



Sabine Zurschmitten

Muslime und Christen – Djindeng und *pendatang*

Zugehörigkeiten und Grenzen in einem Dorf in Westflores

Arbeitsblätter des Instituts für Sozialanthropologie der Universität Bern

Herausgegeben von:

Corina Berger Megahed
Romana Büchel
Silvia Heizmann
Marianne Helfer Herrera Erazo
Verena Rothen
Michael Toggweiler
Saskia Walentowitz
Jana Zemp
Heinzpeter Znoj

Institut für Sozialanthropologie
Länggass-Str. 49A, CH-3000 Bern 9
Fax +41 31 631 42 12
E-Mail: information@anthro.unibe.ch

ISBN-13: 978-3-906465-35-7
EAN: 9783906465357

© Sabine Zurschmitten und Institut für Sozialanthropologie der Universität Bern

URL: http://www.anthro.unibe.ch/content/publikationen/arbeitsblaetter/arbeitsblatt_35/index_ger.html

This is the electronic edition of Sabine Zurschmitten „Muslime und Christen – Djindeng und *pendatang*. Zugehörigkeiten und Grenzen in einem Dorf in Westflores“, Arbeitsblatt Nr. 35, Institut für Sozialanthropologie, Universität Bern, Bern 2007

ISBN-13: 978-3-906465-35-7

EAN: 9783906465357

Electronically published February, 2007

© Sabine Zurschmitten und Institut für Sozialanthropologie der Universität Bern. All rights reserved.

This text may be copied freely and distributed either electronically or in printed form under the following conditions. You may not copy or distribute it in any other fashion without express written permission from me or the Institut für Sozialanthropologie. Otherwise we encourage you to share this work widely and to link freely to it.

Conditions

You keep this copyright notice and list of conditions with any copy you make of the text.

You keep the preface and all chapters intact.

You do not charge money for the text or for access to reading or copying it.

That is, you may not include it in any collection, compendium, database, ftp site, CD ROM, etc. which requires payment or any world wide web site which requires payment or registration. You may not charge money for shipping the text or distributing it. If you give it away, these conditions must be intact.

For permission to copy or distribute in any other fashion, contact:
information@anthro.unibe.ch

Sabine Zurschmitten

Muslime und Christen – Djindeng und
pendatang.

Zugehörigkeiten und Grenzen in einem Dorf in
Westflores.

Inhaltsverzeichnis

1	Einführung	1
1.1	Einleitung	1
1.2	Methoden.....	4
1.2.1	Feldforschung und Datenerhebung	4
1.2.2	Die Rolle als Forscherin	9
1.2.3	Datenauswertung	9
2	Die Insel Flores	10
2.1	Geographische Umwelt und ethnische Zugehörigkeiten	10
2.2	Das Manggarai-Gebiet	12
3	Die katholische Mission auf Flores	17
3.1	Die Dominikanermission (1561-1621)	17
3.2	Die Jesuitenmission (1859-1917).....	18
3.3	Die Steyler-Mission (SVD).....	19
3.3.1	Die Steyler-Mission im kolonialen Flores (1914-1945).....	19
3.3.2	Die Steyler-Mission im Aktionsfeld der Religionspolitik nach der Unabhängigkeit	21
4	Das Dorf – <i>kampung</i> Genggo	23
4.1	Geographische Situierung	23
4.2	<i>Adat</i> -Struktur und Regierungsstruktur	24
4.3	Demographische Betrachtung	25
4.4	Ökonomische Grundlage.....	27
4.4.1	Subsistenz und Cashcrops	27
4.4.2	Berufsstatistik.....	28
5	Die Entstehung der Dorfgemeinschaft	29
5.1	Das Verlassen der <i>béo</i> und die Gründung einer neuen <i>golo</i>	30
5.2	Staatlicher Einfluss auf die Siedlungsstruktur	32
6	Gruppenzugehörigkeit und soziale Identität	35
6.1	Kollektive Identität zwischen Identifikation und Grenzziehung	35
6.2	Die <i>suku</i> Djindeng.....	37
6.3	<i>Pendatang</i> – <i>immigran</i> – <i>ata long</i> oder die Zugezogenen	40
6.4	“Gewöhnliche” und “charismatische” Katholiken.....	44
6.5	Die muslimische Gemeinde	46
6.6	“Patchwork-Identitäten”: Identitätskonstruktionen zwischen Ethnizität, Lokalität und Religion.....	49
7	Der Wettlauf der Religionen	51
7.1	<i>Adat</i> und das staatliche Religionskonzept <i>agama</i>	51
7.2	Emische Sichtweisen auf Islamisierung und Christianisierung	53
7.2.1	Die Islamisierung der Gegend von Werang	54
7.2.2	Die Christianisierung der Gegend von Werang	56
7.3	Mehrheit – Minderheit: Muslime und Katholiken im <i>kampung</i>	58
7.3.1	Religiöse Bildung: katholische und muslimische Schulen.....	59

7.3.2	“Gemeinsam für den Fortschritt!” – die Versammlung der <i>umat</i> Islam	64
7.4	Die traditionelle religiöse Weltansicht im Wandel	67
7.4.1	Zwischen <i>adat</i> und <i>agama</i> : Das Friedhofbeispiel	67
7.4.2	<i>Menyembah berhala</i> : ein Interpretationsmuster des kulturellen Wandels	73
8	Soziale Beziehungen zwischen Djindeng und <i>pendatang</i>, Muslimen und Katholiken	80
8.1	Verwandtschaft und Heiratsallianzen	80
8.2	Heiratsformen und -praktiken	84
8.2.1	Die <i>Tungku</i> -Heirat, Brautpreis und Scheidung	84
8.2.2	Interreligiöse Ehen – <i>kawin campur</i> und Konvertierung	87
8.3	<i>Pergaulan</i>	91
8.3.1	Geselligkeit im Alltag	92
8.3.2	Gast-Sein und Gäste-Empfangen	96
8.4	Essen – Fleischessen bei Festen	98
8.4.1	Die Organisation von Festen	100
8.4.2	Exkurs über den Hund: vom Jäger zum Gejagten	103
8.4.3	Fleischessen als Interessenskonflikt	105
9	Krisenerfahrungen und soziale Konflikte	110
9.1	Klatsch, Gerüchte und stereotype Deutungsmuster als Instrumente der Krisenbewältigung	110
9.2	Stereotype Deutungsmuster: Fanatiker und Moderate	112
9.3	Die <i>rabies</i> -Geschichten: Gerüchte mit tödlichen Folgen	115
9.4	Schwarze Magie und Hexerei	119
9.4.1	Neid und Missgunst oder Motive von Hexerei	122
9.4.2	Klatsch, Gerüchte, Verdächtigungen: Die Suche nach dem “Sündenbock”	124
9.4.3	Wie kann jemand verhext werden?	127
9.4.4	Kurative Massnahmen gegen Hexerei	129
10	Fazit: Ein roter und andere Fäden	131
	Glossar	136
	Literaturverzeichnis	139

Abbildungsverzeichnis

Abbildung 1:	Karte Indonesien	14
Abbildung 2:	Karte Flores	15
Abbildung 3:	Karte <i>dalu</i> -Einteilung des Manggarai-Gebiets	16
Abbildung 4:	Frauen arbeiten in einem Nassreisfeld (<i>sawah</i>) in Genggo.	29
Abbildung 5:	Katholisches Grab auf dem Friedhof von Genggo.	72
Abbildung 6:	Muslimisches Grab auf dem Friedhof von Genggo.	72
Abbildung 7:	<i>Adat</i> -Älteste in Cumbi (Zentralmanggarai) untersuchen die Innereien eines geopferten Huhns.	73
Abbildung 8:	Gegenseitiges Besuchen (<i>main-main di rumah</i>).	98

Bildnachweis Abbildungen 4-8: Sabine Zurschmitt, Feldaufenthalt 2004.

1 Einführung

1.1 Einleitung

Wenn Krieg und Kampf in den Köpfen der Menschen beginnen, dann müssen wir in die Köpfe dieser Menschen hineinschauen, um ihre Gründe zu erkennen. Allerdings nicht nur in die Köpfe der unmittelbar gewalttätigen Menschen, sondern auch in die Köpfe der scheinbar friedlichen Menschen. (...) Gewalt und Krieg kommen weder wie Naturkatastrophen über uns noch sind sie Naturgesetze: Sie sind Kulturprodukte. (Orywal 1996: 10)

Seit dem Sturz Suhartos und der Finanzkrise Ende der 90er Jahre sind an unterschiedlichen Orten in Indonesien zunehmend blutige Konflikte zu beobachten. Minderheiten fühlen sich durch die staatliche Siedlungspolitik zurückgedrängt, Mitglieder unterschiedlicher Religionsgemeinschaften massakrieren sich gegenseitig und separatistische Bewegungen stiften Unruhe in den Randprovinzen des Inselreiches. So kam es in den Jahren 1996 und 1999 zu gewaltsamen Auseinandersetzungen zwischen einheimischen Dayak und zugezogenen Maduresen in Westkalimantan, im Zuge derer die lokalen Praktiken von Krieg und Kopfjagd revitalisiert wurden (Geiger 1999: 40). Im Jahre 1998 folgten die antichinesischen Pogrome sowie Bluttagen zwischen Loli und Wewewa auf der Insel Sumba (Vel 2001; Wanandi 2002: 137). Im selben Jahr entflammte ein Konflikt zwischen muslimischen und christlichen Gemeinschaften in der Poso-Region in Zentralsulawesi (Aragon 2001).¹ Heftige Gewaltausbrüche zwischen "Muslimen" und "Christen" erschütterten 1999 Ambon und Ceram, später auch Halmahera auf den Molukken (Van Klinken 2001). Nicht zu vergessen sind die langwierigen und komplexen Konflikte in Aceh, Irian Jaya und Ost-Timor, die in der Post-Suharto-Ära erneut aufbrachen. Zudem ereigneten sich kleinere von der Presse weniger beachtete Übergriffe wie z.B. die "Ninja-Morde" in Ostjava im Jahre 1998 (Schröter 2001: 42-47).

Es fällt auf, dass die Konfliktursachen sowohl von der internationalen Presse als auch seitens indonesischer Politiker und anderer nationaler Eliten in der kulturellen und religiösen Unvereinbarkeit der verschiedenen Konfliktparteien gesucht werden, während ökonomische und politische Dimensionen weniger Beachtung finden. Einzelne wissenschaftliche Stimmen bedienen sich ebenfalls des "ethnischen" und "religiösen" Arguments zur Erklärung der sozialen Spannungen. Ein Grossteil der Wissenschaftler aber situiert die Konfliktgründe im politischen und ökonomischen Kontext, z.B. im Kampf um knappe Ressourcen, meist zwischen indigenen und Siedler-Gemeinschaften. Ein weiteres Interpretationsmuster weist unterschiedlichen Interessensgruppen die Schuld für den Ausbruch gewaltsamer Konflikte zu.

¹ Ich werde mich in der vorliegenden Arbeit der allgemeinen sprachlichen Konvention anpassen und grundsätzlich das grammatische männliche Geschlecht verwenden. Obwohl mich diese Entscheidung nicht ganz glücklich stimmt, war es meine Priorität, den Lesefluss des Textes zu erleichtern. Keinesfalls soll aber diese Wahl als Klassifikation der Geschlechter verstanden werden.

Politische und lokale Eliten, fanatische Gruppierungen und Provokateure würden die Bevölkerung durch den Gebrauch “historisch verankerter Feindbilder” sowie “kollektiver Mythen” gezielt manipulieren. Gerade in Zeiten raschen politischen und sozio-ökonomischen Wandels, in denen Unsicherheits- und Ohnmachtserfahrungen den Alltag prägen, können Menschen mittels einer “Sündenbock-Rhetorik” zur Gewaltausübung gegen andere mobilisiert werden (Geiger 1999: 40; Schröter 2001: 55-57; Schmidt 2001: 27-34).

Repressive politische Ordnungen mit ihrer Tendenz zur Informationskontrolle sind überall auf der Welt Brutstätten für volkstümliche Verschwörungstheorien. Indonesier aller Gesellschaftsschichten und politischen Lager haben denn auch bemerkenswerte Fertigkeiten entwickelt, hinter den oft verwirrenden Geschehnissen in ihrem Land das zielgerichtete Wirken sinister Kräfte zu entdecken. Eine beliebte Erklärungsfigur für komplexe, mehr gerüchteweise als durch aufklärerische Medienarbeit bekannte Ereignisse ist der *oknum penghasut*, der – *agent provocateur*, der einfache Leute dazu bringt, Dinge zu tun, die ihnen sonst nicht einfallen würden. (Geiger 1999: 50; Hervorh. i. Orig.)

Alle oben zitierten Untersuchungen bilden nur einen Ausschnitt aus der Vielzahl sozialwissenschaftlicher Studien, die sich mit der Deutung und Erklärung indonesischer Konflikte nach der Eskalation beschäftigen. Untersuchungen zum Thema Konfliktvermeidung in den als unproblematisch geltenden Regionen des Archipels stehen jedoch noch aus. Dieser Umstand hat mich dazu bewogen, die Thematik im Rahmen meines Lizentiats aufzugreifen und eine Feldforschung zum Zusammenleben von “Christen” und “Muslimen” in einer Region durchzuführen, die nicht von zerstörerischen Gewaltakten und bewaffneten Konflikten heimgesucht worden ist. Den Ort der Forschung bildet ein religiös durchmischtes Dorf im Manggarai-Distrikt (*kabupaten Manggarai Barat*), dem westlichen Teil der Insel Flores in der Provinz *Nusa Tenggara Timur* (*propinsi NTT*) in Ostindonesien.

Die politische Situation auf Flores gilt gegenwärtig als stabil. Die Bevölkerungsmehrheit bekennt sich zum katholischen Glauben und steht – im Gegensatz zum nationalen Kontext – einer muslimischen Minderheit gegenüber. Als ich die Manggarai im Jahre 2003 ein erstes Mal besuchte, tauchte plötzlich das “Schreckgespenst” Tollwut (erneut) auf und führte zu einer krisenhaften Situation in der Zentralmanggarai. Unter der mehrheitlich christlichen Bevölkerung der Region kursierten wilde Gerüchte: “Muslime” hätten mit Hilfe von “vergifteten” Reisportionen die Hunde in der Region mit der tödlichen Krankheit angesteckt. Sie hätten die Krankheit absichtlich eingeschleppt, um das friedliche Zusammenleben zu stören und die Christen in Flores auszurotten. Diese Vorfälle sowie erste informelle Gespräche mit Leuten aus der Bevölkerung weckten in mir den Verdacht, dass auch in Westflores ein interreligiöses Konfliktpotential latent vorhanden sein könnte.

Mein Forschungsfokus richtet sich auf die Gestaltung der sozialen Beziehungen im alltäglichen Zusammenleben der Dorfgemeinschaft. Im Vordergrund stehen die Fragen, welche Beziehungen Menschen unterschiedlicher Religionszugehörigkeit, aber auch andere soziale Gruppen im Dorf, eingehen. Anhand welcher Merkmale werden Inklusions- und Exklusionsprozesse sichtbar und durch welche stereotypen Deutungsmuster werden Grenzen gezo-

gen? Wie entsteht Konfliktpotential und auf welche Weise werden existierende soziale Konflikte ausgetragen? Weshalb findet keine Eskalation statt? In der Alltagspraxis zeigt sich, inwiefern religiöse Kategorien eine Rolle spielen, mit welchen anderen gesellschaftlichen Feldern sie verknüpft sind, und in welchen Situationen sie zur Konstruktion von spezifischen Identitäten dienen.

Die vorliegende Arbeit umfasst zehn Kapitel. Mit Ausnahme von Kapitel 2 und 3 bilden die erhobenen Forschungsdaten die Grundlage aller Kapitel. Es ist mir ein Anliegen, der Darstellung der Daten möglichst viel Raum zu lassen. Ausserdem möchte ich eine "klassische" Gliederung in einen theoretischen und empirischen Teil vermeiden. In den einzelnen Kapiteln gehen deshalb Datenpräsentation, Analyse und theoretische Einbettung fließend ineinander über. Um die Forschungsdaten und Themenkomplexe einordnen sowie Vergleiche anstellen zu können, habe ich Studien zu ähnlichen Problemfeldern und Regionen herangezogen. Für die Interpretation sowie die Situierung der Daten im lokalen Kontext waren in erster Linie die verschiedenen Werke von Erb (z.B. 1993, 1999) und Hicks (1990) von Bedeutung. Hilfreich haben sich auch die Darstellungen anderer ForscherInnen erwiesen wie z.B. Atkinson (1983), Wackers (1997), Kipp Smith (1993) oder Kohl (1998) u.a. Weiter sind die theoretischen Konzepte von Siebers (1997), Gluckmann (1973), Stewart et al. (2004) und Riesebrodt (2001) etc. in Analyse und Interpretation eingeflossen.

Im Anschluss an die Einleitung folgen eine Beschreibung des methodischen Vorgehens, erfahrener Schwierigkeiten während der Feldforschung sowie einige Angaben zur Auswertung der Forschungsdaten.

Kapitel 2 gibt skizzenhaft einen Überblick über die geographische Umwelt und die ethnischen Zugehörigkeiten der Insel Flores und des Manggarai-Gebiets. Die verschiedenen Phasen der Missionsgeschichte von Flores werden in Kapitel 3 beleuchtet.

Um eine generelle Annäherung an den Forschungskontext geht es in Kapitel 4. Das Dorf wird geographisch, demographisch und ökonomisch situiert. Kapitel 5 zeigt auf, wie die Dorfgemeinschaft entstanden ist und wie die staatliche Siedlungspolitik auf die Siedlungsstruktur des Dorfes Einfluss genommen hat.

Ich erstelle in Kapitel 6 ein Profil der verschiedenen sozialen Gruppen im Dorf. Anhand der Identifikationsmerkmale Ethnizität, Religion und Lokalität soll ersichtlich werden, wer sich mit wem assoziiert und wie soziale Grenzziehungen verlaufen können.

Kapitel 7 beschäftigt sich mit dem Thema Religion. Einerseits soll das Religionskonzept des indonesischen Staates und seine Auswirkung auf die traditionelle religiöse Weltsicht zur Diskussion gestellt werden. Andererseits wird der Einfluss der Schriftreligionen sowie der sozio-ökonomischen Veränderungen auf die indigenen Religionsvorstellungen und -praktiken thematisiert. Die emischen Sichtweisen der Islamisierungs- und Christianisierungsprozesse veranschaulichen die Konkurrenzsituation zwischen den unterschiedlichen religiösen Systemen und werfen Fragen zur religiösen Identität auf.

Die Betrachtung von Strukturmerkmalen, z.B. der Organisation von Verwandtschaft und Heirat sowie der Gestaltung sozialer Beziehungen im Alltag der Dorfgemeinschaft, stehen im Zentrum des 8. Kapitels.

In Kapitel 9 analysiere ich lokale und regionale soziale Konflikte aus einer krisentheoretischen Perspektive. Dabei lenke ich meinen Blick sowohl auf die Ursachen des Auftauchens von stereotypen Deutungsmustern als auch auf die Austragung sozialer Konflikte, z.B. in Form von schwarzer Magie und Hexereipraktiken.

Im letzten Kapitel werde ich die gewonnenen "Einsichten" nochmals zusammenfassen und reflektieren, Ausgangsfragen zu beantworten versuchen und einen Blick in die Zukunft wagen.

1.2 Methoden

Im folgenden Teil skizziere ich, mit welchen wissenschaftlichen Methoden die Forschungsdaten erhoben und ausgewertet wurden. Ich erachte den Versuch einer Darstellung von Organisation, Durchführung sowie anderen Hintergrundinformationen zur Feldforschung als entscheidende Voraussetzung, um die hier vorgelegten Forschungsdaten einordnen und bewerten zu können.²

1.2.1 Feldforschung und Datenerhebung

Im Jahre 2003 habe ich zwei Monate in der Gegend von Werang (Westmanggarai) an einer katholischen Missionsschule des Steyler-Missionars Pater Ernst Waser als Englisch- und Deutschlehrerin gearbeitet. Ein weiteres Ziel jenes Aufenthaltes war es, im Hinblick auf meine Lizentiatsarbeit ein geeignetes Thema zu finden sowie ein mögliches Forschungsfeld zu bestimmen. Meine Besuche des angrenzenden Dorfes – *kampung* Genggo – machten mich auf das religiös-pluralistische Umfeld der Region aufmerksam. Erste Gespräche und Kontakte mit einzelnen Personen der Dorfbevölkerung sowie dem erwähnten Missionar weckten mein Interesse für das Zusammenleben von "Katholiken" und "Muslimen", das ich als zentralen Fokus meiner geplanten Feldforschung bestimmte. Ich entschloss mich, mein Vorhaben in Angriff zu nehmen und reiste im Jahr 2004 erneut in die Manggarai.

Nach einem einwöchigen Aufenthalt in der Zentralmanggarai entschied ich mich definitiv, die Feldforschung im *kampung* Genggo durchzuführen. Bei der Bestimmung des Dorfes Genggo als Untersuchungsfeld haben die folgenden Überlegungen eine Rolle gespielt: Erstes und wichtigstes Kriterium war, dass es religiös durchmischt war. Es sollten Muslime und Katholiken im Dorf wohnen. Zweitens entsprach die Grösse des Dorfes meinen Vorstellungen. Mit einer Einwohnerzahl von ca. 900 Menschen konnte ich davon ausgehen, dass sich die Leute

² Ich habe mich zum Thema der intersubjektiven Nachvollziehbarkeit bei qualitativen Forschungen an den Kriterien von Flick (1998: 221-240) und Knoblauch (2003: 162-168) orientiert.

vom Sehen her kennen, untereinander aber nicht zwingend enge Beziehungen bestehen müssen. In einem grösseren Dorf oder gar einem Stadtviertel, aber auch in einem kleineren Dorf, hätte möglicherweise zu wenig bzw. zuviel soziale Nähe unter der Bevölkerung mein Forschungsvorhaben erschwert. Als Drittes sollte das Dorf weder an der Hauptstrasse noch allzu peripher gelegen sein, also zumindest mit einem regelmässig verkehrenden Bus oder Fahrzeug erreichbar sein. Dies nicht aus Gründen der Bequemlichkeit, sondern aufgrund meines Interesses für Prozesse des gesellschaftlichen Wandels. Bereits während meines ersten Aufenthaltes habe ich eine Vermischung zwischen Tradition und Moderne im Dorf wahrgenommen, die mich faszinierte. Viertens ermöglichten mir die bereits bestehenden Kontakte und Bekanntschaften einen erleichterten Zugang sowie eine reibungslosere Organisation des Feldaufenthaltes.

Die Feldforschung in Genggo führte ich in den Monaten Juli bis Oktober 2004 durch. Bereits die Auswahl eines geeigneten Hauses im Dorf stellte mich zu Beginn vor erhebliche Probleme. Da der Wohnort den ersten und entscheidenden Schritt einer Teilnahme³ – der zentralen Voraussetzung, um mit der ethnologischen Methode der Teilnehmenden Beobachtung zu arbeiten – darstellt, sollte er sorgfältig ausgewählt werden. Ich wollte mir nicht durch den Wohnort in einem katholischen bzw. muslimischen Haushalt den Zugang zur jeweils anderen Gruppe erschweren oder gar versperren. So sollte der Wohnort nicht im Vornherein als Parteinahme meinerseits mit einer spezifischen Gruppe assoziiert werden. Mein Vorhaben war es, mit einer indonesischen Freundin aus der Zentralmanggarai im Dorf ein Haus zu mieten. Ich wollte nicht alleine im Dorf wohnen. Einerseits ist die Anwesenheit einer jungen und unverheirateten Frau aus dem Westen bereits Anlass genug für Fragen seitens der Dorfbevölkerung. Andererseits war ich auf die Mithilfe bei der Hausarbeit durch meine manggaraische Freundin angewiesen. Wir konnten das einzige freistehende Haus nicht beziehen, weil scheinbar ein böser „Geist“ darin wohnt, weshalb es von den Eigentümern auch verlassen worden war. Schliesslich entschieden wir uns für eine Kompromisslösung, die sich im Nachhinein als ideal herausgestellt hat. Wir fanden ein Haus, das sich ca. fünf Gehminuten vom Dorfzentrum entfernt befand und einer katholischen Familie gehörte. Die Familie benutzte es nicht täglich und wohnte öfters in ihrem kleinen Laden (*kios*) im Dorf. Diese Wohnsituation hatte zwei Vorteile: Erstens fand ich durch die Gastfamilie schnell den Zugang zu anderen Leuten aus der Dorfbevölkerung, was vermutlich länger gedauert hätte, wenn ich nur mit meiner Kollegin ein Haus gemietet hätte. Zweitens hatte ich durch die gelegentliche Abwesenheit meiner Gastfamilie mehr Freiraum und Privatsphäre. Ich bemerkte bald einmal, dass ich durch meinen eigenen katholischen Hintergrund ohnehin mit jener Seite assoziiert wurde, und die Rolle

³ Knoblauch (2003: 72) versteht unter Teilnehmender Beobachtung, „dass eine Person an einer ablaufenden sozialen Situation beteiligt ist oder sich in ihrer Nähe aufhält, um sie qualitativ zu analysieren.“ Hauser-Schäublin (2003: 44-47) bezeichnet die Teilnahme als „methodisch vertretbare Notlösung“, um gerade zu Beginn einer Feldforschung den Untersuchungsgegenstand näher bestimmen zu können. Die Teilnehmende Beobachtung dient der Exploration. In einer zweiten problem-orientierten Phase kann das Thema durch die erhaltenen Informationen systematisch angegangen werden.

der katholischen Gastfamilie diese Tatsache nicht wesentlich verstärkte.⁴

In einer ersten Phase des Feldaufenthalts habe ich mir mittels Teilnehmender Beobachtung einen Überblick über mein Forschungsfeld verschafft. In zahlreichen informellen Unterhaltungen mit unterschiedlichen Leuten aus der Dorfbevölkerung, aber auch Priestern, Imamen, Politikern und Lehrern aus der Umgebung, versuchte ich herauszufinden, welche Relevanz mein Forschungsfokus im Alltag der Dorfgemeinschaft einnimmt. Der grosse Vorteil dieser offenen Methode liegt einerseits darin, dass einer emischen Sichtweise Raum geschaffen wird, anstatt lediglich am Schreibtisch ausgedachte Hypothesen zu überprüfen. Andererseits können dadurch die bereits formulierten Forschungsfragen überdacht, erweitert oder eventuell verworfen werden. Die auf diese Weise gewonnenen Informationen habe ich zuerst stichwortartig notiert. In einem nächsten Schritt – meistens an den Abenden – habe ich die Kurznotizen und Gedächtnisaufzeichnungen ausformuliert und in einem Feldtagebuch festgehalten.⁵

Auch während der zweiten Forschungsphase war es wichtig, mittels gezielter Beobachtung verschiedene Alltagsbereiche zu erfassen. Durch die Teilnahme z.B. an Arbeitsprozessen, an der Sonntagsmesse in der Kirche oder dem Freitagsgebet in der Moschee, an festlichen Anlässen sowie Geselligkeiten im Alltag etc. verfolgte ich soziale Abläufe, Interaktionen und das Verhalten von Menschen, die ich dadurch auch besser kennenlernte. Diese systematische Teilnahme war während des gesamten Forschungsprozesses zentral, weil dadurch Unterschiede und Diskrepanzen zwischen verbalen Erklärungen und der Alltagspraxis festgestellt werden konnten. Zusätzlich habe ich die Themen und Konzepte, die sich aus der ersten Bestandaufnahme herauskristallisierten, mit Hilfe von halbstrukturierten Interviews⁶ bearbeitet. Ein Leitfaden diente mir als Struktur, was nicht heissen soll, dass er bei den Interviews eins zu eins verwendet wurde. Anstatt neue Aspekte und Anregungen durch eine sture Einhaltung des Leitfadens zu blockieren, war es mir wichtiger, dass sich Themen und Fragen im Gesprächsverlauf spontan entwickeln konnten. Interviewaufzeichnungen bilden meist nur einen Ausschnitt einer langen Interaktions- und Gesprächssituation, die bereits vor einer Aufnahme beginnt und meist darüber hinaus andauert. In einem Bericht zu jedem Interview habe ich deshalb die gesamte Interaktionssituation möglichst präzise beschrieben. Es war auffällig, dass meine Informanten stets etwas erzwungener und gehemmter gesprochen haben, sobald das Aufnahmegerät eingeschaltet war. Die Angst, „nicht das Richtige“ oder „etwas Gefährliches“ zu erzählen, war in informellen Gesprächssituationen wesentlich geringer. Dort wurden

⁴ Siehe dazu Kapitel 1.2.2.

⁵ Allgemeine Richtlinien zum Verfassen und den verschiedenen Typen von Feldnotizen finden sich bei Emerson et al. (2001: 353-368) sowie Knoblauch (2003: 90-96).

⁶ Schlehe (2003: 73) definiert als Ziel von ethnographischen Interviews, „alltägliche Erfahrungen und lokales Wissen bzw. kulturelle Gewissheiten aufzunehmen und sich zugleich dem Verständnis von Subjekten, kulturellen Deutungsmustern und Handlungspraxen anzunähern. Das Interview soll den Zugang zur emischen Perspektive eröffnen, zur Konstruktion von Realität aus der Sicht der Akteure, und zu subjektiver Sinngebung. Zugleich möchte es auch Einsichten in die jeweilige Gestaltung von Einteilungen und in die spezifischen Arten der Strukturierung von grösseren Zusammenhängen liefern.“ Vgl. dazu auch den Artikel von Heyl (2001: 369-383).

heiklere Themen spontaner, lockerer und freier angesprochen. Ich habe viele Interviews erst in den letzten Wochen meines Aufenthaltes aufgezeichnet. Dies hatte den Vorteil, dass meine Interviewpartner und ich uns gegenseitig kannten und bereits eine Vertrauensbasis hatten schaffen können. Die Leute konnten mich einordnen und wussten über meine Absichten besser Bescheid. Die Auswahl des Ortes, an dem ein Interview stattfinden sollte, überliess ich den Informanten. Die Gespräche haben teils im Haus meiner Gastfamilie, teils auch in den Häusern der Informanten stattgefunden. Es gab einzelne Interviewsituationen, die sehr heikel waren. Wir sind deshalb an einen neutralen Ort ausserhalb des Dorfes ausgewichen, wo meine Interviewpartner keine Angst hatten zu reden.

Insgesamt habe ich 22 Interviews durchgeführt. Die Gespräche waren von unterschiedlicher Dauer (30-120 Min.) und wurden alle mit einem Minidisc-Gerät aufgezeichnet. Das Interview mit dem Steyler-Missionar Ernst Waser hat im Jahre 2003 stattgefunden. Abgesehen von diesem wurden alle Interviews in indonesischer Sprache (*Bahasa Indonesia*) abgehalten. Bei der Auswahl der Informanten versuchte ich die Heterogenität des Untersuchungsfeldes zu erfassen und verschiedene soziale Positionen, Geschlechter, Alter und Angehörige beider Religionen zu berücksichtigen. Frauen waren sehr viel zurückhaltender und liessen sich weniger für geplante Gesprächssituationen motivieren. Dazu kam, dass Frauen – vor allem ältere, die keinen oder nur einen beschränkten Zugang zu Bildung hatten – oftmals nur die Lokalsprache (Manggarai) und kein oder nur schlecht Indonesisch sprechen. Meine Kenntnisse des Manggarai reichen nicht aus, um ein Gespräch zu führen. Die erschwerte Kommunikationssituation hätte dazu geführt, dass ich ihren Gedankengängen nicht hätte gerecht werden können, weshalb sie in meinem Sample untervertreten sind.

Die folgende Tabelle beinhaltet eine Übersicht über alle interviewten Personen sowie Angaben zu deren Alter, Zivilstand, Status im Dorf, Schulabschluss, Beruf und Religionszugehörigkeit. Alle Namen wurden zum Schutze der Persönlichkeit geändert und sind fiktiv. Es ist in der Manggarai üblich, dass Muslime einen arabischen- und Katholiken einen christlichen Namen tragen. Berufs- und Ämterbezeichnungen, wie z.B. Dorfbürgermeister, ritueller Dorfvorsteher (*tua golo*), Imam usw., welche die Identität einer Person trotz eines Pseudonyms verraten würden, sind in der Tabelle nicht aufgeführt.

Pseudonym	Alter	Zivilstand	Status im Dorf	Höchster Schulabschluss ⁷	Beruf	Religion
Yusuf Hasu	38 Jahre	verheiratet	Djindeng	SMP	Bauer; Händler	Muslim
Yustinus Peta	46 Jahre	verheiratet	Djindeng	SMP	Bauer	Katholik

⁷ Die verwendeten indonesischen Abkürzungen haben die folgende Bedeutung: SD (*Sekolah Dasar*): Elementarschule; SMP (*Sekolah Menengah Pertama*): Sekundarschule; SMU/SMA (*Sekolah Menengah Umum/Sekolah Menengah Atas*): Gymnasium.

Lusia Halima	77 Jahre	verwitwet	Djindeng	Keine Schule besucht	Bäuerin	Katholik-in
Usman Sahir	62 Jahre	verheiratet	Djindeng	SD	Bauer	Muslim
Martinus Satu	52 Jahre	verheiratet	Djindeng	SD	Bauer	Katholik
Petrus Hama	46 Jahre	verheiratet	<i>pendatang</i>	SMU	Bauer; Kioskbesitzer	Katholik
Kornelius Ansi	32 Jahre	verheiratet	Djindeng	SMU	Bauer	Katholik
Pater Gabriel	34 Jahre	ledig	nicht im Dorf wohnhaft	Priesterseminar	Priester SVD	Katholik
Pater Ernst Waser ⁸	75 Jahre	ledig	nicht im Dorf wohnhaft	Priesterseminar	Priester SVD; Missionar	Katholik
Karolina Manur	22 Jahre	ledig	<i>pendatang</i>	SMU	Buchhalterin	Katholik-in
Simon Koe	19 Jahre	ledig	Djindeng	SMP	Schüler	Katholik
Daniel Wasa	25 Jahre	ledig	<i>pendatang</i>	SMU	Bauer; Händler	Katholik
Rusdi Fajar	28 Jahre	ledig	Djindeng	SMU	Bauer	Muslim
Fatima Jemina	58 Jahre	verheiratet	Djindeng	Keine Schule besucht	Bäuerin	Muslima
Isa Sediman	22 Jahre	ledig	<i>pendatang</i>	SMP	Bäuerin	Muslima
Ali Dala	35 Jahre	verheiratet	<i>pendatang</i>	Lehrerausbildung	Lehrer; Bauer	Muslim
Markus Sensi	33 Jahre	verheiratet	Djindeng	SMU	Bauer	Katholik
Melkior Laka	58 Jahre	verheiratet	<i>pendatang</i>	SD	Bauer; Händler	Katholik
Yuliana Emi	52 Jahre	verheiratet	<i>pendatang</i>	SD	Bäuerin	Katholik-in
Ismail Budi	36 Jahre	verheiratet	<i>pendatang</i>	Lehrerausbildung	Lehrer	Muslim
Maria Namut	34 Jahre	verheiratet	<i>pendatang</i>	SD	Bäuerin; Kioskbesitzerin	Katholik-in
Muhammad Sofian	45 Jahre	verheiratet	Djindeng	SD	Bauer	Muslim

⁸ Der richtige Name des Missionars wurde mit seinem Einverständnis beibehalten.

1.2.2 Die Rolle als Forscherin

Die Erhebungsmethode der Teilnehmenden Beobachtung setzt eine aktive Beteiligung des Forschers am Geschehen im Forschungsfeld voraus. Forscher sind nicht unsichtbare und neutrale Individuen. Durch ihre Anwesenheit, ihren eigenen sozialen Status, ihr Alter, Geschlecht usw. und die Interaktionen mit den Menschen im Feld üben sie einen gewissen Einfluss auf den Forschungskontext aus (Hauser-Schäublin 2003: 50). Aus diesem Grund möchte ich an dieser Stelle kurz meine Rolle als Forscherin reflektieren sowie erfahrene Schwierigkeiten ansprechen.

Selbst aus einem kleinen Bergdorf stammend, konnte ich mir ausmalen, dass starke soziale Kontrolle, Klatschgespräche und mangelnde Privatsphäre auch den Alltag in einem indonesischen Dorf prägen und die Nerven einer Feldforscherin gelegentlich (über-)strapazieren. So war ich wohl häufig – insbesondere in der Anfangsphase meines Feldaufenthaltes – mehr Beobachtete als Beobachterin. Verstärkend zu meiner ohnehin schon befremdlichen Erscheinung kam hinzu, dass meine Rolle als junge und unverheiratete Frau, die noch studiert und alleine soweit reisen darf, in der Manggarai keine Selbstverständlichkeit darstellt. Diese Situation hat zu viel Unbehagen und vielen Fragen geführt und mich überdies zu Beginn ständig in die Position einer potentiellen Heiratspartnerin manövriert. Eine weitere Schwierigkeit bestand darin, dass ich durch meine Tätigkeit an der katholischen Schule im Jahre 2003 und meinen eigenen katholischen Hintergrund ganz klar als Katholikin angesehen wurde. Die muslimische Bevölkerung des Dorfes war mir gegenüber sehr viel distanzierter und kritischer eingestellt und es dauerte seine Zeit, bis das Eis gebrochen werden konnte. Die ersten Kontakte zu Muslimen konnte ich über die muslimische Sekundarschule knüpfen, die ich regelmäßig besuchte. Als ich gelegentlich eine Stunde Englisch unterrichtete, bin ich mit Lehrern und Schülern ins Gespräch gekommen. Darauf folgten die ersten Einladungen zu muslimischen Familien nach Hause. Schliesslich fand ich auch Zugang zur muslimischen Bevölkerung, was für mein Forschungsvorhaben sicherlich eine notwendige Voraussetzung darstellte.

1.2.3 Datenauswertung

Alle Interviews wurden von mir wörtlich in indonesischer Sprache transkribiert. Mein Vorgehen entspricht einer groben Art der Transkription. Damit ist gemeint, dass Sprechpausen, Unterbrechungen, Nebengeräusche, nonverbale Kommunikationsprozesse und Gefühlsregungen (z.B. Lachen) nur dort festgehalten wurden, wo sie zum besseren Verständnis des Sprechinhaltes beigetragen haben. Bei dieser Form der Transkription wird weniger Gewicht auf die interaktiven Abläufe der Interviewsituation, als auf die angesprochenen Inhalte und Themen gelegt.⁹ Anschliessend transkribierte ich sämtliche Feldnotizen. Diese enthalten: Beobachtungsprotokolle, Situationsbeschreibungen, Sprechinhalte informeller Gespräche, statistische Daten, gesammelte Dokumente, eigene Gedanken und Interpretationen usw.

⁹ Siehe dazu auch Knoblauch (2003: 146-149) sowie Dittmar (2004: 227-237).

Die Feldnotizen und Interviews wurden in einem nächsten Schritt codiert. Darunter versteht man in den Sozialwissenschaften die Konzeptualisierung und das Bilden von Kategorien, d.h. einzelne Textstellen werden bestimmten Kategorien und Themenbereichen zugeordnet.¹⁰ Die Kategorisierung ergab sich teils aus den im Leitfaden festgelegten Themen, teils aus der Analyse der Interviews und Feldnotizen. Im Feld wurde ich auch mit anderen, weniger vorhergesehenen Gebieten konfrontiert, wie etwa dem Thema der Hexerei oder Ursprungsmysmen. Diese Bereiche haben sich für das Verständnis interreligiöser Konfliktdynamiken als zentral erwiesen, weshalb ich die Themen aufgenommen und neue Fragestellungen entwickelt habe.

Die im Text verwendeten Zitate sind in eingerückter Form vom Lauftext abgesetzt. Ich habe sämtliche Zitate meiner Interviewpartner auf Deutsch übertragen. Wörter in indonesischer und der Lokalsprache stehen in kursiver Schrift, während lokale Namen und Ortsbezeichnungen nicht kursiv geschrieben sind. Häufig verwendete indonesische und manggaraische Begriffe und zentrale Konzepte finden sich im Glossar.

2 Die Insel Flores

2.1 Geographische Umwelt und ethnische Zugehörigkeiten

Die Insel Flores¹¹ ist mit einer Fläche von ca. 14250 qkm die zweitgrösste der Kleinen Sunda-Inseln im Osten Indonesiens. Sie liegt zwischen dem achten und neunten Grad südlicher Breite. Zusammen mit Timor, Sumba und den anderen Kleinen Sunda-Inseln bilden sie die Provinz *Nusa Tenggara Timur* (NTT) mit dem Verwaltungssitz in Kupang (Westtimor). Flores erstreckt sich über 360 km in Ost-West-Richtung. An ihrer breitesten Stelle misst die Insel ca. 70 km, an ihrer schmalsten im Sikka-Gebiet ca. 12 km (Kohl 1998: 19).

Flores ist durchzogen von einer jungvulkanischen Gebirgskette, deren höchste Gipfel im westlichen Teil bis zu 2400 Meter erreichen. Die Berghänge fallen steil zu den eher schmalen Küstengebieten ab. Mit ca. 60 Vulkanen, von denen viele noch aktiv sind, gilt Flores im Verhältnis zu seiner Grösse als die vulkanreichste Insel Indonesiens (Kohl 1998: 19). Die gebirgige Landschaft hat den Zugang ins Inselinnere erschwert, die einzelnen Hochebenen voneinander isoliert und damit die Kommunikation zwischen den verschiedenen Bevölkerungsgruppen erschwert. Bis in die Gegenwart existieren nur wenige befahrbare Strassen im Inselinnern. Die geographische Situation hat sich besonders stark auf die kulturelle Entwick-

¹⁰ Beim Codieren, Analysieren und Auswerten der Daten stützte ich mich auf die Werke der Autoren Strauss (1990), Flick (1998; 2000) und Knoblauch (2003: 98-145).

¹¹ Die ersten portugiesischen Seefahrer im 16. Jahrhundert haben der Insel den Namen Cabo de Flores – Kap der Blumen – gegeben. Als eine der wenigen Inseln im indonesischen Archipel hat Flores nach der politischen Unabhängigkeit den von den portugiesischen Kolonisatoren erhaltenen Namen behalten (Kohl 1998: 20).

lung der Region ausgewirkt. So konnten sich auf der Insel viele autonome Sprach- und Kulturgemeinschaften erhalten. In West-Ost-Richtung sind dies: die Manggarai, Riung, Ngada, Nagekeo, Ende und Lio, Sikka bzw. das Maumere-Gebiet und das Lamaholot-Gebiet. Innerhalb der erwähnten Gebiete existieren noch kleinere Sprach- und Kulturgruppen, deren Aufzählung den Rahmen dieser Darstellung aber sprengen würde. Die ersten sechs und die letzten drei Gebiete sind sprachlich eng miteinander verbunden. Insgesamt werden die florinesischen Sprachen zur Bima-Sumba-Sprachgruppe gezählt. Einzig die Sprachen des Lamaholot- und Sikka-Gebiets im östlichen Teil gehören bereits zusammen mit den Inseln Solor, Adonara, Lembata (Lomblem), Pantar und Alor zur sogenannten Ambon-Timor-Sprachgruppe. Die Sprachen auf Flores weichen teilweise so stark voneinander ab, dass sich die einzelnen Bevölkerungsgruppen untereinander nicht verständigen können. Die National- und Einheitssprache *Bahasa Indonesia* ist auch auf Flores als offizielle Verkehrssprache üblich. Die Menschen in Flores – insbesondere im zentralen Bergland – gehören aber unterschiedlichen ethnisch-kulturellen Gemeinschaften an, die durch eine lokale sowie familien- und clanorientierte Denkweise charakterisiert sind. Die Kontakte und Beziehungen unter den verschiedenen Bevölkerungsgruppen sind deshalb häufig von gegenseitiger Angst und Misstrauen geprägt.

Die administrative Einteilung von Flores in sechs Distrikte (*kabupaten*) ist ungefähr deckungsgleich mit den Grenzen der ethno-linguistischen Einheiten. Jeder Distrikt hat einen eigenen Verwaltungssitz. Die sechs Distrikte sind wiederum in Subdistrikte (*kecamatan*) unterteilt (Wackers 1997: 10-11; Kohl 1998: 19).

Klimatisch kann man innerhalb der Insel erhebliche Unterschiede feststellen. Der Ostteil der Insel steht unter dem Einfluss der warmen australischen Wüstenwinde und ist viel trockener als der regenreiche Westteil. Ganz Flores ist von fortschreitenden Bodenerosionen geprägt, die den Anbau von Trockenreis, Mais und Gemüse erschweren und teilweise ganz verunmöglichen. Während der langen Trockenzeit (April bis Oktober) verwandelt sich die Landschaft in eine Steppe. Wasser wird zu einer Rarität, was jedes Jahr von neuem zum zentralen Problem der Menschen in den Dörfern wird. Das Einsetzen der Regenzeit lässt die Berghänge zwar wieder in saftigem Grün erstrahlen, verwandelt aber auch die Bäche in reissende Flüsse, welche durch Überschwemmungen und Erdbeben zerstörerisch wirken können (Kohl 1998: 19).

Webb (1990: 7) bezeichnet Flores als eine der ärmsten und periphersten Regionen Indonesiens. Die Insel verfügt nur über wenige natürliche Ressourcen und Anbauprodukte, die für den Export geeignet sind. Die überwiegende Mehrheit der 1.5 Millionen Einwohner lebt als Kleinbauern oder Fischer von der Subsistenzwirtschaft.

In Flores werden 85% der Bevölkerung nominell zum Katholizismus gezählt. Die übrige Bevölkerung ist muslimisch oder gehört der traditionellen Religion an. Nebst dem Einfluss der portugiesischen und später holländischen Kolonisation bekam Flores insbesondere durch die Mission eine ganz spezifische Rolle als "katholische Insel" in Indonesien (Wackers 1997: 10-11).

2.2 Das Manggarai-Gebiet

Das Manggarai-Gebiet erstreckt sich über das westliche Drittel von Flores. Vor seiner Teilung im Jahre 2003 war das *kabupaten* Manggarai nicht nur der grösste Distrikt in Flores, sondern der ganzen Provinz Nusa Tenggara Timur (NTT). Die Region zählt ca. 601 600 Einwohner. 86.97 % der Bevölkerung lebt von der Landwirtschaft und sichert ihre Subsistenz als Kleinbauern. Neben den traditionellen Formen des Brandrodungs- und Wanderfeldbaus findet man vor allem den in den 60er Jahren eingeführten Nassreisfeldbau. Auf ihren Gärten und Feldern bauen die Manggaraier hauptsächlich Reis, Mais, Cassava (Maniok), Gemüse, Kaffee und Gewürze an. Ausserdem benutzen sie das Land als Weideland für Wasserbüffel, Ziegen und Rinder (Erb 1999: 15-16; Prior 2003: 14).

Die höchsten Gipfel von Flores befinden sich in der Manggarai. Die Gebirgslandschaft erschwerte den Kontakt unter den verschiedenen Bevölkerungsgruppen – insbesondere zwischen Küsten- und Bergbewohnern – auch in diesem Gebiet erheblich und liess eine beachtliche kulturelle Vielfalt entstehen. Die sechs Sprachen der Region (Komodo, Kempo¹², Zentralmanggarai, Rembong, Rajong, Ostmanggarai) – gelegentlich auch als Dialekte bezeichnet – werden ebenfalls zur Bima-Sumba-Sprachruppe gezählt (Hicks 1990: 80; Erb 1999: 15-16).

Das Manggarai-Gebiet weist die für florinesische Gesellschaften charakteristischen Grundmerkmale sozialer Organisation auf. Als wichtigstes Merkmal können die territorialen Rechts- oder *adat*-Gemeinschaften¹³ herausgegriffen werden. Laut Dietrich (1989: 13) handelt es sich dabei um Gemeinschaften, deren Territorium begrenzt ist. Als Nachkommen der erstbesiedelnden Gruppe haben sie die Aufsicht über das Land. Diese für Ostindonesien typische Institution wird mit dem Begriff "Herr des Bodens" (*tuan tanah*) zusammengefasst. Landnutzungsrechte werden von den Erstbesiedlern an spätere Zuwanderer übertragen. Die Bevölkerung im Manggarai-Gebiet verfügt über gemeinsame juristische, politische, soziale und religiöse Traditionen, die als *adat* bezeichnet werden können.¹⁴ Die Grundlage der sozialen und politischen Organisation in der Manggarai bilden Deszendenzgruppen. Die Bevölkerung ist in patrilineare Clans (*wa'u*; *suku*) gegliedert, die aus mehreren Lineages (*panga*; *batu*) bestehen. Die Verwandtschaftsgruppen sind durch ein Heiratssystem verbunden, das dem Typus des asymmetrischen Allianzsystems entspricht. Dieses Heiratsmuster ist die Basis für Gabentausch und eine Reihe obligatorischer Verpflichtungen zwischen den Deszendenzgruppen, d.h. zwischen Frauengeber und Frauennnehmer (Dietrich 1989: 13; Hicks 1990: 36-43; Erb 1994: 153).

In der Manggarai bekennt sich nominell 90 % der Bevölkerung zum Katholizismus. Die

¹² Die Kempo-Sprache wird im Kempo-Gebiet (*dalu Kempo*) gesprochen, welches sich im westlichen Teil der Manggarai befindet.

¹³ *Adat*-Gemeinschaften sind Gruppen „mit eigenen Familienverbänden, Rechtstraditionen, sozialen Organisationsformen und religiösen Vorstellungen“ (Dahm 1997: 229).

¹⁴ Ich werde in Kapitel 7 ausführlich auf den Begriff *adat* eingehen.

übrige Bevölkerung ist muslimisch.¹⁵ Während in der Zentralmanggarai fast ausschliesslich Katholiken leben, ist die Bevölkerung im Westen der Manggarai religiös durchmischt. Die Mehrzahl der Muslime, die an den Küstengebieten siedelt, arbeitet als Händler oder Fischer. Sie stammt meist aus anderen Teilen Indonesiens und setzt sich aus Buginesen und Makassaren zusammen. So kam es in den Küstenregionen zu einer Vermischung verschiedener Kultureinflüsse und *adat*-Traditionen (Erb 1993: 11; Nusantaralink 2004).

Die Region war früher in die administrativen Einheiten *dalū* eingeteilt. Diese sind seit der Gründung der Indonesischen Republik abgeschafft und durch neue nationale Administrationseinteilungen ersetzt worden.¹⁶ Die Manggaraier orientieren sich im Alltag aber häufig an der *dalū*-Einteilung, da sie vor allem im Westen und Osten der Manggarai als Grenzen zwischen linguistisch unterschiedlichen Bevölkerungsgruppen dienen (Erb 1994: 153; Hicks 1990: 35-36).

Das *dalū* Kempo, wo ich meine Feldforschung durchgeführt habe, befindet sich im Westen der Manggarai. Die Bewohner des Kempo-Gebiets bezeichnen sich selbst häufig als “Kempo-Leute” (*ata* Kempo; *orang* Kempo). Sie sprechen die Kempo-Sprache, die sich von anderen gesprochenen Sprachen in der Manggarai unterscheidet, vor allem von denjenigen der Zentral- und Ostmanggarai.

¹⁵ Lokale Glaubensvorstellungen und -praktiken, wie man sie in Flores findet, werden vom Indonesischen Staat nicht als Religion (*agama*) anerkannt. In den offiziellen Statistiken gelten die Florinesen deshalb als Katholiken oder Muslime. Ich werde diese Thematik in Kapitel 7 aufgreifen.

¹⁶ Vgl. dazu die Darstellung in Kapitel 4.2.

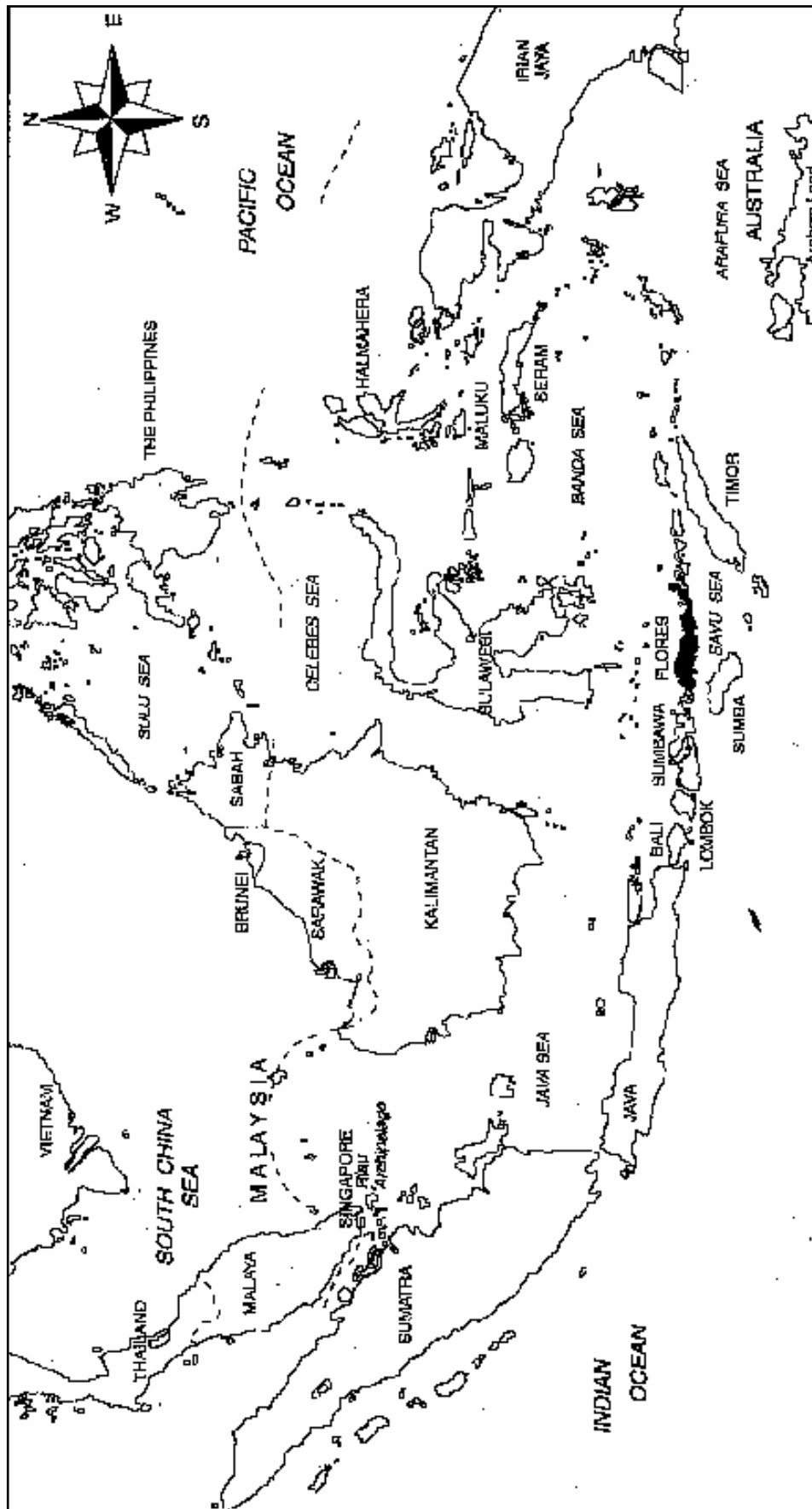


Abbildung 1: Karte Indonesien (Molnar 2000; abgeändert).

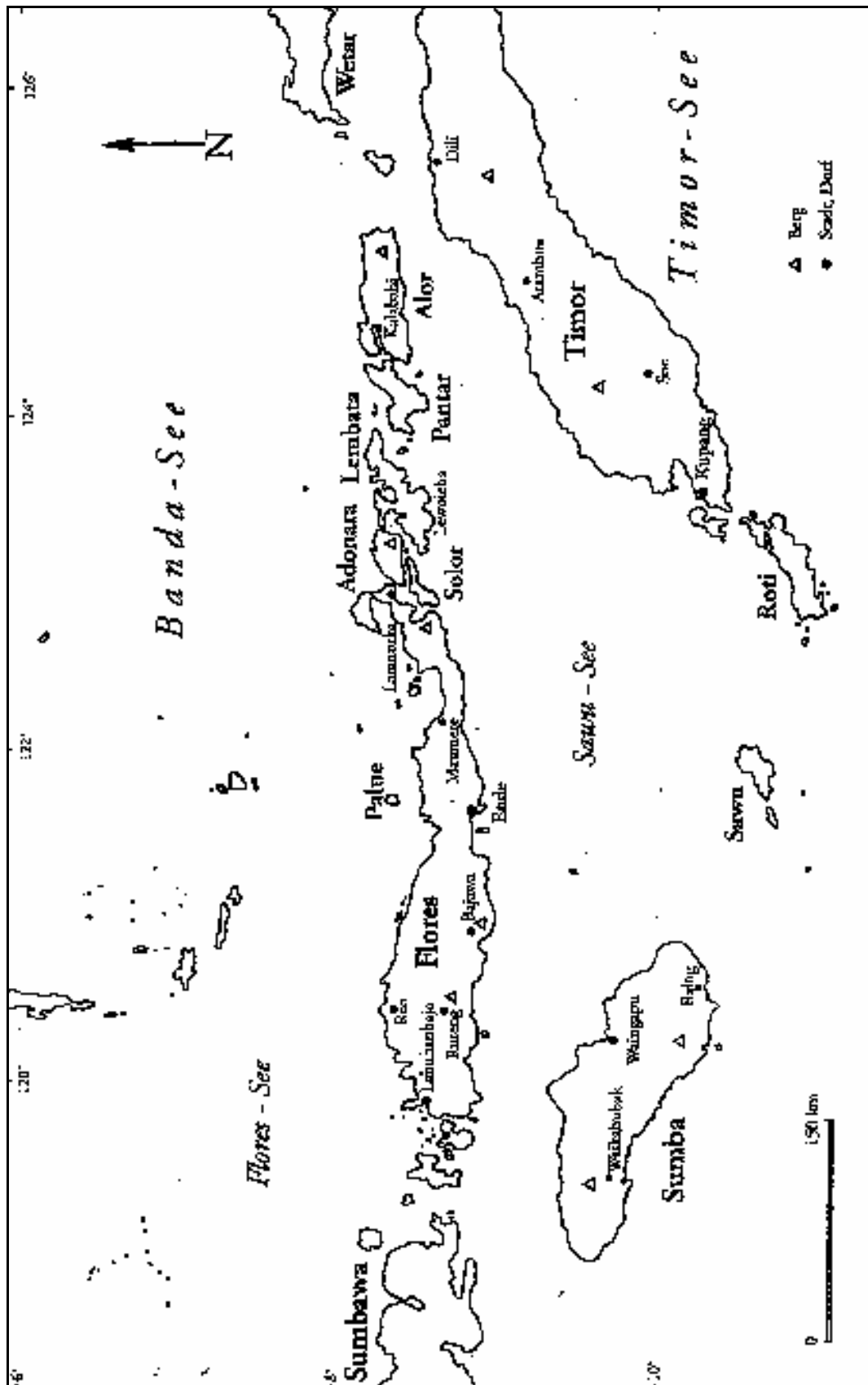


Abbildung 2: Karte Flores (Erb 1991; abgeändert).

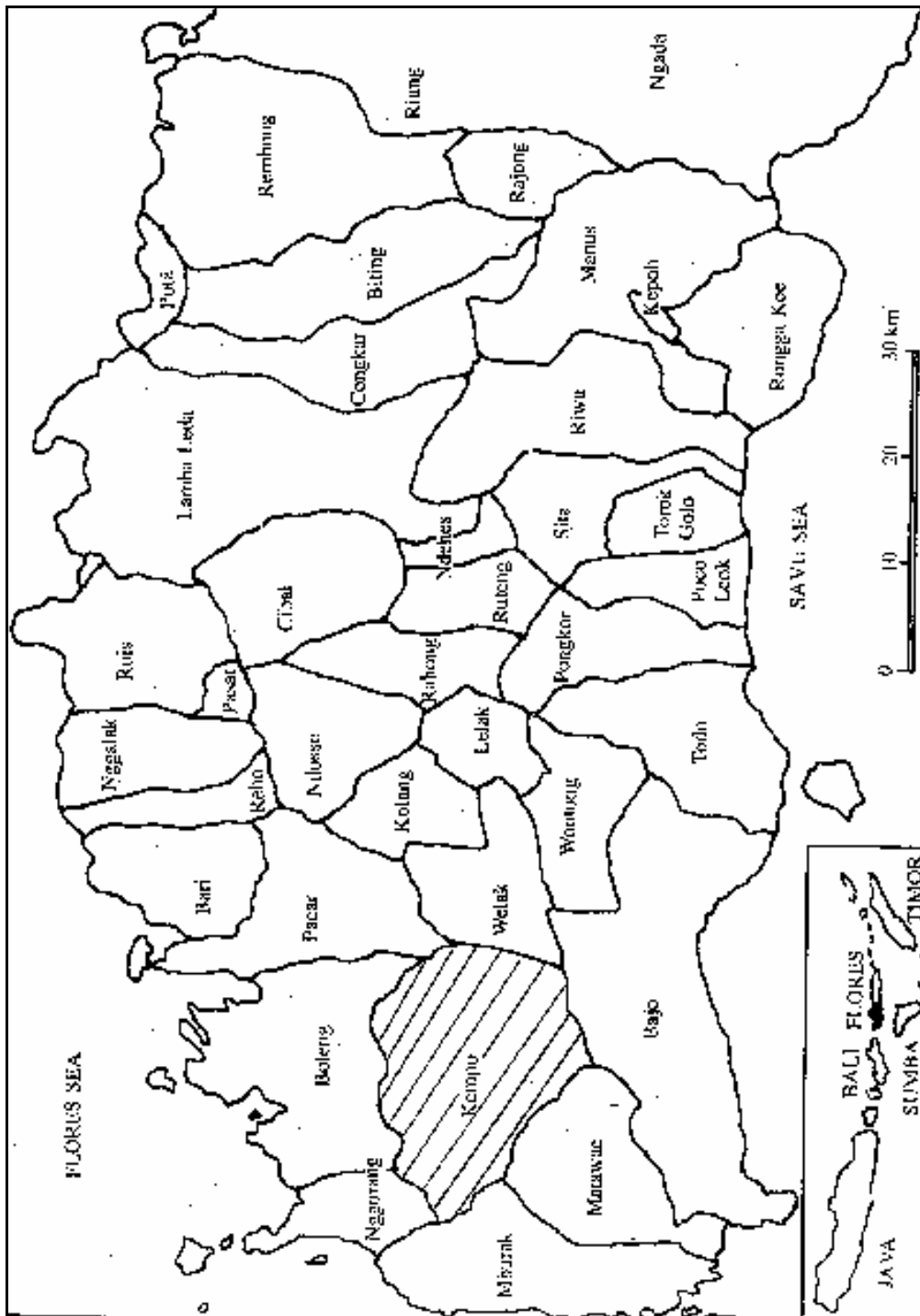


Abbildung 3: Karte *dalu*-Einteilung des Manggarai-Gebiets (Erb 1999; abgeändert).

3 Die katholische Mission auf Flores

Flores blickt auf eine lange Missionsgeschichte zurück: Im 16. Jahrhundert kamen Dominikanermönche, im 19. Jahrhundert Jesuiten und schliesslich übernahm im 20. Jahrhundert die “Societas Verbi Divini” (SVD) die Missionstätigkeit auf der Blumeninsel. Neben einigen muslimischen Gemeinschaften – die, abgesehen von wenigen Ausnahmen, hauptsächlich an den Küsten siedelten – gilt die Mehrheit der Florinesen als katholisch. Im folgenden Kapitel soll die Missionsgeschichte der Insel skizziert werden.¹⁷ Im Fokus steht erstens die intensive Zusammenarbeit zwischen den verschiedenen Missionsgemeinschaften und der Kolonialregierung sowie später dem Indonesischen Staat. Zweitens wirft die Betrachtung der Christianisierung von Flores Licht auf das Konkurrenzverhältnis, das zwischen den beiden Schriftreligionen – Katholizismus und Islam – seit jeher bestanden hat.

3.1 Die Dominikanermission (1561-1621)

Die portugiesischen Gewürzschiffe, die durch den Handel mit weissem Sandelholz in die Region gekommen sind, brachten im 16. Jahrhundert die ersten Dominikanermönche nach Ostindonesien (Kohl 1998: 20-24). Auf Flores entstanden die ersten kleinen christlichen Gemeinschaften an der Ostküste, in den Gebieten Sikka und Larantuka (Prior 1988: 8). Kohl (1998: 25) erwähnt die gezielte Gründung von Missionsstationen durch die Portugiesen. Jene sollten dazu beitragen, die einheimische Bevölkerung enger an die Handelsstationen zu binden, sodass im Kriegsfall gegen die muslimischen Konkurrenten mit deren Unterstützung gerechnet werden konnte. Das folgende Zitat illustriert, dass sich die Dominikanermission in erster Linie darauf konzentrierte, möglichst viele Menschen zu taufen, nicht nur um neue Christen, sondern auch um neue Untertanen für die portugiesische Krone zu gewinnen.

The Padroado concordat between papacy and crown in effect meant that for a Florinese to become a Christian entailed being assimilated into the Portugese nation, or at the very least being on their side in any conflict. As Portugese influence declined on the island, the government in Lisbon insisted upon keeping the rights formerly granted her by the Holy See. No other missionary society could enter the area. (Prior 1988: 9)

Die Missionsstrategien der Dominikaner waren nicht darauf ausgerichtet, den Leuten christliche Inhalte und Glaubenslehren zu vermitteln oder den Aufbau von lokalen katholischen Institutionen voranzutreiben. So hinterliessen sie in Flores weder eine Bibel, noch irgendein Ministerium zur Ausführung von Sakramenten. Es wurden weder einheimische Priester ordiniert noch Bischöfe geweiht (Prior 1988: 10-11).

Im Jahre 1641 eroberten die Holländer Malakka, die wichtigste Handelsstadt in Südostasien zu jener Zeit. Die Portugiesen mussten mit Ausnahme von Osttimor sämtliche Territorien an

¹⁷ Die Informationen dieses Kapitels basieren weitgehend auf meiner Seminararbeit “Missionsstrategien auf Flores” (Zurschmitt 2003).

die Holländer abtreten. Die meisten Missionare wurden gezwungen Flores zu verlassen und die Missionstätigkeit verfiel (Prior 1988: 6-12). Im Jahre 1754 waren auf Timor und Flores noch zehn katholische Priester tätig, im Jahre 1818 nur noch drei. In Larantuka im Osten von Flores überlebte das Christentum mit Hilfe einer Laienbruderschaft (Confreria da Renha Rosari), die im 17. Jahrhundert von portugiesischen Einwanderern aus Malakka gegründet worden war (Kohl 1998: 31).

3.2 Die Jesuitenmission (1859-1917)

Als die katholische Mission in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts unter den Holländern¹⁸ ihre Arbeit wieder aufnahm, wurden in Larantuka und im Gebiet von Sikka nur noch 9000 Personen gefunden, die sich zum Katholizismus bekannten (Piskaty 1964: 49). Im Jahre 1859 übernahmen die Jesuiten die Missionsarbeit auf Flores. In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts wurde die katholische Mission kaum von staatlicher Seite her unterstützt, vermutlich weil die holländische Kolonialregierung ein Konkurrieren der christlichen Konfessionen verhindern und die muslimische Mehrheitsbevölkerung im Land nicht verärgern wollte. Den Missionaren konnte die Zulassung in Indonesien verweigert werden, falls sie durch ihre Tätigkeit in den betreffenden Gebieten die Ruhe und Ordnung gefährdeten. In Flores jedoch, wo nachweislich der Katholizismus durch die Dominikanermission bereits seit Jahrhunderten verwurzelt war, durften die Jesuiten die Missionsarbeit ungestört weiterführen. Die einzige Konkurrenz mit der sich die katholischen Missionare konfrontiert sahen, stellte der Islam dar, der insbesondere an der Südküste von Flores Anhänger hatte (Kohl 1988: 48; Dietrich 1989: 216).

Die Jesuiten führten darauf eine intensive Taufkampagne durch und versuchten erstmals, die Bevölkerung des angrenzenden Lio-Gebiets in Zentralflores zu evangelisieren. Prior (1988: 18-20) beschreibt, dass die massive Taufkampagne im Lio-Gebiet nur auf den ersten Blick eine Strategie mit grosser Breitenwirkung war. Die getauften Kinder lebten in isolierten Siedlungen und Dörfern ohne religiöse Ausbildung und in einem nicht-christlichen Umfeld. Anders sah die Lage in den Missionszentren im Maumere- und Larantuka-Gebiet aus, wo sich die Missionare in erster Linie an die Kinder von einflussreichen Personen wandten, in der Hoffnung, diese seien Garanten für die Etablierung des Katholizismus in der Zukunft. Obwohl die Jesuiten noch keine offizielle Genehmigung für den Aufbau von Schulen besaßen, gründeten sie in den Zentren die ersten Elementarschulen (Prior 1988: 19).

Die Gründung von Schulen, der Bau von Kirchen und medizinischen Einrichtungen in den Zentren haben dazu geführt, dass die christliche Gemeinde ständig anwuchs. Die effiziente Organisation erforderte bald ein grösseres Potential an missionarischer Arbeitskraft, welche in

¹⁸ Der Vertrag von Lissabon, der im Jahre 1859 zwischen Holland und Portugal bezüglich der Abtretung des Solor-Alor-Archipels abgeschlossen wurde, enthielt eine Gewährungsklausel. Die holländische Kolonialregierung wurde verpflichtet, der in den betreffenden Gebieten lebenden katholischen Bevölkerung Freiheit bei der Ausübung ihrer Religion zu gewähren (Kohl 1988: 48).

Flores fehlte und von Rom aus nicht bewilligt wurde. Diese personellen Probleme machten die Weiterarbeit auf der Insel unmöglich, weshalb der Jesuitenorden sich gezwungen sah, die Missionstätigkeit aufzugeben. Die Jesuiten hinterliessen in Ostflores insgesamt 30 000 getaufte Christen (Kohl 1998: 49).

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass die Jesuiten ihre grössten Erfolge in den beiden bereits christianisierten Regionen in Ostflores (Larantuka und Maumere) erzielten, wo sie sich durch eine gezielte Organisation etablieren und gegen den "feindlichen" Islam behaupten konnten. Die Christianisierung beschränkte sich jedoch lediglich auf rund einen Viertel der Insel, und die Regionen in Westflores wurden bis dahin weder von der kolonialen noch der christlichen Expansion berührt. Einerseits war es den Jesuiten aufgrund ihres Personalman- gels gar nicht möglich, weitere Gebiete auf Flores zu evangelisieren. Andererseits muss dieser Sachverhalt auch im Kontext der kolonialen Situation betrachtet werden. So war die Region für die Kolonialmacht topographisch schwer zugänglich und wirtschaftlich unattraktiv.

3.3 Die Steyler-Mission (SVD)

3.3.1 Die Steyler-Mission im kolonialen Flores (1914-1945)

Die Ankunft der Steyler-Mission¹⁹ im Jahre 1914 markierte eine neue Ära in der Missionsge- schichte von Flores. Es wurde ein neues Hauptquartier in Ende aufgebaut, wo sich auch das administrative Zentrum der holländischen Kolonialmacht befand. Die Steyler-Mission erklär- te es zu ihrem Ziel, die gesamte Insel systematisch zu christianisieren und errichtete zwei neue Zentren in Bajawa, der Ngada- und in Ruteng, der Manggarai-Region. Die Expansion in den Westen der Insel wurde dieses Mal aktiv von den Holländern unterstützt (Prior 1988: 21). Dietrich (1989: 232-233) stellt die These auf, dass der Versuch einer Eindämmung des Islam als Hauptgrund für diese Zusammenarbeit angesehen werden kann.

Da die Neutralität der Regierung in Konfessionsfragen in dem Islam-Problem begründet war, boten christliche Politiker und Missionen eine andere Lösung für das Islam-Problem an: Nicht Neutralität war der richtige Weg, sondern das Eingrenzen und Zurückdrängen des Islam durch eine rasche Christianisierung. (...) Hinsichtlich des politischen Arguments der Eindämmung des Islam durch Christianisierung wurde von der Regierung zwischen Java und den anderen Gebie- ten der Ausseninseln unterschieden. Während man auf Java und den anderen muslimischen Ge- bieten eher zur Vorsicht neigte, ging es in den nicht-muslimischen Gebieten darum, die Aus- breitung des Islam zu verhindern, um über das Mittel der Christianisierung die Bevölkerung an die Niederlande zu binden. (Dietrich 1989: 218-19)

Die muslimischen Zentren auf Flores, die bereits seit dem 16. und 17. Jahrhundert bestanden, befanden sich in Ende und an anderen Küstengebieten. Die muslimische Bevölkerung setzte

¹⁹ Die Mission der "Societas Verbi Divini" wurde im Jahre 1875 von Arnold Janssen in der nieder- ländischen Stadt Steyl gegründet und 1901 päpstlich abgeseget (Kohl 1998: 49).

sich insbesondere aus eingewanderten Buginesen, Bimanesen und Butonesen zusammen und nur wenige Florinesen konvertierten zum Islam. Im Gegensatz zu anderen Regionen in Indonesien wie Java und Sumatra, wo es muslimische Widerstandsbewegungen gegen die Kolonialregierung gab, erwies sich der Islam in Flores für die Verwaltung als unproblematisch. Abgesehen von der Umgebung in Ende galt die muslimische Bevölkerung als "nicht-fanatisch" und zählte zu den "ungefährlichen" Muslimen. Trotzdem fürchteten Kolonialregierung und Mission die Muslime könnten ihren Einfluss ausweiten und weiter ins Inselinnere vordringen. Die Kolonialverwaltung machte die Mission explizit auf die von den Küstenregionen ausgehende "drohende Islamgefahr" aufmerksam und drängte dementsprechend auf eine rasche Christianisierung des westlichen Teils der Insel (Dietrich 1989: 228-232).

Die Kolonialregierung übertrug damals der Steyler-Mission das Monopol für das Schulwesen der gesamten Insel, wodurch erstens die Christianisierung erleichtert wurde, und zweitens sie sich nicht selbst um dessen Errichtung kümmern musste. Dieser Rechtszuspruch der Holländer erlaubte es der Steyler-Mission, ihre Missionierung fortzusetzen und eine vorher nie da gewesene Breitenwirkung zu erzielen (Dietrich 1989: 243). Piskaty (1964: 148) erwähnt in diesem Zusammenhang, dass die Christianisierung und der Aufbau des örtlichen Schulwesens in Westflores seit den zwanziger Jahren Hand in Hand gingen. Auch Dietrich (1989: 249) macht auf den missionarischen Charakter der Schulen in Flores aufmerksam. Die Lehrer wurden auf Internatsschulen ausgebildet und standen während ihrer Berufstätigkeit stets unter der Aufsicht der Missionare. Aus den Absolventen der Missionsschulen rekrutierten sich auch die zahlreichen Religionslehrer (*guru agama*), die als "Schlüsselevangelisten" den katholischen Glauben in den kleinen Dörfern im Inselinnern zu verbreiten halfen.

These (*guru agama*) are the unsung heroes, the unpaid village missionaries, who converted Flores within the span of half a century. This method succeeded. Flores is now 90 % Catholic. (Prior 1988: 24)

Prior (1988: 24-25) kritisiert die frühen Missionsstrategien der Steyler-Mission und macht auf allgemeine Probleme und Grenzen ihres Erfolgs aufmerksam. Da vorwiegend Kinder evangelisiert wurden, habe man sich an den Teil der Bevölkerung mit dem geringsten sozialen Einfluss gewandt. Die Taufe und katholische Erziehung in der Schule auf der einen, die Abhängigkeit von den Eltern sowie die Prägung und Erziehung durch die lokale religiöse Tradition auf der anderen Seite, hätten Spannungen ausgelöst, denen die Mission zu diesem Zeitpunkt nicht gerecht zu werden versuchte. Obwohl die Kirche in der ersten Missionszeit nicht auf autochthone Religionskonzepte einzugehen vermochte und diese als "primitiv" und "heidnisch" geltenden Anschauungen und Handlungen auszumerzen versuchte, sei es erstaunlich, dass sie in Flores einen solchen Erfolg verzeichnen konnte.

When the missionaries came, Flores already had its own cosmic and social system, complete with ritual and law. The Church attempted systematically to replace the customs and laws of the local people, their *adat*, with the ritual and law of the Church. This effort to replace one *adat* with another brought the Church into constant and evitable conflict with the *adat* leaders. (Prior 1988: 25)

Kohl (1998: 50-51) sieht den Erfolg der Steyler-Mission in Flores insbesondere in ihrer raschen Institutionalisierungsfähigkeit begründet. Im Jahre 1937 wurde das erste Priesterseminar gegründet, wo zu Beginn der 40er Jahre die ersten einheimischen Priester ordiniert wurden.²⁰ Neben zahlreichen Schulen gründete die Mission eine Handwerkerschule und eine Druckerei. Auch das lokale Gesundheitswesen ist bis heute ein wichtiges Betätigungsfeld der Katholischen Kirche. Mit Erfolg errichteten sie Gesundheitsstationen, wo die Bevölkerung ambulant versorgt werden konnte. Die Mission organisierte ebenfalls das Transportwesen, den Strassenbau sowie die Wasserversorgung. Kohl (1998: 51-52) behauptet daher wohl zu recht, dass keine andere Institution für das Bildungs- und Gesundheitswesen sowie die ökonomische Entwicklung der Insel mehr geleistet habe als die Katholische Kirche.

Einen weiteren Grund für die effektive und rasche Christianisierung von Flores liegt laut Molnar (1997: 397) und Kohl (1998: 49) im anthropologischen Interesse, das für den Orden charakteristisch ist.²¹ Viele Missionare setzten sich nicht nur die Evangelisierung der Einheimischen als Ziel, sondern widmeten sich bereits in der ersten Missionsphase intensiv der systematischen Erforschung der lokalen Lebensformen, Sprachen und religiösen Anschauungen. Einige von ihnen erwarben sich damit bleibende Verdienste und leisteten ethnologische Pionierarbeit in der Region. Paul Arndt – der berühmteste unter den ethnographisch arbeitenden Missionaren in Flores – hat unzählige Abhandlungen über religiöse, sozialstrukturelle und linguistische Konzepte bei den Ngada in Zentralflores geschrieben, die zu den wichtigsten frühen Quellen der Region zählen.

Durch die eingehende Beschäftigung mit der Lokalkultur fiel es den Steyler-Missionaren leichter, lokale religiöse Kategorien zu erfassen und ins christliche Schema zu integrieren, insofern diese keinen Gegensatz dazu bildeten. So übersetzten sie z.B. die Bibel in die Lokalsprachen.

3.3.2 Die Steyler-Mission im Aktionsfeld der Religionspolitik nach der Unabhängigkeit

Die Katholische Kirche in Flores arbeitete bis zum Ende der Kolonialzeit (1945) eng mit den holländischen Kolonialherren zusammen. Auch ihre Befürchtungen einer repressiven Politik seitens der neuen Regierung in Jakarta blieben unbegründet. Die neue Führung zeigte sich der

²⁰ Als die Japaner während des Zweiten Weltkriegs Indonesien besetzten, wurden die Missionare in Sulawesi interniert. Dieser enorme Personalmangel führte dazu, dass 1941 die ersten einheimischen Priester ordiniert wurden (Prior 1988: 22). Am 17. August 1945 erklärten Sukarno und Hatta die Unabhängigkeit Indonesiens. Die Missionare kehrten im Dezember desselben Jahres aus ihrer Gefangenschaft nach Flores zurück, wo sie sich dem Wiederaufbau der zerstörten Infrastruktur widmeten (Piskaty 1963: 65-66).

²¹ Der Linguist und Ethnologe Pater Wilhelm Schmidt (1868-1954), der Begründer der Wiener Kulturkreisschule und der wissenschaftlichen Fachzeitschrift *Anthropos*, gehörte zu den einflussreichsten Ordensmitgliedern der Steyler Mission (Molnar 1997: 397). Ihm verdankt der Orden seine anthropologische Tradition und laut Kohl (1998: 49) auch eine besondere Toleranz gegenüber den einheimischen Glaubensvorstellungen.

Kirche gegenüber liberal und unterstützte die Missionstätigkeit auf Flores. Der Grund dafür findet sich in der indonesischen Religionspolitik nach der Unabhängigkeit. Die als "rückständig" und "animistisch" betrachteten Lokalreligionen sollten durch Missionierung – gleichgültig durch welche der fünf "Universalreligionen" – verdrängt werden. Diese Aufgabe wurde von einem eigens dafür gegründeten Religionsministerium koordiniert, von dem auch die katholische Kirche profitierte. Ausserdem war die wirtschaftlich marginale Stellung der Insel sowohl für die Kolonialregierung wie auch für den Indonesischen Staat stets ein Kriterium, weshalb auf die Hilfe der Kirche nicht verzichtet werden konnte (Kohl 1998: 54-55).

Unter dem ersten Staatspräsidenten Sukarno stieg die Anzahl der kommunistischen Anhänger im ganzen Land massiv an und drohte auch eine Gefahr für die Katholische Kirche zu werden. Als im Jahre 1965 durch den Militärputsch von Suharto die Machtübernahme des Militärs erfolgte, kam es im ganzen Land zu starken Widerständen gegen den Kommunismus. Diese politischen Entwicklungen führten dazu, dass die grossen Religionsgemeinschaften eine intensive staatliche Unterstützung erfuhren, wovon die Katholische Kirche erneut profitieren konnte. Die indonesische Religionspolitik änderte sich erst wieder Mitte der 70er Jahre, als sich der islamische Fundamentalismus in Indonesien bemerkbar machte. Die muslimische Mehrheitsgesellschaft forderte die Errichtung eines islamischen Staatswesens, was die Indonesische Regierung zu verhindern versuchte, indem sie die Existenz der christlichen und anderen religiösen Minderheiten betonte. So diente der Regierung auch das katholische Flores als Beweis für den "multireligiösen Charakter des Landes" (Kohl 1998: 56-57).

Ansonsten änderte sich an der zentralen Stellung der Kirche auf Flores auch unter der Politik Suhartos nicht viel. Das Schul- und Gesundheitswesen blieb weiterhin ein Monopol der Mission, und bis in die 80er Jahre blieb sie auch die einzige Organisation auf Flores, die sich im Bereich der Entwicklungshilfe engagierte (Kohl 1998: 57-58).

Alle Missionsgemeinschaften auf Flores haben mit den jeweiligen Regierungen zusammengearbeitet. Sie und die zuständigen Verwaltungen haben sich gegenseitig für ihre jeweiligen Zielsetzungen auszunutzen gewusst. Die Insel war für die Katholische Mission stets von ganz besonderem Interesse, da sie, mit Ausnahme von Timor, im überwiegend muslimischen Indonesien nur dieses Missionsgebiet besass. Die holländische Kolonialverwaltung und später die Indonesische Regierung verfolgten im Zusammenhang mit der Missionierung der Insel vor allem zwei Absichten: Einerseits konnte die Mission dort ein Gegengewicht zur muslimischen Bevölkerung schaffen. Andererseits waren die Aufbauarbeiten der Mission für die verschiedenen Regierungen attraktiv, weil sie eine enorme Senkung der Kosten mit sich brachten. Oder mit den Worten Dietrichs (1989: 269) ausgedrückt: „mit jeweils eigener Zielsetzung bot eine Situation, wie die auf Flores, die besten Voraussetzungen für ein Zweckbündnis zwischen Mission und Regierung.“

4 Das Dorf – *kampung* Genggo

4.1 Geographische Situierung

Das *kampung*²² Genggo – von Auswärtigen und gelegentlich auch von Dorfbewohnern Werang²³ genannt – liegt dreizehn Kilometer entfernt vom so genannten Trans-Flores-Highway, der Hauptstrasse, welche die Insel Flores von Osten nach Westen durchzieht. In Bambor, das sich auf der Strecke zwischen Labuhan Bajo (ca. 30 Kilometer entfernt) und Ruteng (ca. 90 Kilometer entfernt) befindet, verlässt der Bus von Werang die geteerte Hauptstrasse und benötigt ungefähr eine Stunde für die letzten Kilometer, je nach Anzahl der ständig aus- bzw. zusteigenden Passagiere. Die eher schmale Naturstrasse nach Werang ist staubig, steinig und von tiefen Löchern und Gräben durchsetzt. In der Regenzeit ist die Strasse oftmals nicht passierbar. Auf den letzten paar hundert Metern schlängelt sich der Bus haarnadelkurvig einen steilen Abhang hinunter bis er schliesslich eine Ebene – eingekesselt von bewaldeten Hügeln aus vulkanischem Gestein – erreicht. Dort befindet sich das *kampung* Genggo. Die Ebene liegt ca. 300 Meter über dem Meeresspiegel. Klimatisch unterscheidet sich die Gegend sowohl von der heissen Küstenregion in Labuhan Bajo als auch vom kühlen Bergklima der Zentralmanggarai. Das Klima in Werang sei wie die Menschen gemässigt (*sedang-sedang*) oder gemischt (*campur*), hörte ich häufig im Dorf. Sie sehen sich weder als Bergler (*orang dari atas*) noch als Küstenbewohner (*orang pinggir pantai*).

In den heissen Monaten der Trockenzeit kann es abends sehr kühl werden. Das ständige Kommentieren der täglichen Temperaturschwankungen als kalt (*dingin*) bzw. heiss (*panas*) und die Bezeichnung *musim flu* (Jahreszeit der Erkältungen) deuten darauf hin, dass die Trockenzeit als gemischtes (*campur*) Klima erfahren wird. Die Regenzeit (November bis März) hingegen wird als gemässigt (*sedang-sedang*) angesehen. In dieser Zeit kommen kaum Temperaturschwankungen vor.

²² Das indonesische Wort *kampung* bedeutet Dorf oder Stadtviertel. Das ursprünglich aus dem Javanischen stammende Wort *desa* bezieht sich auf eine administrative Dorfeinheit, während *kampung* entweder eine Unterebene der *desa*, ein *dusun*, ein Stadtviertel oder eine von Regierungsstrukturen unabhängige Bezeichnung für eine Siedlung ist. In der vorliegenden Arbeit verwende ich den Begriff *kampung* Genggo gleich bedeutend mit Dorf, da sich mein Forschungs-sample vor allem auf das *kampung* Genggo bezieht und nicht mit der *desa*-Struktur der Regierung korrespondiert.

²³ Werang ist keine eindeutige Orts- oder Territoriumsbezeichnung. Die Verwendung des Begriffes ist situativ. Ursprünglich stand Werang als Name für die zweite Siedlung des Djindeng-Clans, welche auf der gegenüberliegenden Seite des Flusses *waé racang* gestanden hat. Werang wird sowohl von Dorfbewohnern als auch von Leuten ausserhalb der Region oft als Bezeichnung für das Gebiet, welches die *desa* Golo Ndaring und Golo Mbu umfasst, verwendet und als *wilayah* (Gebiet, Gegend) Werang verstanden. So ist beispielsweise der Bus mit Werang angeschrieben und auf vielen Landkarten findet man lediglich die Bezeichnung Werang und nicht die *desa* Namen Golo Mbu oder Golo Ndaring. Häufig wird Werang auch als Synonym für das *kampung* Genggo verwendet.

Der Boden in der Gegend von Werang ist sehr fruchtbar. Es wächst eine reiche Artenvielfalt von Bäumen und Pflanzen. Die Wasserknappheit und mangelnden Bewässerungsmöglichkeiten verhindern aber häufig, dass die Fruchtbarkeit des Bodens ausgeschöpft werden kann.

4.2 Adat-Struktur und Regierungsstruktur

In den 50er Jahren führte die Indonesische Regierung ein einheitliches Dorfadministrations-system für ganz Indonesien ein, im Zuge dessen die *kampung*-Struktur neu geordnet und Siedlungen zu einer *desa* zusammengefasst wurden. Die administrative Umstrukturierung der indonesischen Zentralverwaltung in den Jahren 1968/69 hatte keine Auswirkungen auf die *desa*, die kleinste Verwaltungseinheit (Wackers 1997: 34). Diese neue Grenzziehung von Dörfern und Dorfterritorien durch die Regierung konvergierte nicht überall mit den indigenen Rechtsstrukturen und Territoriumsanteilen der *adat*-Gemeinschaften (Prior 2003: 6).²⁴ Im *kampung* Genggo ist dies nicht anders. Die Siedlung liegt verwaltungstechnisch im *kecamatan* Sano Nggoang des *kabupaten Manggarai Barat*²⁵ (Westmanggarai). Das *kampung* Genggo ist das grösste der drei *dusun*, welche gemeinsam die *desa Golo Mbu* bilden.²⁶ Nach Angaben des amtierenden *kepala desa* (Dorfbürgermeister) ist die *desa Golo Mbu* seit dem Jahre 1992 ein eigenes Dorf. Das Territorium gehörte bis 1989 zur *desa Golo Ndaring*. Im Jahre 1996 wurde die *desa Golo Mbu* zum Hauptort des *kecamatan* Sano Nggoang ernannt, was zu gravierenden Veränderungen im Zentrum der *desa* – dem *kampung* Genggo – führte.²⁷

Aus der Sicht der indigenen *adat*-Struktur entspricht die Einteilung in die *desa Golo Mbu* und die *desa Golo Ndaring* nicht der Reichweite der Macht des lokalen *tua golo* (ritueller Dorfvorsteher). So bilden zwei weitere Siedlungen (*dusun*) der *desa Golo Ndaring* gemeinsam mit der *desa Golo Mbu* eine *golo*²⁸ und gehören rituell in den Einflussbereich des einen *tua golo*, während die anderen Siedlungen der *desa Golo Ndaring* einem eigenen *tua golo* unterstehen. Diese Überlappung von Regierungs- und *adat*-Struktur führt oft zu Unklarheiten. Die Leute sind sich nicht einig, ob es einen oder zwei *tua golo* der Region gibt. Es scheint jedoch, dass die neue Einteilung der Dorfterritorien durch die Regierung im Alltag eher eine untergeordnete Rolle spielt. Viele sagen – vor allem gegenüber Leuten aus anderen Regionen –, dass sie aus Werang seien und erwähnen keine *desa*- oder *kampung*-Namen. Abgesehen vom alljähr-

²⁴ Der SVD Missionar Prior (2003) wirft in seinem Artikel „*The Church and Land Disputes Sobering Thoughts from Flores*“ einen kritischen Blick auf den Staat, aber auch auf die Rolle, welche die Kirche in den seit 1998 zunehmenden Landkonflikten auf der Blumeninsel spielt.

²⁵ Der Distrikt Manggarai wurde am 15.12.2003 in einen östlichen oder zentralen (*kabupaten Manggarai*) und einen westlichen Distrikt (*kabupaten Manggarai Barat*) geteilt.

²⁶ Meine Forschungsdaten konzentrieren sich insbesondere auf das *kampung* Genggo und nicht auf die gesamte *desa Golo Mbu*, d.h. die beiden anderen *kampung* (*dusun*) Golo Wol und Watu Wulang sind nicht explizit Gegenstand der vorliegenden Arbeit.

²⁷ Diese Veränderungen werden im Kapitel 7 ausführlich erläutert.

²⁸ Ein Hügel mittlerer Grösse, manchmal auch ein Berg, wird auf Manggarai *golo* genannt. Gleichzeitig steht das Wort ebenfalls als Synonym für Dorf (*kampung* oder *desa*) (Verheijen 1967: 144).

lich stattfindenden Fussball- und Volleyballturnier anlässlich des Indonesischen Nationalfeiertages, an dem sämtliche *desa* des *kecamatan* Sano Nggoang gegeneinander spielen und Teamgeist mit Dorfgeist übereinstimmen, schätzen die Bewohner der beiden *desa* die Trennung in eine *desa* Golo Mbu und eine *desa* Golo Ndaring als etwas Künstliches ein, womit sie sich nicht wirklich identifizieren können.

4.3 Demographische Betrachtung

Der Subdistrikt (*kecamatan*) Sano Nggoang umfasst 24 Dörfer (*desa*). Die *desa* Golo Mbu mit dem Zentrum *kampung* Genggo ist der Hauptort des Bezirkes. Die demographischen Zahlen zeigen geschlechts- und religionspezifische Häufigkeiten auf der Ebene des *kecamatan*, der *desa* Golo Mbu und des *kampung* Genggo.

Kecamatan Sano Nggoang²⁹

Gesamtbevölkerung im <i>kecamatan</i> :	22246
Frauen:	11 307
Männer:	10 939
KK ³⁰	4 723
Religion	
Katholiken:	16929
Muslime:	5062
Protestanten:	5
Hindu:	3

Desa Golo Mbu³¹

Gesamtbevölkerung in Golo Mbu:	1418
Frauen:	715
Männer:	713
KK:	299

²⁹ Quelle: Bevölkerungsstatistik des *kecamatan* (*laporan kependudukan kecamatan*) vom Monat Mai 2004.

³⁰ KK steht für *kepala keluarga* und bezeichnet die Anzahl der Familienvorsteher.

³¹ Quelle: Bevölkerungsstatistik der *desa* (*laporan kependudukan desa*) vom Monat Mai 2004.

Religion	Katholiken:	1213
	Muslime:	200
	Protestanten:	2
	Hindu:	3

Dusun/kampung Genggo³²

Gesamtbevölkerung in Genggo:	956
Frauen:	484
Männer:	472
KK:	214

Religion	Muslime:	107	Katholiken:	849
	Frauen:	46	Frauen:	438
	Männer:	61	Männer:	411
	Protestanten:	2	Hindu:	3
	Frauen:	1	Frauen:	2
	Männer:	1	Männer:	1

Die muslimische Bevölkerung ist sowohl im *kecamatan* mit einem Bevölkerungsanteil von 23 %³³ wie auch auf der *desa*- mit 14 % und der *kampung*-Ebene mit 11 % Anteil an der Gesamtbevölkerung eine klare Minderheit gegenüber der katholischen Bevölkerung. Die beiden Familien mit protestantischer bzw. hinduistischer Religionszugehörigkeit leben ebenfalls im *kampung* Genggo und sind als Regierungsbeamte tätig. In der vorliegenden Arbeit werde ich die beiden Gruppen aufgrund ihres extremen Minderheitsstatus vernachlässigen.

Das Minderheits- bzw. Mehrheitsverhältnis zwischen Muslimen und Katholiken hat fundamentale Konsequenzen für das Zusammenleben der beiden Gruppen, was im weiteren Verlauf der Darstellung zum Ausdruck kommen soll. Vorerst werde ich die grobe Einteilung in einen muslimischen und katholischen Bevölkerungsanteil nicht weiter differenzieren. An dieser

³² Quelle: Bevölkerungsstatistik des *dusun* erhalten vom *kepala desa* (Dorfbürgermeister) am 31.07.04.

³³ Die Prozentzahlen mit Dezimalstellen wurden jeweils auf die nächste volle Einheit auf- bzw. abgerundet.

Stelle soll einzig darauf hingewiesen werden, dass sich im *kampung* Genggo die beiden religiösen Gruppen hauptsächlich aus Manggaraiern und Leuten von anderen Regionen in Flores zusammensetzen. Mir sind nur drei Fälle von Leuten bekannt, die in Genggo wohnhaft sind und aus anderen Teilen Indonesiens stammen.

4.4 Ökonomische Grundlage

4.4.1 Subsistenz und Cashcrops

Wie in anderen Regionen von Flores brachten auch im *kampung* Genggo die Umstellung von der traditionellen Subsistenzwirtschaft zu einer marktorientierten Produktion tiefgreifende Veränderungen mit sich. Der Übergang vom Brandrodungsfeldbau zum semi-permanenten oder permanenten Feldbau führte zu einer Steigerung der Ernteerträge.³⁴ Seither kann zwei- bis dreimal pro Jahr Reis geerntet werden. Der Verkauf von Nahrungsprodukten und anderen Gütern auf lokalen Märkten sowie an Zwischenhändler stellt für die Bevölkerung oftmals die einzige Möglichkeit dar, um an Bargeld zu kommen (Wackers 1997: 25).

Im *kampung* Genggo lebt die Mehrheit der Bevölkerung von der Landwirtschaft. Die meisten Leute bewirtschaften Nass- (*sawah*) und Trockenreisfelder (*ladang*). Abgesehen von Reis werden Mais, Süsskartoffeln und Gemüse angepflanzt. Ein Grossteil der Familien vermag ihre Subsistenz mit diesen Produkten zu sichern, d.h. im Normalfall müssen diese nicht dazu gekauft werden. Bargeld erwirtschaften die Leute mit dem Verkauf von Cashcrops wie Candelnuts (*kemiri*, *Aleurites moluccana*), Kaffee, Vanille, Gewürznelken und Kakaobohnen.

Laut Angaben einiger Bauern werden im *kampung* Genggo seit gut 20 Jahren intensiv Cashcrops angebaut. Die wichtigste Cashcropquelle sind Kerzennüsse (*kemiri*, *Aleurites moluccana*)³⁵. Die Regierung hat den Bauern vorgeschlagen *kemiri* anzubauen, weil sich das Klima in der Gegend sehr gut dafür eignet. Anfangs haben sie sich dagegen gewehrt, seitdem sie aber Abnehmer haben, pflanzen alle Bauern in Genggo *kemiri*-Bäume an. Die Nahrungsprodukte werden von lokalen Händlern gekauft und nach Ruteng – der Hauptstadt der Manggarai – transportiert, von wo aus sie weiterverkauft werden. In Flores gibt es keine Fabriken zur Verarbeitung landwirtschaftlicher Rohstoffe. Die Ernte werde direkt nach Java oder auch ins Ausland gebracht, bestätigten einige Bauern des Dorfes.

Der Anbau von Cashcrops – insbesondere das Bepflanzen der Felder und Gärten mit Baumplantagen – hat erheblich dazubeigetragen, dass die traditionelle Anbauweise – das *lingko*-System – im *kampung* Genggo aufgegeben wurde. Im gesamten Dorfterritorium sieht man nur noch wenige Überbleibsel der *lingko*, der riesigen spinnennetzförmigen Felder, die kollektiv bewirtschaftet wurden. Die von Erb (1999: 101-149) beschriebene und für die Manggarai als

³⁴ Der Nassreisbau (*sawah*) wurde in der Manggarai in den 1920er und 30er Jahren, teilweise erst in den 60er Jahren eingeführt (Lebar 1972: 81; Erb 1991: 60).

³⁵ Eine Baumart mit ölhaltigen Nüssen.

typisch geltende Einheit *lingko*, Haus und Clan, existiert im Dorf nicht mehr. Das Verschwinden der traditionellen Anbauweise führte auch in Genggo – wie Erb (1991: 60) dies bei den Rembong in der Nordostmanggarai diagnostiziert – zur Eliminierung eines grossen Teils des traditionellen Rituallebens und somit zu einem tiefgreifenden sozio-kulturellen Wandel.

4.4.2 Berufsstatistik

In den Bevölkerungsstatistiken der *desa* Golo Mbu wie auch des *kampung* Genggo waren nur Angaben zu einzelnen Familien ausfindig zu machen. Die folgenden Zahlen beziehen sich deshalb auf die Kategorie *kepala keluarga*³⁶ (Familienvorstände) und sagen nichts über individuelle Berufstätigkeiten von einzelnen Familienmitgliedern – insbesondere von Frauen – aus.

Von den insgesamt 214 *kepala keluarga* gelten offiziell 72 % als Bauern (Muslime: 22 Familien; Katholiken: 132 Familien). 19 % der Bevölkerung in Genggo sind Regierungsbeamte³⁷, davon Muslime: 5 Familien; Katholiken: 34 Familien; Hindu: 1 Familie; Protestanten: 1 Familie. Weiter sind 2 % als Händler tätig, davon Muslime: 3 Familien; Katholiken: 2 Familien. Die restlichen 7 % werden in der Kategorie andere Berufstätigkeit (*jasa lain*) zusammengefasst. Die Familienvorsteher dieser Kategorie arbeiten entweder als Chauffeure oder Handwerker (Muslime: 4 Familien; Katholiken: 10 Familien).

Viele Bauernfamilien sind nebenbei im informellen Sektor tätig und verkaufen landwirtschaftliche Produkte sowie selbst gemachte Süssigkeiten als fliegende Händler auf dem Markt von Rekas und Werang oder betreiben an Markttagen ein *warung* (Essstand). Im *kampung* Genggo gibt es ausserdem 17 *kios*,³⁸ kleine Läden unterschiedlicher Grösse, in denen von Zigaretten über Zucker bis hin zu Medikamenten alles gekauft werden kann, was nicht selbst hergestellt wird. Von den 17 *kios* sind 3 im Besitz von muslimischen und 14 im Besitz von katholischen Familien. In der *desa*-Statistik wird unterschieden zwischen Unternehmen (*perusahaan*) und Nebenerwerb (*perusahaan samping*), wobei die *kios* zur zweiten Kategorie gezählt werden. In Genggo werden lediglich zwei Familien als Unternehmer bezeichnet. Beide besitzen je eines der einzigen zwei Privatfahrzeuge.³⁹

Der relativ hohe Anteil an Regierungsbeamten erklärt sich aus der Tatsache, dass das *kampung* Genggo – als Zentrum der *desa* Golo Mbu – der Bezirkshauptort des *kecamatan* Sano

³⁶ Ein Mann wird zum *kepala keluarga* (Familienvorsteher), sobald er verheiratet ist und Kinder hat.

³⁷ Lehrer, die an Regierungsschulen unterrichten, gelten im Gegensatz zu denjenigen, welche an Privatschulen unterrichten als Regierungsbeamte. Der Dorfpolizist wird ebenfalls zu den Regierungsbeamten gezählt.

³⁸ Laut Schröter (1998: 256) sind *kios* kleine Läden in den Dörfern, die von Dorfbewohnern geführt werden und ihre Kundschaft aus der Nachbarschaft und Umgebung beziehen.

³⁹ Insgesamt sind im *kampung* Genggo fünfzehn Fahrzeuge registriert, davon sind zwei in Privatbesitz, vier Fahrzeuge stehen für die öffentliche Nutzung zur Verfügung (zwei Busse, zwei *kol* – Lastwagen mit einem Holzaufbau für den Transport von Passagieren), die restlichen neun sind im Besitz der Regierung und werden von den Regierungsbeamten genutzt.

Nggoang ist. Lediglich 11 der 44 Regierungsbeamten stammen aus dem *kampung* Genggo. Alle anderen kommen aus anderen Teilen von Flores oder Indonesiens. Die Regierungsbeamten werden aufgrund ihres ökonomischen Status und vermutlich auch ihrer Herkunft in den Statistiken auf der *desa*- und *kampung*-Ebene sowie vor allem im Alltag von der übrigen Dorfbevölkerung nicht zur *masyarakat kampung* (Dorfbevölkerung) gerechnet.⁴⁰



Abbildung 4: Frauen arbeiten in einem Nassreisfeld (*sawah*) in Genggo.

5 Die Entstehung der Dorfgemeinschaft

Im folgenden Kapitel wird aufgezeigt, inwiefern die Entstehung des *kampung* Genggo einer Reihe von Veränderungs- und Modernisierungsprozessen zuzuordnen ist, die seit den 60er Jahren an verschiedenen Orten von Flores im Gange sind.⁴¹ Ausserdem soll die Beschreibung der Entstehungsgeschichte und des staatlichen Einflusses auf die Siedlungsstruktur des Dorfes einen ersten Einblick in die heterogene Zusammensetzung der Dorfbevölkerung geben. Es soll jedoch noch nicht darum gehen, bereits erwähnte Gruppen, mögliche Zugehörigkeiten oder kollektive Identitäten im Detail zu explizieren und miteinander in Beziehung zu setzen.

⁴⁰ Diese Abgrenzung wird im Kapitel zur Siedlungsstruktur nochmals aufgegriffen.

⁴¹ Vgl. dazu Hicks (1990: 43ff.), Erb (1991: 71ff.), Wackers (1997: 25ff.) sowie Prior (2003: 2ff.).

5.1 Das Verlassen der *béo*⁴² und die Gründung einer neuen *golo*⁴³

Das *kampung* Genggo sei eine “neue” (*baru*) Siedlung, welche erst “gestern” (*baru-baru kemarin*) bzw. in jüngster Zeit entstanden sei, wurde in Gesprächen immer wieder deutlich. Genggo wird von den Leuten im Dorf auch als “*kampung anak dari béo Djindeng*”, als Kind des “Ursprungsdorfes” des Djindeng-Clans bezeichnet. Tatsächlich hat sich die Dorfbevölkerung erst Ende der 60er Jahre zu formieren begonnen. Nur wenige Familien siedeln bereits seit den frühen 50er Jahren dort. Das *kampung* ist im manggaraischen Zeitverständnis erst “gestern” entstanden, weil seine Gründung nicht bis in die mythische Zeit zurückreicht. Es ist “ein Kind” eines Dorfes, weil es sich nicht auf einen eigenen Dorfgründer, einen eigenen Ahnen oder ein Ahnenpaar zurückführen lässt. Deshalb hat das Dorf nicht den Status einer *béo*, eines “Ursprungsdorfes”, sondern einer hierarchisch tiefer gestellten *golo*, eines rituell abhängigen Dorfes (Erb 1999: 156).

This hierarchy of relationship between the *béo* and the *golo* mirrors the age hierarchy that exists within the clan, within the lineage and within the family and points to the overriding importance of the idea of “origin” in Manggaraian thought. Those who are closest in time and space to the “origin” of life have more ritual authority than those who are further away. (...) In term of space this refers to a place where life first began, the place of origin of a particular clan, its origin village, and most importantly its origin house, with its drums that connect people to the ancestral world. (Erb 1999: 56-57, Hervorh. i. Orig.)

Erb (1999: 56-57) und Wackers (1997: 34-35; 59-60) erwähnen unterschiedliche Gründe, weswegen ein “Ursprungsdorf” verlassen wird. Einerseits können Kriege, Krankheiten, Epidemien und Feuersbrünste dazu führen, dass eine *béo* zurückgelassen wird. Andererseits führen strukturelle Zwänge, wie Landknappheit, Bevölkerungswachstum, eine isolierte Lage oder eine Kombination der genannten Faktoren zu einem Umzug in ein meist tiefer gelegenes Gebiet. Wackers (1997: 60) zitiert Howell (1991: 234) und behauptet, dass das Aufgeben eines “Ursprungsdorfes” nicht ohne Konsequenzen für die Bewohner sei. Das Verlassen des Ortes, wo die Vorfahren gelebt haben und begraben sind, führt zu einem Unterbruch des Kontaktes mit den Ahnen. Sie bezeichnet dies als einen “Bruch in der Dorfgeschichte” und somit “in der Linearität von mythischer Zeit und Gegenwart.”

Man muss wohl von einer Kombination von Gründen ausgehen, um zu erklären, warum die *béo* Djindeng verlassen und das neue *kampung* Genggo gegründet wurde. Die Alten des

⁴² Das manggaraische Wort *béo* wird von Verheijen (1970: 89) mit dem indonesischen Wort *kampung*, also Dorf oder Siedlung übersetzt. Erb (1999: 56; 156) bezeichnet eine *béo* als eine “origin village”. Ich werde entweder den Begriff *béo* benutzen oder in Anlehnung an Erb von “Ursprungsdörfern” sprechen.

⁴³ Eine *golo* ist eine später entstandene Siedlung, eine Art “Satellitendorf” der *béo*. Eine *golo* ist rituell von der *béo* abhängig und zeichnet sich allgemein durch das Fehlen eines *adat*-Hauses und anderer wichtiger Ritualplätze und Ritualgegenstände aus (Erb 1999: 56; 157).

Djindeng-Clans nennen in erster Linie Ereignisse aus ihrer Clangeschichte als Grund für das Verlassen der *béo*: der Krieg mit der Nachbar-*béo* Tado; ein erfolgter Tabubruch, der schliesslich Krankheit und den Tod vieler Dorfbewohner mit sich brachte; eine im Jahre 1955 ausgebrochene Feuersbrunst, die das *adat*-Haus mit wichtigen Ritualgegenständen, aber auch andere Häuser des Dorfes zerstörte. Die Leute der mittleren und jüngeren Generation verknüpfen ihre Begründungen eher mit den bereits erwähnten strukturellen Zwängen. Ihrer Ansicht nach hat das Anwachsen der Bevölkerung zu einer Landknappheit geführt, weshalb man vom *golo mbu*⁴⁴ dem Hügel auf dem die *béo* Djindeng stand, ins Tiefland gezogen ist, wo noch genügend Wald und Agrarland zur Verfügung stand.

Das Verlassen der *béo* Djindeng scheint kein kollektiver Exodus zu einem konkreten Zeitpunkt gewesen zu sein, was im folgenden Zitat meiner ältesten Informantin zum Ausdruck gebracht wird. Sie und ihre Familie gehören zu den ersten Siedlern in Werang.

Wir sind im Jahre 1953 nach Werang gezogen. Zu jener Zeit wohnten hier noch keine Leute. Sie wohnten alle auf dem Berg dort drüben. Wir waren die einzigen hier. Nachdem wir zwei oder drei Jahre hier gelebt hatten, begannen die Leute allmählich herunter zu kommen und das *kampung* Genggo wuchs zu seiner heutigen Grösse heran. (Lusia Halima, 77 Jahre alt)

Die Mitglieder des Djindeng-Clans sind allmählich nach Genggo gezogen. Sie haben ihre Kinder mit Mitgliedern des eigenen und mit solchen von anderen Clans und *béo* verheiratet, was in der Manggarai keine Besonderheit ist. Das Faktum, dass im *kampung* Genggo noch genügend ungenutztes Ackerland zur Verfügung stand, führte dazu, dass nicht wie gewohnt nur die Söhne, sondern auch viele Töchter der Djindeng mit ihren Ehemännern in Genggo wohnen. Es zeichnet sich demzufolge nicht das für diese patrilineare Gesellschaft übliche Muster der virilokalen Postmaritalresidenz ab.

Und ausgerechnet in diesem Dorf erschienen die Schwiegersöhne, welche jetzt hier wohnen und unsere Töchter und Schwestern geheiratet haben. Sie kamen und holten sich die Erlaubnis. Schliesslich haben wir uns um ihre Hochzeiten gekümmert. Nachdem sie verheiratet waren, wollten sie nicht in ihre Heimatdörfer zurückkehren. Sie blieben hier, weil das Land in dieser Gegend zu jener Zeit erstens als fruchtbar galt und zweitens noch weitgehend ungenutzt war. Deshalb zogen sie es vor, zusammen mit ihren Schwiegervätern in dieser Gegend zu wohnen, anstatt in ihre Dörfer heimzukehren. So kam es, dass die Leute im Jahre 1969 mit dem Bau von Häusern begonnen haben. Unsere Geschichte ereignete sich stufenweise und so wuchs allmählich das Dorf heran. (Yustinus Peta, 46 Jahre alt, Djindeng)

⁴⁴ Auf dem *golo mbu*, dem Hügel *mbu*, stand die *béo* des Djindeng-Clans. Dörfer – vor allem die alten *béo* – waren in der Manggarai gewöhnlich auf Hügeln oder Bergen situiert (Lebar 1972: 81). Das Wort *mbu* ist im Wörterbuch von Verheijen (1967) nicht enthalten, da er hauptsächlich die Dialekte der Zentralmanggarai bearbeitet hat. Nach Angaben meiner Informanten bedeutet das Wort *mbu* im Dialekt der Kempo-Sprache bekannt (*terkenal*), weit bzw. gross (*luas*) oder breit (*lebar*). Die *desa* Golo Mbu bekam ihren Namen zum Gedenken an den Ursprungsort. Abgesehen von einigen alten Gräbern gibt es heute keine Zeugnisse der alten *béo* auf dem “grossen Hügel” hinter dem *kampung* Genggo mehr.

Die im Zitat geschilderte Situation hatte zur Folge, dass immer mehr Leute ins *kampung* Genggo zogen. Affinale und Blutsverwandte der Schwiegersöhne und -töchter der Djindeng haben von diesem Land gekauft und sind ihren Verwandten nach Genggo gefolgt. Heute ist das Dorf für ländliche indonesische Verhältnisse eine sehr heterogene Gesellschaft und besteht aus Leuten, die aus verschiedenen Clans, Dörfern und Regionen mit unterschiedlichen Lokalkulturen kommen und sich entweder zum Katholizismus oder zum Islam bekennen.

5.2 Staatlicher Einfluss auf die Siedlungsstruktur

Bis in die 60er Jahre spielte sich das alltägliche Leben der Manggaraier in den “Ursprungsdörfern” ab. Mit der Umsiedlung und Errichtung von neuen Dörfern ging auch die Zerstörung der traditionellen Häuser und Siedlungsstruktur einher. Im Namen von “Hygiene” und “Entwicklung” forderte der indonesische Staat das Bauen von “gesunden Häusern” (*rumah sehat*), worauf in ganz Flores zahlreiche alte Häuser niedergerissen wurden, weil sie plötzlich als “ungesund” galten. In der Manggarai werden seither anstelle der traditionellen Rundhäuser mit Wellblech gedeckte Steinhäuser und zementiertem Fundament als modern betrachtet und bevorzugt gebaut (Schröter 2001: 54; Allerton 2003: 120).⁴⁵

Das *kampung* Genggo ist erst Ende der 60er Jahre entstanden und ein klassisches Beispiel für Veränderungsprozesse, die in der Literatur häufig unter dem Begriff “sozialer Wandel” zusammengefasst werden. Das Dorf weist keine systematisch aufgebaute Siedlungsstruktur auf, wie dies Erb (1999: 55-56) für traditionelle manggaraische Dörfer beschreibt. Es ist ohne Plan gewachsen. In Genggo gibt es weder traditionelle Rundhäuser (*mbaru niang*)⁴⁶ noch ein *adat*-Haus (*mbaru gendang*).⁴⁷ Während die Mitglieder der anderen Clans für rituelle Zwecke in ihre Ursprungs-*béo* zurückkehren, wo ihr *adat*-Haus steht, ist die *béo* des Djindeng-Clans rituell bedeutungslos geworden. Das *adat*-Haus der alten *béo* ist abgebrannt und wurde auch nach dem Umzug ins *kampung* Genggo nicht wieder aufgebaut. Die Trommeln des Clans werden im Wohnhaus des *tua golo* in Genggo aufbewahrt. Der einzige sakrale Ort in Genggo

⁴⁵ Die indonesische Regierung hat wohl bemerkt, dass die zahlungskräftigen Touristen eher an einer authentischen Kultur interessiert sind, weshalb neuerdings die Betonung auf der “Vielfalt” anstatt der “Einheit” Indonesiens liegt (Schröter 2001: 54). Erb (1998) und Allerton (2003) beschreiben in ihren Beiträgen wie der Staat Projekte fördert, die den Wiederaufbau der traditionellen Häuser in der Manggarai zum Ziel haben, und wie traditionelle Dörfer zu Touristenorten umfunktioniert werden.

⁴⁶ Für eine ausführliche Beschreibung der traditionellen manggaraischen Dorfstruktur, der Bedeutung der *niang*-Häuser als soziale Organisationsform, und wie sich diese im *lingko* (spinnennetzförmige Feldstruktur) widerspiegelt, verweise ich auf die Darstellung von Erb (1999: 51-2, 101-149).

⁴⁷ Das “Trommelhaus” (*mbaru gendang*) ist ein Symbol für rituelle Autorität und die Selbstständigkeit eines manggaraischen Dorfes. Ein Dorf ohne “Trommelhaus” ist keine *béo*, kein rituell unabhängiges Dorf. Jeder Clan hat normalerweise sein eigenes *mbaru gendang*, indem die Trommeln und Gongs, die wichtigsten Mittel um mit den Ahnen zu kommunizieren, aufbewahrt werden (Allerton 2003: 121-122).

ist der *compang*, eine Art Altar auf dem früher den Ahnen Opfer dargebracht wurden. Ein *compang* ist ein aufgetürmter Steinhaufen, auf dessen Mitte meist ein Feigenbaum gepflanzt ist. Üblicherweise steht der *compang* vor dem Haus des rituellen Dorfvorstehers – in Genggo ist dies das Haus des *tua golo*⁴⁸.

In der Siedlungsstatistik der *desa* Golo Mbu werden 236 Wohnhäuser aufgeführt, wovon sich 207 im *kampung* Genggo befinden.⁴⁹ Alle öffentlichen Gebäude, wie Schulhäuser, die Kirche, die Moschee, Verwaltungsgebäude und die kleinen Verkaufsläden (*kios*) sind in der Statistik nicht aufgeführt. Die Wohnhäuser im *kampung* Genggo sind unterschiedlich gebaut und werden in der Statistik aufgrund ihrer Bauweise und den verwendeten Materialien als “modern” und “gesund” bzw. “rückständig” und “unhygienisch” klassifiziert und ausgezählt. Diese Unterschiede kommen sowohl in der offiziellen Siedlungsstatistik, als auch in den Köpfen der Menschen zum Ausdruck. Wenn ich gefragt habe, in welchem Haus eine bestimmte Familie wohnt, hörte ich zu meinem Erstaunen selten lokale Konzepte der Raumorientierung, die sich auf natürliche Gegebenheiten beziehen, wie sie von Anthropologinnen wie Molnar (2000: 68-79) oder Wackers (1997: 30-39) in ihren klassischen Dorfmonographien zu Flores beschrieben werden. Höchstens zwei- oder dreimal wurde mir erklärt, dass sich ein bestimmtes Haus beispielsweise “hinter jener grossen Kokospalme auf der rechten Seite des Hügels *mbu*” (*di belakang pohon kelapa besar itu di sebelah golo mbu*) befindet.

In der Alltagspraxis scheint wichtiger zu sein, wie ein Haus ausgestattet ist. Häuser können aus Steinmauern (*seluruh tembok*), zur Hälfte aus Steinmauern (*setengah tembok*) oder aus Bambuswänden (*dinding gedek*) bestehen. Das Fundament ist entweder zementiert (*lantai semen*) oder auf dem Erdboden (*lantai masih tanah*) angelegt. Das Dach kann aus Wellblech (*atap seng*) oder Bambus (*atap sirap*) gebaut sein. Ein Haus ist fertig gebaut (*rumah permanen*) oder noch nicht fertig gebaut (*belum selesai di bangun*), wenn das Geld dazu fehlt. Letztere werden deshalb als Not- oder Behelfsbehausung (*rumah darurat*) klassifiziert. Schliesslich wird ein Haus danach eingeteilt, ob es auf Holzpfehlern (*rumah panggung*) oder direkt auf der Erde steht (*lantai di bawah*). Ein Haus wird als umso moderner und seine Besitzer umso reicher eingeschätzt, je weniger traditionelle Materialien beim Bau verwendet werden. Die sozial prestigeträchtigsten Häuser sind gepflasterte Steinhäuser mit einem Wellblechdach und zementiertem Fundament, während Bambushäuser, die auf Holzpfehlern stehen, der niedrigsten Kategorie von Häusern entsprechen. Im Dorf weiss jeder genau, was der andere besitzt, wer zu welchem Zeitpunkt ein neues Dach oder dergleichen gebaut hat oder wer noch in einem Bambushaus wohnt. Entlang dieser Kategorien machen sich sozio-ökonomische Unterschiede bemerkbar, die oftmals die Ursache für Neid, Missgunst und Abgrenzung bilden. Die Heterogenität der ökonomischen Besitzverhältnisse führt meines Erachtens im *kampung* Genggo zu starken sozialen Spannungen, die auf verschiedenen Ebenen – individuellen und

⁴⁸ Inwiefern der *compang* als sakraler Ort für das *kampung* Genggo von Bedeutung ist, werde ich im Abschnitt über das Verhältnis zwischen “eingeführter” Religion und *adat*-Religion zeigen.

⁴⁹ Von den 299 Familienvorstehern (*kepala keluarga*) der *desa* Golo Mbu leben 214 im *kampung* Genggo, aber nicht jede Familie wohnt in einem eigenen Haus.

kollektiven – ausgetragen werden, und auf die ich in den folgenden Kapiteln näher eingehen werde.

Der Standort von Häusern wird an der Dorftopographie festgemacht. Dabei wird unterschieden, ob ein Haus im Zentrum (*di dalam Genggo*), ausserhalb des Zentrums (*di luar Genggo*), bei den Häusern des Djindeng-Clans (*di Djindeng*), denen der “Immigranten” (*di pendatang*) oder im Bereich der Regierungsbeamten (*di kompleks pegawai pemerintah*) steht.

Im ältesten Teil des Dorfes ist die Anordnung der Häuser einheitlich gestaltet und besteht aus parallel zueinander stehenden Häuserreihen, in deren Mitte sich je eine Art Weg oder rechteckiger Platz befindet. Dieser Siedlungsteil wird meist als Dorfzentrum (*pusat kampung*) bezeichnet. Bewegt sich eine Person in Richtung dieses Dorfabschnittes hin oder von diesem weg, sagt sie, dass sie nach Genggo gehe (*ke Genggo*) oder aus Genggo (*dari Genggo*) zurückkomme. Es scheint eine Art unsichtbare Grenze zu geben, die diesen Dorfteil in einen oberen und unteren Abschnitt trennt und die sich auf der Höhe des Hauses des *tua golo* befindet. In den Häusern im oberen Dorfteil wohnen Mitglieder des Djindeng-Clans, während im unteren Abschnitt die Häuser der Dorfbewohner aus anderen Clans stehen.

In einem weiteren Quartier, das nach derselben Systematik aufgebaut ist, wohnen die Regierungsbeamten. Der “Komplex der Regierungsbeamten” (*kompleks pegawai pemerintah*) wird oft abgekürzt als “Komplex” bezeichnet. Das Quartier wird häufig nicht zum *kampung* Genggo gerechnet, analog zu der Fremdzuschreibung der Beamten. Abgesehen vom dort allwöchentlich stattfindenden Markt, wirkt dieser Dorfteil an gewöhnlichen Tagen wie ausgestorben. Am unteren Ende des “Komplexes” schliesst sich die Kirche an, die im östlichen Teil des Dorfes etwas peripher gelegen ist. Daneben befindet sich das Büro der Regierungsbeamten. Etwas weiter westlich auf der gegenüberliegenden Strassenseite stehen die Moschee und die muslimische Sekundarschule. Die Primarschule sowie die katholische Sekundar- und Oberschule befinden sich etwas ausserhalb von Genggo. Die anderen Teile des Dorfes sind kontinuierlich gewachsen, was an der Verteilung der Häuser ersichtlich wird, die eher einer Streusiedlung als einer geplanten Einteilung gleichen. Während man eine klare räumliche Segregation der Regierungsbeamten von der Dorfbevölkerung und teilweise auch des Djindeng- von den anderen Clans beobachten kann, leben die Menschen im *kampung* Genggo nicht nach Religion segregiert. Muslime und Katholiken leben als Nachbarn gerade im alten Dorfteil sehr nahe beieinander.

Beinahe jede Familie hat etwas Land vor dem Haus, wo meist Bäume gepflanzt und Tiere gehalten werden. Dabei fällt auf, dass die meisten Häuser durch Zäune (meist Holz- oder Bambuszäune) voneinander abgegrenzt sind. Dies ist sicherlich auch eine präventive Massnahme, damit keine gefräßigen – teilweise auch keine “unreinen” Tiere – in den eigenen Garten eindringen oder in den Garten der Nachbarsfamilie entfliehen können, vor allem wenn diese muslimisch ist. Schweine, Ziegen und Pferde sind oft angebunden bzw. eingesperrt, während Hühner, Hunde und Wasserbüffel meist frei umherlaufen.

Das Dorf hat abgesehen von den natürlichen Begrenzungen wie den bewaldeten Hügeln

rundherum und drei Flüssen, von denen zwei davon eine Gabelung des einen sind, keine festen Grenzziehungen. Die Felder und Gemüsegärten befinden sich innerhalb von Genggo oder in der Umgebung, die noch Genggo genannt wird.

6 Gruppenzugehörigkeit und soziale Identität

Whenever an anthropological study is made of a whole society, it emphasizes the great complexity which develops in the relations between human beings. Some of this complexity arises from human nature itself, with its varied organic and personality needs. But the customs of each society exaggerate and complicate this complexity. Differences of age, sex, parentage, and so on, have to be handled somehow. But customary forms for developing relations of kinship, for establishing friendships, for compelling the observance through ritual of right relations with the universe, and so forth – these customary forms first divide and then reunite men. (Gluckman, 1973: 1)

Im konkreten Dorfalltag kristallisierte sich heraus, dass die Zusammensetzung der Dorfbevölkerung sehr heterogen ist. Mein Vorhaben, die Beziehungen zwischen Muslimen und Katholiken im Alltagsleben des *kampung* Genggo zu erforschen, scheiterte insofern, als die genannten Kategorien die Wirklichkeit des Dorfes nicht zu erfassen vermögen. Es wurde mir bald einmal klar, dass sich das Thema “Gruppenzugehörigkeit und soziale Identität” nicht nur im Spannungsfeld von Muslimen und Christen bewegt, sondern ein viel komplexeres Gebilde, ein Netz von unterschiedlichen sozialen Beziehungen und Zugehörigkeiten darstellt.

Im folgenden Kapitel möchte ich am Beispiel des *kampung* Genggo aufzeigen, dass Identitätskonzepte – die Pfade, entlang welcher Einbindung und Ausgrenzung verlaufen – nicht eindeutig bestimmt, sondern kontextabhängig sind und situativen Aushandlungsprozessen unterliegen, die eine Fülle von Variationen und Kombinationsmöglichkeiten von Zugehörigkeiten zulassen. Eine Person gehört nicht nur zu einer Religionsgemeinschaft, sondern in erster Linie zu einer patrilinearen Verwandtschaftsgruppe (*suku*), deren Zugehörigkeit mit Rechten und Pflichten verbunden ist. Es kann sich dabei um die dominante *suku* handeln, die den Anspruch erhebt, einheimisch (*asli*) zu sein, oder um andere *suku*, die aus den umliegenden Dörfern nach Genggo eingewandert sind. Daneben wird unterschieden zwischen Leuten aus der Manggarai, mit denen man das gleiche *adat* teilt, und “Leuten von ausserhalb” (*orang dari luar*).

6.1 Kollektive Identität zwischen Identifikation und Grenzziehung

Eine fundierte und ausführliche Diskussion von Identitätskonzeptionen und Ethnizitätstheorien steht nicht im Zentrum dieser Darstellung. Ich erachte es aber als sinnvoll, einen kurzen Überblick über die von mir verwendeten Konzepte sowie deren wissenschaftliche Einbettung anzufügen.

Der Identitätsbegriff als wissenschaftliches Instrument geriet häufig unter scharfe Kritik und

wurde als ein zu elastisches, ungenaues, unfassbares und nicht operationalisierbares Konzept verschrien. Trotzdem erstaunt es nicht, dass das Konzept nicht aufgegeben wurde. Durch eine solche negierende Haltung hätte sich ein Grossteil der Sozial- und Kulturwissenschaften seines eigenen Gegenstandes beraubt und wäre arbeitslos geworden. Vielmehr ist das Gegenteil zu beobachten und Begriffe wie kollektive Identität (sei es ethnische, soziale, religiöse etc.) oder Ethnizität haben in den Sozialwissenschaften seit Ende der 60er Jahre Konjunktur, werden seit den 80ern gar inflationär verwendet. Dies liegt erstens in der Tatsache begründet, dass ältere Kategorien, die ethnische und andere soziale Vergesellschaftungsprozesse zu fassen versuchten, im Zuge postmoderner Kritik zunehmend unter Druck gerieten, weil sie eine kognitive Hierarchisierung der Welt aufrechterhielten, was Kipp (1993: 17) als „the problem of the tribe“ bezeichnet. Diese primordialen oder essentialistisch anmutenden Ansätze vermochten die nach dem Zweiten Weltkrieg in Industrieländern, aber auch in Ländern des Südens beobachtbare Vergesellschaftungsphänomene nicht mehr zu fassen. Gerade der Begriff Ethnizität versucht deshalb den konstruktivistischen und dynamischen Charakter von Gruppenbildungsprozessen und Solidarisierung herauszustreichen und betont deren strategische Dimension.⁵⁰

Ein zweiter Grund, weshalb die genannten Begriffe im wissenschaftlichen Diskurs stark präsent sind und es wohl auch bleiben werden, liegt darin, dass Mitteilungen über so genannt „ethnische“ oder „religiöse“ Konflikte zum festen Bestandteil der aktuellen Berichterstattung gehören. Ethnische, religiöse und andere mögliche Identifikationsmuster mutieren zur Quelle politischer Spannungen und Konflikte, sodass die Prognosen von Assimilierungs-, Integrations- und Säkularisierungstheoretikern, die ihr Verschwinden propagierten, obsolet wurden (Galizia 1978: 58-59; Kipp 1993: 17-24; Siebers 1997: 46-49; Uzarewicz et al. 1998: 15-25; Wicker 1999; Schröter 2001: 48-50).

Ich bin mir der Problematik dieser Begriffe bewusst, möchte aber die Konzepte „kollektive Identität“ und „Ethnizität“ trotzdem – wie Uzarewicz et al. (1998: 16) vorschlagen – im Sinne wissenschaftlicher Konstrukte als Analyseinstrumente verwenden. Siebers (1997: 46-47) zufolge ist der Begriff Identität zusammengesetzt. Er begründet dies damit, dass sozial Handelnden unterschiedliche Möglichkeiten offen stehen, um sich als Teil einer Gruppe oder Gemeinschaft zu fühlen. So können z.B. Alter, Geschlecht, soziale Herkunft, Nationalität oder Religion Identitätskategorien darstellen. Ob und welcher Kategorie sich Handelnde zugehörig fühlen, ist abhängig vom Kontext, in dem sich die Frage der Identität stellt. Die Identifikation mit einem Kollektiv soll von ihrer kulturellen und sinnstiftenden – weniger von ihrer psychologischen – Funktion her betrachtet werden. Auch bei Uzarewicz et al. (1998: 19-20) geht es bei der Betrachtung kollektiver Identität, „um soziale Beziehungen, in denen die

⁵⁰ Der Umfang dieser Arbeit setzt der Darstellung der Ethnizitätstheorien enge Grenzen. Für eine ausführliche Diskussion verweise ich auf die Autoren Glazer und Moynihan (1963) mit ihrer Studie *“Beyond the Melting Pot”*, Frederik Barth (1969) mit seinem Buch *“Ethnic Groups and Boundaries: the Social Organisation of Cultural Difference”*, sowie Cohen (1974) mit *“The Lesson of Ethnicity”*, welche wohl die wichtigsten Beiträge zum Thema Ethnizität geliefert haben.

Prinzipien kollektiver Identitäten untersucht werden sollen sowie die verschiedenen Bedeutungen von kollektiver Identität in diesen sozialen Beziehungen.“

Identität ist nicht nur nach innen, d.h. auf die Selbstbetrachtung des Individuums als Teil einer sozialen Gruppe oder Gemeinschaft und deren verbindenden Eigenschaften wie Sprache, Werte, Symbole etc. gerichtet, sondern auch nach aussen. Eine Bedingung von Identität ist die Konstruktion einer Grenze (Siebers 1997: 46-47).

Grenzziehung wird notwendig, um die "Binarität der Ordnungsstruktur" aufrechterhalten zu können. Grenzen als "bewegliche Austauschzonen" gestatten das Erneuern von Ordnungsmustern je nach (Herrschafts-)Kontext. Durch die Feststellung von Grenzen kann das Eigene, das Andere und das Fremde bestimmt werden als notwendige Voraussetzung, um soziales Leben überhaupt handlungsfähig zu erhalten. Dies führt zur zweiten Voraussetzung von kollektiver Identität: das *Phänomen der Fremdheit*. (Uzarewicz et al. 1998: 25, Hervorh. i. Orig.)

Aus den Ausführungen von Uzarewicz et al. geht hervor, dass das Fremde/Andere potentiell bedrohlich ist und nach einer Abgrenzung verlangt. Grenzziehung entsteht, indem die Gemeinsamkeiten des Eigenen und gleichzeitig die Unterschiede zum Fremden/Anderen hervorgehoben werden. Die scheinbar antagonistische Beziehung zwischen Eigenem und Fremdem/Anderem entsteht in Wirklichkeit erst durch ihre Gegenüberstellung. Weil das eine ohne das andere nicht existieren kann, besteht gerade zwischen Eigenem und Fremdem/Anderem ein Verhältnis gegenseitiger Abhängigkeit. Das Fremde oder Andere bedroht und verstärkt gleichzeitig die permanenten Ordnungsbemühungen. Sobald sich die (räumlichen oder sozialen) Grenzen verschieben, verändert sich auch das, was als fremd angesehen wird, und damit das eigene Selbstverständnis (Uzarewicz et al. 1998: 26).

Kollektive Identität oder soziale Identifikation kann sich entlang unterschiedlicher Merkmale manifestieren. Die Kategorien Ethnizität, Lokalität und Religion sehe ich als Formen kollektiver Identitäten, anhand derer ich Identitätsprozesse und Gruppenzugehörigkeiten im *kampung* Genggo veranschaulichen werde. Besonderes Augenmerk lege ich auf die damit einhergehenden Grenzziehungen – Kategorien des Anderen und Fremden, deren Bilder und Stereotypen sowohl zur Selbst- wie auch zur Fremdbeschreibung benutzt werden. Grenzen sind immer etwas Konstruiertes, d.h. sie sind nicht natürlich vorhanden. Sie sind auch nicht starr oder absolut, sondern elastisch, und das Resultat menschlicher Handlungen (Uzarewicz et al. 1998: 26; 210-214). Es geht mir im weiteren Verlauf dieser Arbeit darum zu zeigen, wie Grenzen geschaffen und aufrechterhalten werden, und wann z.B. Religion als Abgrenzungskategorie eine Rolle spielt. Grenzen sind nämlich sinnstiftend, weshalb Grenzenlosigkeit daher Sinnlosigkeit implizieren würde. Nach Simmel liegt die „soziologische Funktion der Grenze“ in der Reduzierung von Fremdheit, also in der Sinngebung des ansonsten Sinnlosen (Simmel 1992: 697; Uzarewicz et al. 1998: 210-214).

6.2 Die suku Djindeng

Genggo ist ein neues Dorf. Es ist ein Einwandererdorf, weshalb oft Probleme darüber entstehen,

wer einheimisch (*asli*) ist und wer nicht. (Yuliana Emi, 52 Jahre alt)

In der Manggarai wird jedes Dorf von einem oder mehreren dominanten Clans⁵¹ oder *suku* bewohnt, die als Dorfgründer gelten und gegenüber den neu zugezogenen Clans gewisse Vorrechte besitzen. Die Mitglieder der erstbesiedelnden Gruppe kontrollieren als “Herren des Landes” (*tuan tanah*) den Zugang zu und die Rechte über das Land. Im *kampung* Genggo kommt diese Stellung der *suku* Djindeng zu. Aus ihren Reihen stammt auch der *tua golo* (ritueller Dorfvorsteher), dessen Autorität alle Bewohner einer *adat*-Gemeinschaft, d.h. die gesamte Bevölkerung von Genggo, anerkennen muss.

Eine *djin/djing*⁵² ist ein Geistwesen, das sich mit Vorliebe auf Bäumen und in der Nähe von Gewässern aufhält. Es kann den Menschen sowohl gutartig als auch böswillig gesinnt sein und in vielfältiger Gestalt in Erscheinung treten. *Deng/ndeng*⁵³ bedeutet “pressen” oder “drücken” sowie “hängen bleiben”, “verwickelt sein” oder “nicht mehr loslassen können”. Es handelt sich beim Namen Djindeng folglich um ein Geistwesen, das – einmal festgehalten – nicht mehr losgelassen werden kann. Die Bedeutung des Clannamens hängt mit dem Mythos zusammen, den man sich über den Ursprung der *suku* Djindeng erzählt. Eine Version dieser Geschichte lautet wie folgt:

Unser *nenek* (Urahn/Grossvater) kam aus Sumatra. Er wohnte oben auf dem Berg Golo Mbu, wo jetzt die vielen *kemiri*-Bäume stehen. Er hat alleine dort oben gewohnt, weshalb er sich sehr einsam fühlte und nach einer Frau sehnte. Als er eines Tages beim nahe gelegenen Fluss Wasser holte, roch er den Geschmack von frischen Kokosfasern (damit wurden die Haare gewaschen) und wusste sogleich, dass es irgendwo einen Menschen geben musste. Er versteckte sich im dichten Ried-Gras (*alang-alang*) neben dem Fluss und wartete. Plötzlich sah er eine wunderschöne Frau, die gerade ihr Bad im Fluss nehmen wollte. Der Glanz ihrer Schönheit liess ihn beinahe erblinden. Ihre schwarzen Haare reichten ihr bis zu den Knöcheln ihrer zarten Füße. Seine Augen hatten noch nie eine solch schöne Frau gesehen. Als sie nach Hause gehen wollte, sprang er aus seinem Versteck, packte sie an den Haaren und liess sie nicht mehr los. Im selben Moment verwandelte sich die Frau in eine Schlange, danach in einen Vogel und plötzlich in einen Büffel, weil sie eigentlich gar kein Mensch, sondern eine *djin* war. Wie sie auch ihre Gestalt

⁵¹ In Anlehnung an die britische sozialanthropologische Tradition verstehe ich unter Clan den grössten Typus einer – in der Manggarai patrilinearen – Deszendenzgruppe, dessen Mitglieder sich auf einen gemeinsamen Gründer, einen Ahnen oder ein Ahnenpaar aus der mythischen Zeit berufen. Dieser besteht meist aus mehreren Segmenten oder Subclanen, die als “lineage” klassifiziert werden. Das indonesische Wort *suku* wird in der Manggarai gleich bedeutend für Clan gebraucht (Hicks 1990: 36). Meine Informanten benutzten nur selten das manggaraische Wort *wa’u* für Clan. Die Segmente einer *suku* werden im *kampung* Genggo mit dem indonesischen Wort *batu* (Stein) oder dem manggaraischen *panga* bezeichnet. Es ist zu erwähnen, dass die Unterscheidung in *suku* und *batu/panga* in Genggo nicht immer ganz eindeutig ist. Gelegentlich brauchten meine Informanten die Begriffe *batu/panga* im Sinne dessen, was ich hier als *suku* definiert habe, nicht aber umgekehrt.

⁵² *Djin/djing* wird von Verheijen (1967: 109) mit “Geist” (*roh*), “harmloser Geist” (*roh halus*) oder “Teufel” (*setan*) übersetzt.

⁵³ Siehe Verheijen (1967: 78).

veränderte, der *nenek* vermochte sie festzuhalten. Es war, als ob seine Hände an ihr festklebten. Sie konnte sich nicht mehr aus seiner Umklammerung befreien, ergab sich und versprach ihm seine Frau zu werden. So begann die Abstammung (*keturunan*) der Djindeng. (Martinus Satu, 52 Jahre alt)

Der *nenek* der Djindeng sei aus Sumatra gekommen und habe einen muslimischen Namen getragen, sei aber noch ungläubig (*masih kafir*) gewesen. Ich werde seinen Namen aus zwei Gründen nicht nennen: Erstens sind sich die Mitglieder der *suku* Djindeng nicht einig, welche Version des Namens wirklich stimmt, weshalb unter ihnen ein Streit besteht, in Folge dessen man sich gegenseitig beschuldigt, kein echter Nachfahre des besagten *nenek* zu sein. Zweitens wurde ich explizit gebeten dies zu unterlassen, weil man fürchtet, dass bei Bekanntgabe des Namens jede Person daherkommen und behaupten könne, dass sie ein rechtmässiges Mitglied der *suku* Djindeng sei.

Das Wissen um die Namen von Vorfahren und die eigene Deszendenz wird in einer Gesellschaft, deren Geschichte nicht auf einer literarischen, sondern einer Erzähltradition basiert, als Legitimation dafür gebraucht, ob eine Person zu einer Gruppe dazugehört. Diese Ausführungen zeigen, dass dem Djindeng-Sein im *kampung* Genggo gewisse Bedeutungen zukommen, welche im Falle der Djindeng vor allem mit Rechten, aber auch Pflichten verbunden sind. Die neu eingewanderten Clans stehen zur ursprünglichen Bevölkerung in einem Konkurrenzverhältnis. Deshalb muss die eigene Clangeschichte geschützt werden, damit sie von anderen nicht manipuliert und als Machtmittel eingesetzt werden kann, um daraus ältere Vorrechte für die eigene Gruppe abzuleiten. Wackers (1997: 73-74) behauptet, dass Mythen für eine Gesellschaft desintegrativ wirken können, weil sie „*gegensätzliche Interessen rivalisierender Gruppen ideologisch legitimieren*.“ Diese Form von Ursprungsmythen wird von Wackers (1997: 74) in Anlehnung an Josselin de Jong (1980) auch als „politische Mythen“ bezeichnet, weil ihr Gehalt nicht primär die Entstehung der Welt erklärt, sondern die Etablierung des eigenen sozialen Status rechtfertigt.

Die Djindeng haben in Genggo den Status der *iné amé*,⁵⁴ der Frauengeber. Die zugewanderten Clans sind oftmals die *woé*,⁵⁵ die Frauenehmer der Djindeng. Wie dies für Gesellschaften mit asymmetrischen Allianzsystemen üblich ist, orientieren sich die sozialen Beziehungen im täglichen Leben zuerst an der Frauen-gebenden Gruppe, welche der Frauen-nehmenden Gruppe den „flow of life“ (Fox, 1980) garantiert und ihnen deshalb übergeordnet ist (Hicks 1990: 36).

Die Djindeng hätten nicht genug Söhne gehabt und sich nicht weiterentwickeln können. Deshalb seien viele Auswärtige gekommen und hätten ihre Töchter geheiratet. Die Djindeng

⁵⁴ Als *iné amé* (Mutter-Vater), oder seltener mit dem zentralmanggaraischen Äquivalent *anak rona*, werden im *kampung* Genggo die Clans bezeichnet, von welchen Mütter und Ehefrauen des eigenen Clans stammen (Verheijen 1967: 9, 177).

⁵⁵ Mit *woé*, von Verheijen (1967: 762) als Clan oder Deszendenzgruppe (*keturunan*) übersetzt, manchmal auch *anak wina*, werden Clans bezeichnet, zu welchen Schwestern und Töchter des eigenen Clans geheiratet haben.

seien gegenwärtig eine Minderheit in Genggo, erzählte mir ein junger Djindeng. Tatsächlich gehören von den 214 Familien nur 72 Familien zur *suku* Djindeng. Die restlichen 141 Familien haben den Status von Immigranten.

Die Djindeng kontrollieren aber noch heute zwei Drittel des Landes. Neben ihrem Landmonopol und der rituellen Macht, die sie durch das Amt des *tua golo* (ritueller Dorfvorsteher) innehaben, gehört auch der *kepala desa* (Dorfbürgermeister) zur *suku* Djindeng. Es stellt sich die Frage, wie das möglich ist, da das staatliche Amt des Dorfbürgermeisters ein politisches ist und nur durch ein Stimmenmehr der Gesamtbevölkerung erreicht werden kann. Wie kommt die Minderheit des Dorfes zu so vielen Stimmen? Einige kritische Djindeng lüften das Geheimnis: Die Djindeng würden nur eine Minderheit darstellen, wenn man sie ausschliesslich als Väter-Söhne-Linie ansehe. Wenn man aber die Töchter und Schwestern der Djindeng, die durch die Heirat aus dem Vater-Clan austreten mussten, und deren Familien dazuzählen würde, sei man ganz klar eine Mehrheit. Dadurch könnten viele Stimmen gewonnen werden und es komme gar nicht auf eine nominelle Mehrheit der Djindeng an. Sie würden von ihren Verwandten verlangen, dass ihnen die Stimme gegeben werde. Es werde anschliessend genau gezählt und rekonstruiert, wer bei diesem System nicht mitgemacht habe. Die Leute hätten Angst, beschuldigt zu werden. Als Djindeng oder Verwandter eines Djindeng sei es eine Pflicht, einen Djindeng zu unterstützen, auch wenn man das eigentlich gar nicht wolle. Zugezogene Clans, welche als *woé* der Djindeng dastehen, werden situativ als politische Ressource mobilisiert und genutzt. Auf diese Art und Weise bleibt auch die politische Macht in den Händen der Djindeng.

6.3 *Pendatang – immigran – ata long* oder die Zugezogenen

Es gibt viele *suku* hier. Es hat solche aus Bajawa, aus Lokot, aus Loha, aus Nunang, aus Kolang, aus Waé Sano, aus Watu Wangka, aus Lembor (...). Sie wohnen hier, weil Blutsbeziehungen bestehen. (Usman Sahir, 62 Jahre alt)

Die Mitglieder der eingewanderten Clans werden in Genggo als *pendatang* (Zugezogene) oder *immigran* (Immigranten) angesehen und im alltäglichen Sprachgebrauch auch so benannt. Der manggaraische Ausdruck dafür lautet *ata long*, was laut Verheijen (1967: 19) mit “anderer Mensch” (*orang lain*), “Fremder” (*orang asing*) oder “Geist” (*roh*) übersetzt werden kann. Der Begriff *ata long* ist negativer konnotiert als die indonesischen Wörter *immigran* und *pendatang* und wird seltener verwendet.

Wie das Ausgangszitat des Djindeng Usman Sahir verdeutlichen soll, sind sich die Djindeng darüber einig, dass die *pendatang* – abgesehen von den Regierungsbeamten – nicht ohne Grund nach Genggo gezogen sind. Sie stehen entweder durch Heiratsallianzen als *iné amé* in einer verwandtschaftlichen Verbindung (*tali bersaudara*) zu den Djindeng oder sind untereinander blutsverwandt (*berhubungan darah*). Obwohl viele als *pendatang* bezeichnete Personen bereits in der zweiten und dritten Generation mit den Djindeng zusammenleben, viele auch in Genggo geboren wurden, hat sich an ihrer Stellung nichts geändert. Die Töchter und Schwes-

tern der Djindeng, welche mit einem *pendatang* verheiratet sind, verlieren ihren Status als Einheimische und werden zu Fremden. Dies ist umso erstaunlicher, als die Djindeng lange Zeit auf die *pendatang* angewiesen waren, wie in der folgenden Aussage eines Djindeng zum Ausdruck gebracht wird:

Unsere Töchter wurden von Fremden geheiratet. Die Frauen der Djindeng wurden zwar von Auswärtigen (*orang dari luar*) geheiratet, aber sie wohnen weiterhin hier. Wir gaben ihnen Land, damit wir uns vermehren konnten. (...) Warum haben wir ihnen nicht erlaubt sie (die Frauen) mitzunehmen? Wir benötigten sie, weil wir nur ein paar wenige (Leute) waren, sodass wir uns vermehren konnten. Sie wohnen dort drüben neben den Djindeng. Dort drüben wohnen die Auswärtigen, aber ihre Frauen sind eigentlich Djindeng. (Kornelius Ansi, 32 Jahre alt)

Die folgende Szene, die ich am 16. September miterlebte, ist exemplarisch. Sie verdeutlicht die Spannungen, die zwischen dem landbesitzenden Clan (Djindeng) und den Mitgliedern der zugezogenen Clans bestehen.

Als ich eines Morgens zum Fluss komme, treffe ich auf einige Männer der *suku* Loha und der *suku* Djindeng. Sie sprechen in emotionaler Weise über das Hochzeitsfest zwischen einer Djindeng-Frau und einem Mann aus einem zugezogenen Clan, welches am vorhergehenden Abend stattgefunden hat. Ein Älterer der *suku* Loha fragt die anwesenden Djindeng in vorwurfsvollem Ton, wieso sie weder beim Aufbau des Festzeltes (*kema*) geholfen noch am Hochzeitsfest teilgenommen haben. Die Braut sei eine von ihnen, und schliesslich würden sie als Mitglieder der *iné amé* einen Teil des Brautpreises (*belis*) erhalten. Ein älterer muslimischer Mann der *suku* Djindeng antwortete, dass die *pendatang* doch dorthin zurückgehen sollen, wo ihre eigenen Kokospalmen stehen. Sie sollen zu ihrem Ursprung zurückkehren, wenn es ihnen im *kampung* Genggo nicht passe. Der Ältere der *suku* Loha entgegnete darauf: „Du selbst hast noch Kokospalmen in einem anderen Dorf. Du selbst bist irgendwann hierher gezogen. Die Djindeng sind nicht in Genggo geboren und haben erst nach ihrer Flucht aus der *béo* ihre Gärten und Felder in Genggo errichtet.“ (Feldnotizen 16.09.04)

Obwohl auch die Djindeng einmal nach Genggo eingewandert sind, behaupten sie, die Einheimischen oder „Ursprünglicheren“ zu sein. Bei Streitigkeiten im Dorf bedienen sich beide Gruppen häufig dieser Art von Argumentation. Ich habe die Beziehung zwischen den Djindeng und den *pendatang* oftmals als sehr angespannt wahrgenommen, was mir seitens der *pendatang* auch bestätigt wurde. Die Djindeng werden oft als verschlossen (*tertutup*) und eingebildet (*sombong*) charakterisiert. Das Verhältnis zu den Djindeng habe sich seit Ende der 80er Jahre verändert, erzählen die *pendatang* immer wieder. Früher habe man sich nicht gegenseitig vorgehalten, dass der jeweils andere nicht hierher gehöre, weil man voneinander abhängig war.

Dies hat mich veranlasst, die Meinung der Mitglieder aus zugezogenen Clans einzuholen. Ich befragte sie nach dem Grund und den Konsequenzen für die scheinbar verschlechterte Beziehung zu den Djindeng.

Wir Zugezogene haben uns auch ökonomisch besser entwickelt. Jetzt wollen sie (Djindeng), dass man ihnen Respekt erweist und beginnen zu sagen: „Wir hier sind die Einheimischen. Ihr

dort habt wohl die Geschichte vergessen!“ Das ist eigentlich eine Entwicklung, die seit den 80er Jahren stattfindet. Vielleicht nehmen sie an, dass sie durch die Immigranten vertrieben worden sind, sodass solche Äusserungen häufig auftreten. Dabei sind sie diejenigen, welche die Geschichte vergessen haben. Früher waren sie hier ebenfalls nicht heimisch. Ihre Eltern und Vorfahren haben absichtlich um ein Zusammenleben gebeten. Früher haben wir harmonisch zusammengelebt. Das hat sich verändert, weil sich die junge Generation der Immigranten im Vergleich zu ihnen entwickeln konnte. Aus diesem Grund machen sie einen Kult um sich selbst und behaupten, dass sie die Ersten waren. (Petrus Hama, 42 Jahre alt)

Petrus Hama ist im Nachbar-*kampung* von Genggo geboren, lebt aber seit vierzehn Jahren im Dorf und hat den Status eines *pendatang*. Er kannte die Gegend bereits, als die Djindeng noch in ihrer *béo* auf dem “grossen Hügel” (*golo mbu*) siedelten und das Land in Genggo, das die Djindeng als Clanland beanspruchen, noch niemandem gehörte und unbebaut (*masih luas*) war. Auf meine Frage, ob sich die Beziehung zwischen den *pendatang* und den Djindeng auch aufgrund des immer knapper werdenden Landes verschlechtert habe, spricht er die stattgefundenen Veränderungen in der Landwirtschaft an. Die Bauern in Genggo hätten in den 80er Jahren mit dem Anbau von Cashcrops (insbesondere *kemiri*-Bäumen) begonnen. Sämtliches Land, welches vorher von Familienverbänden als *lingko* kollektiv bewirtschaftet und sowohl von *pendatang* als auch Djindeng genutzt worden war, hätten die “Herren des Landes”, d.h. die Djindeng, zurückgefordert. Seither sei das Land im Privatbesitz der Djindeng. Die *pendatang* müssten jedes Stück Land von diesen abkaufen, wenn sie das Geld dazu hätten. Der Landbesitz sowie die Bewirtschaftung seien nicht mehr kollektiv, sondern individuell organisiert.

Der oben zitierte Petrus Hama bestätigt auch, dass die Djindeng an ihrem Landmonopol festhalten würden – teilweise auch auf ihrem Land sitzen bleiben – während die *pendatang* ihre eigenen Nischen zum Geldverdienen gefunden hätten. Meine Nachfragen haben ergeben, dass keiner der Essensstände (*warung*) und lediglich zwei der insgesamt 17 Verkaufsläden (*kios*) im Dorf im Besitz von Djindeng-Familien sind. Es sei deshalb nicht mehr so wichtig wie früher, einen Djindeng zu heiraten, weil man selbst weitergekommen (*maju*) sei, meint Maria Namut. Sie betreibt einen Kiosk im Dorf und an Markttagen einen Essstand. Maria fühlt sich durch ihren Status – wie mittlerweile viele als *pendatang* klassifizierte Personen – nicht benachteiligt und fasst die Situation wie folgt zusammen:

Wir Zugezogenen besitzen mittlerweile mehr als sie (die Djindeng). Von weit her sehen sie die Veränderungen an unseren Häusern. Früher waren hier alle Häuser auf Stelzen gebaut. Als sie unsere neuen Häuser gesehen haben, haben sie auch begonnen, ihre alten Häuser abzureissen und Zementhäuser zu bauen. Wir Zugezogenen entwickeln uns schneller. Das lässt uns staunen: Sie besitzen viel Land, doch warum kommen diejenigen, denen das ganze Land gehört, nicht weiter? Wir tragen unsere Kuchen zum *warung* und können mit diesem Verdienst dieses und jenes tun. Die meisten Djindeng wohnen noch in einem Bambushaus. Wenn sie unseren Zustand ansehen, sind sie mit Sicherheit neidisch. So sind wir nicht mehr erstaunt, wenn uns morgen im Traum ein böser Geist (*setan*) begegnet. Wir wissen, dass sie auf uns neidisch sind. Gerade gestern kam ein junger Djindeng in den Kiosk und sprach: „Warum sind alle Immigranten hier

reich und wir ‘Herren des Landes’ (*tuan tanah*) besitzen keine Kiosk und keine Zementhäuser, besitzen gar nichts?“ Das sagte er. Er läuft oftmals tobend und wütend durch das Dorf (*meng-amok terus*). Ich sagte zu ihm, dass wir Zugezogenen zusammenarbeiten würden. Wir haben es begriffen. Wenn sie so mit uns reden, schweigen wir einfach. (Maria Namut, 34 Jahre alt)

Die *pendatang* im *kampung* Genggo vermochten aus ihrer Not eine Tugend zu machen. Durch ihren beschränkten Zugang zu Land, der wichtigsten Ressource einer bäuerlichen Gesellschaft überhaupt, waren sie dazu gezwungen, zusätzlich nach alternativen Einkommensstrategien zu suchen. Aus ökonomischer Sicht sind sie mittlerweile mit der dominanten *suku* im Dorf gleichgestellt oder ihnen sogar einen Schritt voraus. Der Kampf um Ressourcen wie Land oder ökonomische Nischen im informellen Sektor mündet in einem Konkurrenzverhältnis zwischen den Djindeng und den *pendatang*, welches auf verschiedenen Ebenen sichtbar wird. Diese Situation führt zu gegenseitiger Abgrenzung bzw. zur Solidarisierung mit der jeweils als eigen betrachteten Gruppe. Maria Namut z.B. erwähnt, dass sie nicht erstaunt sei, wenn ihr morgen im Traum ein böser Geist begegne. Sie weist damit auf eine Realität hin, die fest im Alltag des *kampung* Genggo verankert ist. Neid und Anschuldigungen führen oft dazu, dass sich die Leute gegenseitig misstrauen und sich der magischen Praktiken oder der Ausübung von Schadenszauber verdächtigen.⁵⁶

Spannungen zwischen “Einheimischen” (*orang asli*) und “Zugezogenen”, wie ich sie in Genggo erlebt habe, sind auch an anderen Orten in Indonesien zu beobachten. In seinem Artikel „*Grounds of Conflict, Idioms of Harmony: Custom, Religion, and Nationalism in Violence Avoidance at the Lindu Plain, Central Sulawesi*“ streift Acciaioli thematisch einige Konfliktherde Indonesiens wie die Molukken, Aceh, den Westen Kalimantan und Sulawesi. Dabei blickt er unter Berücksichtigung der religiösen Dimension zusätzlich aus einer ökonomischen Perspektive auf die meist als “ethnische” oder “religiöse” Kategorien reduzierte Motivation der Konflikte. Er weist nach, dass die Charakterisierung der Konfliktparteien als “Muslime” und “Christen” nicht ausreicht, um die Konflikte auf den genannten indonesischen Ausseninseln zu erklären. Die Attribute “Muslime” und “Christen” überlappen sich vielerorts mit den Kategorien “Indigene” und “Siedler”.⁵⁷ Die Konfliktursachen seien in der Opposition zwischen Indigenen und Siedlern und deren Kampf um die Kontrolle über Ressourcen, ökonomische Nischen und politische Autorität zu suchen (Acciaioli 2001: 82-87).

Im *kampung* Genggo stehen “Einheimische” und “Zugezogene” ebenfalls in einem Konkurrenzverhältnis. Diese Zuschreibungen korrelieren aber nicht mit der Kategorie Religion, sondern sind wesentlich komplexer, da sich innerhalb der beiden Gruppen – Djindeng und *pendatang* – Angehörige des Islam und des Katholizismus befinden. Wenn es in Genggo um Landrechte geht, spielt die Religion keine oder eher eine untergeordnete Rolle. Die Mitglieder

⁵⁶ Vgl. dazu die Ausführungen des Kapitels über schwarze Magie und Hexerei.

⁵⁷ Unter dem Begriff Siedler versteht er sowohl spontane Migranten aus derselben Region oder von anderen Inseln – wie wir sie im *kampung* Genggo auch finden – als auch jene, die innerhalb des staatlichen Programms *transmigrasi* zwangsumgesiedelt wurden (Acciaioli 2001: 84).

des Djindeng- sowie diejenigen aus zugezogenen Clans solidarisieren sich, obwohl sie teilweise eine andere Religionszugehörigkeit aufweisen. In solchen Situationen steht ihre Identität als Djindeng oder *pendatang* im Vordergrund und nicht ihre Identifikation mit einer religiösen Gruppe. Dadurch wird deutlich, dass Identitätskonzepte in Genggo elastisch sind. Es wird situativ ausgehandelt, mit welcher sozialen Gruppe sich eine Person assoziiert bzw. von welchen anderen sich diese abgrenzt.

6.4 “Gewöhnliche” und “charismatische” Katholiken

Die Bevölkerungsstatistik von Genggo zeigt, dass sich die Mehrheit der Dorfbevölkerung zum katholischen Glauben bekennt. Von den 180 katholischen Familien gehören 50 zur *suku* Djindeng und 130 haben den Status von Immigranten. Die katholischen *pendatang* machen mit Abstand die grösste Gruppe im Dorf aus.

Ich stellte erstaunt fest, dass auch die katholische Gemeinde im Dorf keineswegs eine homogene Gruppe ist. Anfangs hat mich das Wissen um die Existenz von Gebetsgruppen (*kelompok berdoa*) nicht daran zweifeln lassen, dass unter den Katholiken keine Unterschiede bestehen. Erst allmählich fand ich durch zufällige Beobachtungen und in alltäglichen Gesprächssituationen heraus, dass es im Dorf mindestens zwei Gruppen von Katholiken gibt, nämlich die “gewöhnlichen” (*katolik biasa*) und die “charismatischen” (*katolik karismatik*).

Sie (die charismatische Katholiken) besuchen die Kirche wie wir, aber ihre Art zu beten unterscheidet sich von der unseren. (Melkior Laka, 58 Jahre alt)

Melkior Laka ist kein Sympathisant der charismatischen Katholiken. Er schildert, dass die Mitglieder der charismatischen Gruppen am Sonntag mit den gewöhnlichen Katholiken in die Kirche gingen. Bei ihren eigenen Treffen unterscheidet sich aber ihre Art zu beten. Sie würden hauptsächlich zu Jesus beten, während heilige Maria weniger verehrt würde. Zudem seien ihre Gebete inbrünstig und es gäbe tranceähnliche Zustände. Die Hauptfunktion der charismatischen Gruppe sei das Gebet bei Krankenheilungen. Melkior ist mit den charismatisch orientierten Katholiken nicht einverstanden, weil sie sich durch ihre eigenen Heilmethoden von der traditionellen Medizin abwendeten. Sie würden den Gebrauch von traditionellen Heilmitteln ablehnen und setzten als einziges Hilfsmittel katholische Gebete ein. Er verurteilt diese Einstellung als Verachtung der Tradition, als einen Affront gegen das *adat* und die Lebensweise der Ahnen.

Ismail Budi – ein muslimischer Informant – belächelt die charismatischen Gebetsgruppen eher und erzählt mir, dass deren Mitglieder sich durch eine sehr emotionale Gebetspraxis auszeichnen würden. Es werde geweint, gelacht, geschrien und geklatscht. Er behauptet, dass die charismatischen Katholiken nicht richtig religiös seien (*tidak betul beragama*). Die Muslime hätten keine charismatische Gebetsgruppe, aber auch sie würden beten, falls eine Person krank sei und das Bedürfnis danach bestehe.

In Gesprächen und durch Teilnehmende Beobachtung hatte ich den Eindruck, dass die cha-

rismatisch orientierten Katholiken in Genggo zwar nicht von allen Seiten in gleichem Masse ernst genommen werden, bei Krankheitsfällen aber viele "gewöhnliche" Katholiken auf ihre Hilfe zurückgreifen. Während es bei den "Gewöhnlichen" manchmal kritische Bemerkungen gegenüber den charismatischen Gebetsgruppen gibt, grenzen sich letztere nur hinsichtlich der unterschiedlichen Gebetspraxis von den übrigen Katholiken ab. Sie sehen sich selbst als Katholiken mit einer erweiterten Gebetspraxis, die auch für andere Zwecke – z.B. die Krankenheilung – eingesetzt werden kann. Das Auftreten und die Praktiken der charismatischen Gruppe lösen in Genggo zwar häufig Diskussionen aus, vermochten aber meines Erachtens die katholische Gemeinde als Ganzes nicht in zwei Lager zu spalten.

Der Steyler-Missionar Pater Ernst Waser äussert sich zu diesem Thema hingegen mit Vorbehalt. Er zeigt sich darüber erleichtert, dass es in Flores noch keine katholischen Sekten gibt. Beunruhigend sei jedoch, dass es charismatische Persönlichkeiten gäbe, die den Katholizismus allzu eigenständig interpretieren würden. In seiner eigenen Pfarrei gäbe es keine charismatischen Gruppen, was er mit seiner persönlichen Führungsqualität erklärt. Wenn ein Priester selbst kein Charisma besitze und die Gemeinde nicht zu leiten vermöge, würden solche Gruppen schnell entstehen. Er selbst ist davon überzeugt, dass charismatische Ausrichtungen möglichst rasch in die Gemeinde integriert werden müssen, wenn man unterschiedliche Strömungen oder gar Sektenbildungen verhindern wolle. Nicht alle Priester begegnen den charismatischen Ausrichtungen mit so grosser Skepsis wie Pater Waser. Während westliche Priester diesen Bewegungen eher in kritischer Haltung gegenüberstehen, werden sie von indonesischen gelegentlich gefördert oder gar ins Leben gerufen; so geschehen z.B. in der Nachbarpfarre von Werang, in Rekas oder auch im Hafentädtchen Labuhan Bajo. Ein Informant, der selbst seit Jahren charismatischer Katholik ist, bezeichnet die Gruppen als "Bewegungen von unten" (*gerakan dari bawah*), weil die Initiative in erster Linie von den Leuten und nicht vom Pfarrer ausgehen würde. Die Idee, solche Bewegungen ins Leben zu rufen, komme aus dem Protestantismus. Mein Informant erwähnt, dass die charismatischen Gruppen sich als eine Art katholische Pfingstgemeinde verstehen würden. Im Gegensatz zur Pfingstgemeinde würden sie mit der "normalen Kirche" aber nicht in einem Konkurrenzverhältnis stehen.

Abgesehen von den Pfarreien Wangkung (Wasers Pfarrei) und Cancar, gibt es in allen Pfarreien des Bistums Ruteng charismatische Gruppen. Der Bischof hat dieser Entwicklung Rechnung getragen und die charismatischen Gruppen offiziell anerkannt.

In der Gegend von Werang haben sich die Sympathisanten der charismatischen Ausrichtung im Jahre 1985 zusammengeschlossen und eine Organisation gegründet. Seither treffen sich die Mitglieder der Vereinigung mit den Namen "*Persekutuan Doa Karismatik Katolik*" (PDKK) oder "*Pembaruan Karismatik St. Franziskus Werang*" einmal monatlich zum gemeinsamen Gebet in der Kirche sowie jeden Donnerstag bei einem Mitglied zu Hause, wo ebenfalls gebetet wird. Es gibt in der Gegend ungefähr 150 Anhänger, davon leben 60 Personen im *kampung* Genggo, berichtet der Sekretär der genannten Organisation. Im Jahre 1997 kam es zu einer Spaltung innerhalb der charismatischen Gruppe in und um Werang. Sie gründete auf einer Auseinandersetzung um die Praxis bei Krankenheilungen. Während die er-

wähnte Gruppe bei Krankenheilungen nur katholische Gebete und Weihwasser einsetzt, arbeitet die neue Gruppe mit Hilfe eines Mediums und so genannten Interviews (*wawancara*). Ihr erklärtes Ziel ist es, die Quelle der Krankheit ausfindig zu machen. Die zweite Gruppe kann mittlerweile eine grössere Anzahl von Sympathisanten vorweisen als die PDKK, ist aber nicht formal organisiert.

Mein Informant grenzt sich stark von der neuen charismatischen Gruppe in Genggo ab, weil er nicht an die Kräfte eines Mediums glaube. Die PDKK könne sich nicht mit den Methoden der neuen Ausrichtung identifizieren. Ihre Methoden seien aus christlicher Sicht verwerflich und hätten dazu geführt, dass die *dukun* (traditionelle Heiler) verdrängt würden. Die Katholikin Maria Namut, ehemaliges Mitglied einer der beiden charismatischen Gebetsgruppen, erzählt mir in einem Interview von ihren persönlichen Erfahrungen.

Früher als ich noch keine Kinder hatte, habe ich bei der charismatischen Gebetsgruppe mitgemacht. Ich war lange dabei. An den Abenden bin ich mit ihnen von Haus zu Haus gezogen und habe für die Kranken gebetet. Seitdem ich aber den Kiosk habe, bin ich zeitlich eingeschränkt und kann nicht mehr teilnehmen. Ich gehe nur noch zum normalen Gebet in die Kirche.

Wenn die charismatische Gruppe bei einem Kranken betet, wird er auch wieder gesund?

Nicht immer, nur wenn der Kranke und wir Betenden ein reines Herz haben. Aber das Beten funktioniert nur, wenn es sich um Krankheiten handelt, die von Menschen verursacht worden sind und nicht für jene, die uns der Herrgott geschickt hat. In dem Falle geht man besser zum Arzt und bezieht von dort Medikamente. Wenn sich damit keine Veränderung zeigt, ist es ein Gemisch und man benötigt sowohl die Krankenstation als auch Gebete. (Maria Namut, 34 Jahre alt)

Die beiden charismatischen Gruppen in Genggo engagieren sich beide auf ihre Art und Weise bei der Krankenheilung. Wie Maria Namut richtig zusammenfasst, handelt es sich dabei nicht um natürlich verursachte oder "von Gott gesandte", sondern um Krankheiten, die im Verdacht stehen, einen Zusammenhang mit magischen Praktiken und Hexerei zu haben.⁵⁸

6.5 Die muslimische Gemeinde

Die Muslime sind mit 32 *kepala keluarga* eine Minderheit im Dorf. Unter ihnen haben lediglich 9 Familien den Status von Immigranten. Die meisten Muslime, 23 Familien, sind Teil der *suku Djindeng* und gehören, als Muslime und Djindeng, einer doppelten Minderheit an.

Im *kampung* Genggo gibt es nur vereinzelt Muslime, die nicht aus Flores stammen. Die Situation ist deshalb nicht vergleichbar mit Labuhan Bajo und anderen Küstenorten, wo sich die muslimische Bevölkerung zu einem grossen Teil aus Einwanderern von anderen Inseln zusammensetzt. Auffallend ist, dass sich die meisten manggaraischen Muslime im Dorf als Einheimische (*pribumi, asli Manggarai*) sehen und ihre manggaraische Identität betonen,

⁵⁸ Siehe dazu Kapitel 9.

indem sie sich von den Muslimen aus anderen Teilen Indonesiens abgrenzen. Die geteilte Kultur, das *adat (hadat)*, verbindet sie meist stärker mit den katholischen Manggaraiern als mit den "Muslimen von Aussen" (*yang dari luar*), mit denen sie zwar gemeinsame religiöse Vorstellungen teilen, aber deren Heirats- und Scheidungspraxis z.B. im Gegensatz zu manggaraischen Idealen stehen.

Hitchcock (1996: 57-65) macht in seiner Studie über muslimische Identität auf der westlich der Manggarai gelegenen Insel Sumbawa eine gegenteilige Feststellung und postuliert, dass bei den Bimanesen hauptsächlich die Religion als identitätsstiftendes Merkmal dient und die Kategorien Kultur und Sprache weniger wichtig erscheinen.

The Bimanese also use religion as a mean of differentiating themselves from neighbouring eastern Indonesian peoples with whom they otherwise have much in common. (...) Thus the Bimanese feel more affinity with the Muslim Sumbawanese, who belong to another language family, than the Christian Sumbanese, who are linguistically more akin. Likewise, Christians from other eastern Indonesian islands, such as Flores and Timor, are regarded with some circumspection by the Bimanese. (Hitchcock 1996: 64)

Auch in Genggo zeichnen sich aber innerhalb der jüngeren und mittleren Generation von Muslimen Tendenzen ab, die zunehmend auf die Betonung einer geteilten religiösen und weniger einer kulturellen Gemeinsamkeit Wert legen, was bei vielen Katholiken Besorgnis erregt. Es ist eine Standardaussage der Katholiken, dass es zwischen Muslimen und Katholiken keine Probleme gegeben hat. Erst seit dem Auftauchen von verschiedenen muslimischen Strömungen (*aliran*) im Dorf habe sich dies gewandelt. Melkior Laka gibt ein Beispiel aus dem Alltag zur Illustration der häufig angesprochenen Veränderungen des Zusammenlebens zwischen Muslimen und Katholiken.

Es gibt jetzt zwei Arten von islamischer Religion hier, die *Muhammadiya* und die *NU*. Die *NU*-Anhänger können gemeinsam mit uns essen. Wichtig ist nur, dass das Fleisch von ihnen geschlachtet wurde. Die Mitglieder der *Muhammadiya*-Ausrichtung jedoch dürfen nicht mit uns zusammen essen und müssen sich etwas von uns entfernen, weil wir unreines/verbotenes (*haram*) Fleisch essen. Das Fleisch ist aus der Sicht ihrer Religion unrein/verboten.

Wann ungefähr haben sie begonnen sich so zu verhalten?

Ich glaube, etwa vor fünfzehn Jahren. Die *NU*, alle älteren Leute, können immer noch bei uns sitzen und gemeinsam mit uns essen. Die jungen Leute gehören fast alle zur *Muhammadiya*. Falls wir Schweinefleisch essen, gehen sie in ein anderes Haus. Sie entfernen sich ein wenig, weil sie nicht mit uns zusammen essen dürfen. Nach dem Essen darf man sich wieder versammeln. (Melkior Laka, 58 Jahre alt)

Die von Melkior Laka angesprochene Problematik des gemeinsamen Essens birgt in Genggo bei fast jedem Fest das Potential für Beleidigungen und Unverständnis zwischen Muslimen und Katholiken, ein wichtiges und heikles Thema, das später eingehend bearbeitet wird.

Die Anhänger der beiden islamischen Organisationen verhalten sich häufig unterschiedlich und sind deshalb öfters anderer Meinung. Wenn jedoch die Muslime mit ihrem Minderheits-

status weiterhin auf das Dorf Einfluss nehmen wollen, können sie sich Auseinandersetzungen und Uneinigkeiten innerhalb der Gemeinde nicht leisten. Es ist schwierig zu sagen, welche der beiden islamischen Organisationen im *kampung* Genggo eine breitere Unterstützung erfährt. Tendenziell sind die *NU*-Sympathisanten (*Nahdlatul Ulama*) meist ältere, religiös weniger geschulte Muslime, die einen traditionellen aber moderaten Islam vertreten. Die Muslime, welche sich zur *Muhammadiya*-Richtung bekennen, sind jünger und haben vereinzelt eine religiöse Bildung absolviert. Sie setzen sich für einen modernen Islam ein, der teilweise nur schwer mit der manggaraischen Kultur vereinbar ist und mit ihr auf Kollisionskurs geht. Sie gelten bei den Katholiken deshalb oft als Fanatiker.

Eigentlich sind die *Muhammadiya* und die *NU* keine Strömungen (*aliran*), sondern Organisationen, welche die Religion voranbringen/fördern. Die *Muhammadiya* engagiert sich vor allem im Gesundheits- und Bildungswesen. Es ist keine Strömung, ebensowenig die *NU*.

Worin besteht der Unterschied zwischen den beiden Organisationen?

Eigentlich gibt es keinen Unterschied, ausser dass ihr Spielraum vielleicht verschieden ist und auch die Kommandolinie.

Ich habe bereits gehört, dass die Muhammadiya sich mehr der Zeit anpasse?

Die *Muhammadiya* versucht den Islam in einen modernen Islam überzuführen, das heisst in einen, der nicht an die Traditionen festgebunden ist. Denn hier besteht noch ein Zusammenhang zwischen Religion und Tradition, der Gewohnheit des *adat*. Es ist Brauch, dass beispielsweise beim Gebet in der Moschee die Alten vorne und die Jungen hinten sitzen müssen. Ginge man nach der Logik, würde derjenige, der zuerst in die Moschee kommt, vorne sitzen, weil angenommen wird, dass alle gleich sind und es keine Unterschiede gibt. Vor Allah sind wir alle gleich. Niemand sagt, „du dort bist alt, du dort jung“. Die *Muhammadiya* arbeitet daran, dass diese Gewohnheiten nicht mehr eingehalten werden müssen. (Ali Dala, 35 Jahre alt)

Wie Ali Dala korrekterweise ausführt, sind sowohl die *NU* wie auch die *Muhammadiya* keine muslimischen Strömungen, die sich theologisch voneinander unterscheiden. Es handelt sich vielmehr um im 20. Jahrhundert gegründete islamische Vereinigungen mit verschiedenen Ansätzen.

Die *Muhammadiya* wird zu den Reformorganisationen gezählt, die sich für eine Rückbesinnung auf den Koran aussprechen, aber die Verbindlichkeit der vier Rechtsschulen in Zweifel ziehen. Sie ist eine Organisation mit edukativem Charakter und sozialen Zielen. Die Konzentration ihrer Arbeit liegt in der Errichtung von religiösen Schulen mit säkularem Charakter sowie dem Bau von Krankenhäusern und Polikliniken. Sie wurde 1912 von Kyai Haji Ahmad Dahlan in Yogyakarta (Java) ins Leben gerufen und gehört zurzeit mit ca. zwölf Millionen Mitgliedern zu den grössten islamischen Vereinigungen Indonesiens. Ihre Anhänger rekrutieren sich vornehmlich aus Intellektuellen und Akademikern der städtischen Mittelklasse.

Die *Nahdlatul Ulama* (Renaissance der Religionsgelehrten) wurde 1926 als Reaktion auf die Reform- und Modernistenvereinigungen gegründet und setzt sich vorwiegend aus religiösen

Lehrern und ihren Anhängern, den sogenannten “kleinen Leuten” (*orang kecil*) zusammen. Sie spricht sich nicht primär gegen Reformen aus, sondern ist nach wie vor von der Verbindlichkeit der Rechtsschulen überzeugt. Wie die *Muhammadiyah* ist auch sie im Sozial- und Erziehungsbereich tätig. Als Traditionalisten setzen sich die Mitglieder der *NU* vor allem für die ländliche Bevölkerung ein und legen grossen Wert auf Inkulturation⁵⁹. Mit einer geschätzten Mitgliedschaft von 25-30 Millionen ist sie die grösste islamische Nicht-Regierungs-Organisation der Welt (Bowen 1993: 55-57; Schuhmann 1997: 445-447; Schröter 2003: 29-30).

6.6 “Patchwork-Identitäten”: Identitätskonstruktionen zwischen Ethnizität, Lokalität und Religion

We may think of identity as a set of symbols, a matrix of significance and meaning, relative and contingent, a process rather than a fixed entity. (Hitchcock 1997: 6)

Alle erwähnten Identifikationsmöglichkeiten enthalten einerseits eine nach innen gerichtete Dimension, welche für die Mitglieder einer sozialen Gruppe bedeutungs- und identitätsstiftend ist, andererseits eine nach aussen gerichtete, mit der eine Grenze geschaffen und der Unterschied zu oder die Konkurrenz mit anderen herausgestrichen wird (Siebers 1997: 58).

Hinsichtlich der Diversität des *kampung* Genggo erstaunt es deshalb nicht, dass die Ausgangsfrage, wer im Dorf zu wem gehört, nicht eindeutig zu beantworten ist. Eine Person kann gleichzeitig unterschiedliche Zugehörigkeiten aufweisen, deren Gewicht sich je nach Situation verlagern kann. In meinen Feldnotizen habe ich dies als “Patchwork-Identitäten” bezeichnet. Die sozialen Beziehungen in Genggo sind von einer Ambiguität geprägt, weil sich die Grenzziehungen gegenseitig überlappen. In diesem Sinne unterliegt die Identitätsbildung einem ständigen Prozess des kontextuellen Aushandelns. Siebers (1997: 57-61) spricht von “zusammengesetzten Identitätskonstruktionen”, weil die Identifikationen mit unterschiedlichen sozialen Gruppen auf unterschiedlichen Ebenen kombiniert werden. Er erwähnt dabei Geschlechterkategorien, die örtliche Gemeinde, Verwandtschaftsgruppen, ethnische Gruppen sowie religiöse und andere Institutionen. Sein Konzept fasst die Realität in Genggo besser zusammen als der von mir verwendete Begriff “Patchwork-Identitäten”, weil es ihm zusätzlich eine situative und damit dynamische Dimension einräumt, indem die Betonung auf der Kontextualität von Identifikation liegt. Siebers postuliert, dass seine Sicht Raum für kontextualisierte Bedeutungen gibt, die aus einer entkontextualisierten Perspektive widersprüchlich erscheinen würden.

⁵⁹ Der Begriff Inkulturation kommt aus der Theologie und besagt, dass das Evangelium in eine Kultur eingeht, aber auch immer in Verbindung mit dieser überliefert werden muss (Prien 1999: 187). „Inculturation is used to the attempt to evangelize an entire culture – on any continent, in any nation or section of a nation. It is the attempt to implant the core of the Gospel in any culture in a way that will resonate truly in that culture and not be seen as something imported from outside and relatively meaningless.“ (Principe 1991: 79)

So kann sich eine Person aus Genggo auf dem Markt in Labuhan Bajo als aus der Gegend von Werang kommend bezeichnen. Im Kontext von Werang ist sie aber aus Genggo und kann ihre Abgrenzung gegenüber jenen Nachbardörfern “auf der anderen Seite der Hügel” (*kampung di sebelah gunung*) zum Ausdruck bringen, mit denen sie sich in Labuhan Bajo identifiziert hat. Diese gelten als rückständig (*belum maju*). Ihre Rückständigkeit zeichnet sich am sozialen und ökonomischen Leben ab: Sie hätten keine Maschinen und würden den Reis noch von Hand stampfen, die Strasse sei sehr schlecht und es gäbe keine Fahrzeuge, und die Leute würden im Kindesalter miteinander verheiratet werden. Im Kontext Flores ist dieselbe Person eine aus der Manggarai und sieht sich als Teil einer Gruppe, von deren anderem Teil sie sich im Kontext Manggarai wieder distanziert.

In Genggo grenzen sich die Menschen von den “Berglern” (*orang dari atas/orang gunung*) aus der Zentralmanggarai ab. Sie verstehen und sprechen zwar ihre Sprache, umgekehrt verstehen diese aber die Leute aus Werang und der *wilayah* Kempo nicht. Es wird mir immer wieder erzählt, dass die Leute aus der Zentralmanggarai eine andere Mentalität hätten. Sie würden direkt über ihre Absichten sprechen (*langsung/terus terang omong tentang kemauan*), was in der Westmanggarai – insbesondere in der *wilayah* Kempo – als unanständig und respektlos betrachtet wird. Sie gelten als *kasar* (rauh, roh, grob, ungehobelt), seien schnell zornig (*cepat marah*) und hätten ihr Haumesser immer griffbereit (*cepat ambil parang*). Die Leute aus der Ostmanggarai hingegen sind so weit weg, dass die Leute nur selten über sie sprechen. Es ist aber allgemein bekannt, dass sie eine unverständliche Sprache sprechen und den Kaffee ohne Zucker trinken würden, was man sich in Genggo nicht vorstellen kann.

Innerhalb des *kampung* Genggo ist eine Person ein Djindeng oder ein *pendatang* und bekennt sich zum katholischen oder muslimischen Glauben. Aus der Sicht mancher Muslime kann ein Katholik als seriös gelten, weil er das religiöse Leben verinnerlicht hat, im Gegensatz zu denjenigen, die verboten (*haram*) leben, weil sie noch stark in der Tradition (*kafir; belum betul beragama*) verhaftet sind. Muslime, die auf diese Weise argumentieren, werden von den meisten Katholiken als fanatisch (*fanatik*) und verschlossen (*tertutup*) angesehen.

Muslime und Christen können in Genggo derselben oder einer anderen *suku* angehören, können einerseits durch Heiratsallianzen oder Blutsverwandtschaft in engen Beziehungen und teilweise auch Abhängigkeitsverhältnissen zueinander stehen oder sich andererseits überhaupt nicht kennen.

Entlang der drei Identifikationskategorien Ethnizität, Lokalität und Religion sind im *kampung* Genggo Einbindungs- und Abgrenzungsmechanismen am klarsten ersichtlich. Sie bestimmen die interkommunalen Beziehungen in dominanter Weise. Keinesfalls sind sie abschliessend zu verstehen, da auch andere – z.B. Geschlechterkategorien – stärker berücksichtigt werden können. Mein Hauptinteresse liegt jedoch auf den interkommunalen Konflikten oder dem Konfliktpotential, das sich anhand der drei Kategorien analysieren lässt. Im anschliessenden Kapitel wird die Kategorie Religion als Identitätsmerkmal im Zentrum meiner Betrachtungen stehen.

7 Der Wettlauf der Religionen

Wie der Titel “Der Wettlauf der Religionen” bereits verrät, soll in diesem Kapitel die Konkurrenzbeziehung zwischen den beiden “eingeführten” Religionen – Islam und Katholizismus – thematisiert werden. Die emischen Sichtweisen der Islamisierungs- und Christianisierungsprozesse schaffen eine Voraussetzung für das Verstehen des gegenwärtigen Handlungsspielraums der beiden religiösen Gruppen. Zudem wird dargestellt, wie sich das traditionelle Religionsverständnis der Bevölkerung in Genggo durch die Konfrontation mit den Schriftreligionen, aber auch durch andere sozio-kulturelle sowie sozio-ökonomische Einflüsse gewandelt hat.

7.1 *Adat* und das staatliche Religionskonzept *agama*

Die kulturelle Vielfalt Indonesiens widerspiegelt sich in der religiösen Komplexität des Landes. Die offiziellen Statistiken geben ein relativ klares Bild der religiösen Zugehörigkeiten. Die Einteilung der indonesischen Bevölkerung in 88 % Muslime, 5.8 % Protestanten, 2.9 % Katholiken, 2 % Hindus und 0.9 % Buddhisten vermag aber die reelle religiöse Praxis des Archipels nicht zu erfassen. Die Zahlen sind vielmehr das Ergebnis der indonesischen Religionspolitik, bei der lediglich die fünf monotheistischen Religionen unter das Primat *agama* (Religion) fallen.⁶⁰ Alle autochthonen⁶¹ Glaubensvorstellungen werden mit dem Begriff *adat* zusammengefasst und vom offiziellen Indonesien nicht als Religionen im Sinne des Begriffes *agama* anerkannt (Kipp Smith et al. 1987: 3; Tamney 1987: 55-62; Wendt 1997: 454-455; Kohl 1998: 55).

Das Wort *adat* stammt aus dem Arabischen und wird mit “Gewohnheitsrecht”, “traditionellem Recht”, “Sitten und Gebräuche”, “Weltanschauung” sowie “sozial erwünschtem Verhalten” übersetzt (Echols 1989: 120; Galizia 1995: 437). Obwohl *adat* als offenes, flexibles und situationsbezogenes Konzept charakterisiert werden kann, wird es meist im Zusammenhang mit der “einheimischen Rechtsprechung” benutzt (Galizia 1995: 159-166). Im muslimischen Umfeld liege die Betonung eher auf der juristischen Dimension des Konzeptes, erzählt mir der Ethnologe Heinzpeter Znoj und führt weiter aus, dass der Begriff z.B. in Sumatra keineswegs negativ konnotiert sei, erst recht nicht im Gegensatz zum Islam stehe. Eine Bedeutungsreduzierung von *adat* auf das rein Rechtliche vermag die emische Verwendung des Begriffes in Genggo nicht zu erfassen. Ich verstehe daher unter dem Begriff *adat* ein lokal gültiger, juristischer, moralischer, religiös-kosmologischer, ritueller sowie alltäglicher Komplex von Regeln und Normen, der die Weltanschauungen, Verhaltensweisen und Umgangsformen

⁶⁰ Die in den fünf Säulen der indonesischen Staatsdoktrin (*pancasila*) proklamierte Forderung des “Glaubens an einen Gott”, verlangt von der Bevölkerung sich – zumindest offiziell – zu einer der fünf anerkannten Universalreligionen zu bekennen (Molnar 1997: 398; Kohl 1998: 55).

⁶¹ Unter dem Begriff “autochthone Religionen” verstehe ich in Anlehnung an Kohl (1988: 269) lokal begrenzte und auf bestimmte Lebensformen bezogene Religionen.

einer lokalen Gruppe oder Gesellschaft entscheidend geprägt hat und ihr als Orientierungs- und Handlungsmaxime dient. Die Ethnologin Sue Thüler erwähnt in einem persönlichen Gespräch, dass *adat* mündlich tradiert werde und sich daher durch eine hohe Flexibilität auszeichne. Wackers (1997: 3), die im Lio-Gebiet (Zentralflores) geforscht hat, definiert *adat* wie folgt:

Die Tradition, die zugrundeliegende Orientierung, nach der sich das Leben der lionesischen Gesellschaft ausrichtet. Es sind die von den "Vorfahren überlieferten Sitten und Gewohnheiten", die sich als eine gewisse approbierte Form des gesellschaftlichen Umgangs herausgebildet haben und als Zielvorstellungen der lionesischen Kultur bezeichnet werden können. In ihr haben sich gemeinsame Erfahrungen der Gesellschaft niedergeschlagen, aus der Handlungs- und Kommunikationsroutinen entstanden sind, die von den Eltern auf die Kinder übertragen und vom Einzelnen mehr oder weniger internalisiert werden. Kultur kann folglich als eine Gesamtheit der gesellschaftlich bezogenen und akzeptierten Phänomene menschlicher Daseinsgestaltung definiert werden, die für eine bestimmte Einheit charakteristisch ist. (Wackers 1997: 3)

Wenn *adat* „die Gesamtheit aller gesellschaftlich bezogenen und akzeptierten Phänomene menschlicher Daseinsgestaltung einer bestimmten Einheit“, d.h. ihr kulturelles Bedeutungssystem, darstellt, sind darin auch die lokalen kosmologischen und religiösen Anschauungen und Handlungen eingeschlossen. Inkonsequenterweise benutzt Wackers selbst aber den Begriff *adat*-Religion, der wieder eine Trennung zwischen dem, was sie als Gesamtheit unter *adat* definiert hat und traditionellen religiösen Vorstellungen impliziert. Wenn ich das Konzept *adat* in diesem Kapitel verwende, sind darin stets die verschiedenen Variationen der lokal-tradierten religiösen Weltansicht und Handlungspraxis der Menschen in der Manggarai miteingeschlossen.

AnthropologInnen, welche die Prozesse des religiösen Wandels in Indonesien erforschen, machen darauf aufmerksam, dass im Zusammenhang mit der Religionsdefinition in Indonesien Probleme auftreten. Indigene Vorstellungen, was unter dem Begriff Religion verstanden werde, seien nur aus einer Wechselwirkung mit der staatlichen Religionspolitik verständlich (vgl. Atkinson 1983: 685ff.; Hoskins 1987: 138ff.; Weinstock 1987: 71ff.). Atkinson konstatiert, dass sowohl das Religionsverständnis des Forschers wie auch dasjenige seiner Informanten in einen aktuellen Diskurs über dieses Thema eingebettet sind. Bei ihren Forschungen über die religiösen Anschauungen der Wana (Zentralsulawesi) hat sie die Erfahrung gemacht, dass die Verbreitung der sogenannten Weltreligionen auch das Religionsverständnis von nicht konvertierten Menschen stark beeinflusst hat. In einem historischen Abriss zeigt sie, dass das ursprünglich aus dem Sanskrit stammende Wort *agama* in Indonesien eine eingeführte Kategorie darstellt. Anfangs war es die Bezeichnung für hinduistisch-buddhistische Glaubensvorstellungen und trug die Attribute einer reichen und fremden Zivilisation. Als sich im 15. Jahrhundert der Islam durch arabische Händler über den Archipel verbreitete, wurden dessen Anhänger als "people of the book" bezeichnet und ihre Religion (*agama*) mit Wissen und Belesenheit assoziiert. Durch die Kolonialisierung und christliche Missionierung wurde das Wort mit den Vorstellungen von Reichtum, Macht, Moderne und Bildung verknüpft. Islam

und Christentum standen für gesellschaftlichen Fortschritt, während indigene religiöse Traditionen als “rückständig” galten. Dies änderte sich auch mit der Unabhängigkeit Indonesiens nach dem Zweiten Weltkrieg nicht. Der grösste Teil des Landes war bereits nominell muslimisch. Eine Ausnahme bildete das hinduistisch geprägte Bali, weite Teile Ostindonesiens (Molukken, Nord- und Zentralsulawesi, Flores, Timor, Sumba) sowie einzelne Regionen im Inland Sumatras und Kalimantanens, die christlich waren (Atkinson 1983: 685-689). Der erste Staatspräsident Sukarno⁶² stellte den monotheistischen Glauben als oberstes von fünf Prinzipien der indonesischen Staatsdoktrin (*pancasila*) auf (Kohl 1998: 55).

The religious charter of Indonesia is a cultural model for inclusiveness, but in a profound way its application is exclusive. The policy covers only word religions presumed to be monotheistic, to possess a written scripture, and to transcend ethnic boundaries. (...) Indigenous systems of ritual and cosmology are, with several notable exceptions, denied the status of a religion. Religion is associated in nationalist culture with education, cosmopolitan orientation, sophistication, and progress. (Atkinson 1983: 688/689)

Menschen, die nicht einer der fünf anerkannten Religionen angehören, werden in Indonesien als “rückständig” und “animistisch” eingestuft und als Leute, die noch keine Religion besitzen (*orang yang belum punya agama*) angesehen. Sie sind noch den Traditionen des *adat* verhaftet und repräsentieren das Gegenteil dessen, was mit *agama* gemeint ist und als nationales Ziel von allen Staatsbürgern verfolgt werden sollte. Die Verpflichtung zum Monotheismus bedeutete für die Anhänger der Lokalreligionen, dass ihre Missionierung als eine staatlich zu fördernde Aufgabe betrachtet wurde (Atkinson 1983: 685-689; Kohl 1998: 55).

Während aber Atkinson davon spricht, dass die Wana in Abgrenzung zu christlichen und muslimischen Religionskonzepten ihre eigene Religion konzeptualisiert und beibehalten haben, stellte ich im *kampung* Genggo das Gegenteil fest. Ich werde später zeigen, inwiefern das staatliche Religionskonzept *agama* sowie die “importierten” Religionen – der Islam wie auch der Katholizismus – die traditionellen religiösen Überzeugungen geprägt und deren Wahrnehmung verändert haben. Bevor ich jedoch auf diese Thematik zu sprechen komme, gehe ich auf die Prozesse der Islamisierung und Christianisierung von Werang ein, die erstens zur Verständlichkeit des kulturellen Wandels unabdingbar sind und zweitens die Konkurrenzbeziehung zwischen den beiden Religionen verdeutlichen.

7.2 Emische Sichtweisen auf Islamisierung und Christianisierung

Die Prozesse der Islamisierung und Christianisierung sollen nicht nur aus einem wissenschaftlich historischen Blickwinkel betrachtet werden. Mein Ziel ist deshalb nicht die Generierung von geschichtlichen Eckdaten und “Fakten”, sondern der Versuch, die stattgefundenen Ent-

⁶² Sukarno hatte die *pancasila* bereits während seiner Verbannung auf Ende (Flores) in den 30er Jahren entworfen. Kohl (1998: 55) vermutet, er habe die Formulierung “des Glaubens an den einen Gott” unter dem Einfluss seiner Gespräche mit Steyler-Missionaren gewählt.

wicklungen im Sinne einer “oral history” aus der Perspektive der lokalen Bevölkerung sowie eines in der Region tätigen Missionars zu erfassen.

7.2.1 Die Islamisierung der Gegend von Werang

Der Islam kam früher in die Manggarai. Er wurde von den Fürstentümern (kerajaan) Goa und Bima eingeführt. Erst danach ist der Katholizismus gekommen. Den Katholizismus gibt es in der Manggarai noch nicht einmal seit hundert Jahren. (Pater Gabriel, 34 Jahre alt)

Die Leute in Genggo wissen zu erzählen, dass früher die Menschen, die in den Dörfern der Umgebung von Werang lebten, “alle Heiden” gewesen seien (*di kampung-kampung di sekitar gunung ini, semua dulu itu kafir*). Damit meinen sie selbstverständlich, dass die Menschen ausschliesslich dem *adat* gefolgt sind und noch keine Religion im Sinne des Begriffes *agama* kannten. Ihre Äusserungen weisen darauf hin, dass sie das Religionskonzept des indonesischen Staates, welches die lokalen Glaubensformen als “rückständig” und “heidnisch” brandmarken, internalisiert haben. Auf meine Frage, wie der Islam in die Gegend gekommen ist und sich in der Gesellschaft zu konsolidieren vermochte, bekomme ich von muslimischer und katholischer Seite jeweils sehr ähnliche Antworten zu hören: Im 17. Jahrhundert habe der westliche Teil der Manggarai zum Sultanat von Bima gehört.⁶³ Als der Sultan mit seinem Gefolge die Manggarai besucht habe, benötigte er Leute, die Fleisch nach muslimischer Tradition schlachten konnten. Jedes Dorf habe fortan jemanden gebraucht, der das Schlachten nach islamischen Regeln beherrschte. So sei es gekommen, dass von jedem Clan (*suku*) eine Person zum Islam konvertieren musste. In Genggo sind die Menschen heute überzeugt, dass sich der Islam auf diese Weise in ihrer Region verbreitete.

Die Geschichte besagt, dass der Islam im Jahre 1661 hierher kam, weil die Manggarai früher vom Sultan aus Goa (Sulawesi) und danach vom Sultan aus Bima (Sumbawa) regiert wurde. Der Islam ist zu jener Zeit durch ihren Einfluss hierher gebracht worden. (...) Es war für die Leute früher sehr schwierig, jemanden zu finden, der wusste, wie Tiere nach islamischen Regeln geschlachtet werden. Deshalb haben die Alten der Dörfer Folgendes angeordnet: „Du konvertierst zum Islam, damit jemand schlachten kann und wir uns nicht den Kopf darüber zerbrechen und jemanden dafür suchen müssen! Du konvertierst zum Islam, so, dass wenn Gäste – Leute des Fürstentums – kommen, wir keine Schwierigkeiten mehr haben!“ Das war charakteristisch für diese Gegend. An anderen Orten (in Indonesien) waren die Leute schon seit Generationen muslimisch. In Genggo aber ereignete sich die Geschichte auf diese Weise. Es gab keinen anderen Grund, weshalb wir Muslime wurden. Wir übernahmen ihn (Islam) direkt von Bima. (Ali Dala, 35 Jahre alt)

⁶³ In niederländischen Quellen findet sich zum ersten Mal im Jahre 1661 ein Hinweis zu diesem Thema. In einem Dokument wird über einen bimanesischen Kriegszug ins Manggarai-Gebiet berichtet. Ungefähr zehn Jahre später wird die Manggarai als Herrschaftsgebiet von Bima bezeichnet. Im 18. Jahrhundert waren die Herrschaftsansprüche auf das Manggarai-Gebiet zwischen den Sultanaten Bima und Goa heftig umstritten. 1762 gelang es dem Sultan von Bima den Herrschaftsanspruch zu sichern. Bima hat seine Ansprüche auf die Region erst 1929 abgetreten (Dietrich 1989: 42-47).

Der Mythos über die Ankunft des Islam in der Gegend von Werang entspricht einer lokalen Version. Interessant dabei ist, dass der Islam mit spezifischen Speise- und Schlachtvorschriften assoziiert wird und religiöse Glaubensinhalte eine untergeordnete Rolle spielen. Die Geschichte über die Einführung des Islam ist charakteristisch für den Kontext Genggo. So ist das Schlachten und Fleischessen gegenwärtig ein zentrales Thema, bei dem sich Grenzziehungen zwischen Muslimen und Katholiken manifestieren.⁶⁴ Das Argument, dass früher ein Clan-Mitglied wegen des Schlachtens zum Islam konvertieren musste, wird von den Leuten in Genggo auch häufig als Grund dafür genannt, weshalb innerhalb einer Familie zwei Religionen vorkommen. Der 33-jährige Djindeng Markus Sensi – einer der wenigen mir bekannten Männer im Dorf, der durch die Heirat mit einer Katholikin seinen muslimischen Glauben aufgab und konvertierte – kommentiert dies wie folgt:

Mein Grossvater konvertierte zum Islam. Seine jüngeren Geschwister waren alle noch Heiden (*kafir*). (...) Er wurde muslimisch, die anderen sind damals zum Katholizismus konvertiert, gehörten aber zur selben Familie. Laut den alten Geschichten gab es früher zahlreiche Feste, bei denen viele Muslime anwesend waren. Es gab aber niemanden, der für sie Büffel und Ziegen schlachten konnte. Falls sie oben in der *béo* Djindeng einen Schlächter benötigten, mussten sie einen Muslim rufen. Mein Grossvater dachte wohl, dass jemand zum Islam übertreten muss, damit sie bei einem Fest in der *béo* Djindeng keine andere Person rufen müssen. Es war mein Grossvater, der zum Islam konvertierte. (Markus Sensi, 33 Jahre alt)

Als Erklärung auf die Frage, wie sich der Islam in der Gesellschaft verbreiten konnte, erwähnen meine Informanten die frühere Verpflichtung zur Kreuzkusinenheirat (*perkawinan tungku*). Diese Heiratsform ist oft durch die Familie erzwungen worden. Falls die Person, mit der die Kreuzkusinenheirat stattfinden sollte, zufälligerweise muslimisch war, hatte die Einhaltung der Heiratsregeln Vorrang vor der Religionszugehörigkeit. Damit hat in ihren Augen der Einfluss des Islam begonnen und die Religion hat sich – wenn auch nur spärlich – in der *wilayah* Kempo verbreitet. Lediglich Ismail Budi, ein muslimischer Mann aus Genggo, berichtet, dass sein Grossvater Händler war und deswegen oft in den Handelsstationen der Küstengebiete verkehrte, wo viele zugezogene Muslime aus anderen Inseln Indonesiens siedelten. Dort sei er mit muslimischen Leuten – vorwiegend Bugis aus Sulawesi – in Kontakt gekommen. Er habe sich für den Islam zu interessieren begonnen und sei schliesslich als einziger seiner Familie konvertiert. Die anderen sechs Geschwister seines Grossvaters seien später dem Katholizismus beigetreten. Die Geschichte von Ismail Budi verweist auf ein anderes Erklärungsmuster – neben dem “Schlachtargument” und der Kreuzkusinenheirat – aus welchen Beweggründen Menschen zum Islam konvertiert sind und in einer Familie zwei Religionen vorkommen können.

Die meisten lokalen Muslime in der Westmanggarai hatten lange keinen Zugang zu spezifischem Wissen über ihre Religion, weshalb sich ihrer Ansicht nach die Religion nur zögerlich ausbreiten konnte. Dies trifft auch für die Muslime in der Gegend von Werang zu. Ihre iso-

⁶⁴ Das Thema wird in Kapitel 8 ausführlich diskutiert.

lierte Wohnlage erschwerte den Kontakt zu und Austausch mit den Muslimen an der Küste, weshalb sich unter ihnen sehr lange nur eine eher schwache muslimische Identität herausbilden konnte. Die folgende Aussage des muslimischen Djindeng Usman Sahir unterstützt mein Argument.

Transport und Kontakt waren zu jener Zeit behindert, sodass sich der Islam im Westen der Manggarai vorwiegend in den Küstenregionen verbreitet hat. (Usman Sahir, 62 Jahre alt)

Viele Muslime schildern, dass sie als Kinder Schwierigkeiten hatten, mit ihrem minimalen Wissen dem Islam treu zu bleiben. Ihre Eltern befürchteten stets, dass sie zum Katholizismus konvertieren wollten.

Wir wurden früher mit dem Haumesser (*parang*) bedroht. Mein Grossvater und mein Vater sagten: „Trete nur ja nicht zum Katholizismus über!“ Wenn ich sie nach den Grundsätzen unserer Religion fragte, lehrten sie mich nur, dass es den einen Gott Allah und seinen Propheten Muhammad gibt (*sahadat*). Alles andere wurde nicht gelehrt. Ich bin, ehrlich gesagt, nur in katholische Schulen gegangen. Deshalb wurde ich vom Pastor auch gebeten, zum Katholizismus zu konvertieren. Meine Eltern verstanden aber keinen Spass. Sie sagten: „Wenn du katholisch wirst, werden wir dich umbringen und jeglichen Kontakt zu dir abbrechen!“ Früher sagten sie das, damit wir unserer Religion treu blieben. (Muhammad Sofian, 45 Jahre alt)

Muhammad Sofian erklärt mir lächelnd, dass seine Eltern ihm mit harten Strafen und Konsequenzen gedroht haben, ihn aber im Falle eines Religionswechsels sicherlich nicht umgebracht hätten. Die Tatsache aber, dass viele muslimische Eltern eine Konvertierung ihrer Kinder um jeden Preis zu verhindern versuchten, verweist darauf, dass es auch Muslime gab, die sich trotz minimaler religiöser Unterweisung und mangels Kontakt und Austausch zu den Leuten in den muslimischen Zentren explizit als Muslime verstanden und das Auftreten des Katholizismus als Konkurrenz empfanden.

7.2.2 Die Christianisierung der Gegend von Werang

Früher gab es im kecamatan Sano Nggoang nur Muslime und Heiden (*orang kafir*). Jetzt konvertieren viele Muslime zum Katholizismus, weil ihnen diese Religion erklärt wurde. Der Islam war zwar früher hier, es gab aber keine Erklärung. Als der Katholizismus hierher kam, wurde er den Leuten direkt erklärt, sodass Muslime in Scharen zum Katholizismus übergetreten sind. Andere halten an ihrer Religion fest, weil sie sie lieben, nicht weil sie religiös geschult sind. (Usman Sahir, 62 Jahre alt)

Die Mission hat mit der Christianisierung der Manggarai in den 1920er Jahren begonnen. Damals sind viele Dörfer geschlossen zum katholischen Glauben übergetreten. Der schnelle Aufbau und die Ausbreitung der religiösen Infrastruktur in Form von Kirchen und katholischen Schulen haben zu einer raschen Entwicklung des Katholizismus in der Manggarai massgebend beigetragen. Viele sind durch die katholischen Schulen mit der Religion in Berührung gekommen (Erb 1991: 65-66; Kohl 1998: 50-51).

Die Gegend von Werang liegt heute im christlich-muslimischen Grenzgebiet. Die Gebiete

östlich von Werang sind katholisch geprägt. Während die Bevölkerung des *kecamatan* Sano Nggoang zu gut zwei Dritteln katholisch ist, sind die weiter westlich liegenden Gebiete, wie etwa das Nagagebiet, mehrheitlich muslimisch oder gelten wie das *kampung* Genggo als religiös gemischt. Im *kecamatan* Sano Nggoang gibt es Angaben eines lokalen Priesters zufolge lediglich zwei Dörfer mit einer muslimischen Mehrheit. Dies sind *desa* Mata Waé und *desa* Golo Sengang. Das Ausgangszitat von Usman Sahir und die Ausführungen des vorangehenden Kapitels zeigen, dass diese Situation neu ist und der Islam früher als der Katholizismus in Werang präsent war.

Ich frage den Steyler-Missionar Pater Waser, wie in der Gegend von Werang eine katholische Mehrheit entstehen konnte, worauf er von seinen Christianisierungsbemühungen erzählt. Er erwähnt, dass obwohl in Rekas (ca. 13 km von Werang entfernt) eine der ersten Pfarreien der Manggarai gegründet wurde und auch die Kirche zu den ältesten der Manggarai zählt, sie es in dieser Gegend nicht geschafft hätten, alle zu christianisieren.⁶⁵ Wasers Engagement in der Entwicklungshilfe – insbesondere der Ausbau des Schulsystems – erstreckt sich über weite Teile der Manggarai und beschränkt sich nicht nur auf die ihm zugeteilte Pfarrei in der Zentralmanggarai. In der Gegend von Werang begann seine Arbeit vor fünfzehn Jahren. Damals haben in Werang ungefähr 200 Leute gelebt, welche vorwiegend muslimisch waren.⁶⁶ Als zu Beginn der 90er Jahre entschieden wurde, dass Werang der Hauptort des *kecamatan* Sano Nggoang werden sollte, zogen immer mehr Leute nach Werang. Mit dem Anwachsen der christlichen Bevölkerung stieg auch das Bedürfnis nach einer Kirche. Waser hat neben der Kirche, der katholischen Sekundar- und Oberschule, dem Gemeindesaal und dem Büro des Bezirkschefs auch noch die Strasse von Werang nach Naga gebaut. Die Beziehung zwischen Muslimen und Christen sei in Werang schlechter als in Naga, meint er und führt weiter aus, das liege vermutlich daran, dass sich die Muslime in Werang zurückgedrängt fühlten. Der Islam sei früher als das Christentum in diese Gegend gekommen. Die Moschee stehe schon lange im Dorf, die Kirche erst seit acht Jahren. Tatsächlich wurde die Moschee *Al-Hamid* bereits in den 70er Jahren gebaut. Die christliche Bevölkerung hat bis zum Bau der Kirche in einer kleinen Kapelle im Nachbardorf gebetet.

In Werang hat zu Beginn der 90er Jahre eine Art christliche Invasion stattgefunden. Es wurden zahlreiche neue Wohnhäuser – meist für christliche Beamte – sowie eine katholische Infrastruktur in Form einer Kirche und einer katholischen Sekundar- und Oberschule aufgebaut. Diese “christliche Überlagerung” brachte weitreichende Veränderungen für die musli-

⁶⁵ Waser spricht die enorme Wettbewerbssituation an, die sich zu Beginn des 20. Jahrhunderts zwischen christlicher Mission und Islam abzeichnete. Rekas war damals Sitz eines muslimischen *dalu*. Geschichten über stattfindende Zwangsbekehrungen zum Islam bestätigten die Mission in ihrer Angst einer “drohenden Islamgefahr”. Sie reagierte darauf und errichtete in Rekas im Jahre 1924 die zweite Missionsstation nach Ruteng (Dietrich 1989: 240-243).

⁶⁶ Sowohl auf der *desa*- als auch auf der *dusun*-Ebene sind keine Bevölkerungsstatistiken zu den 90er Jahren erhältlich. Auch die Bevölkerungsstatistiken des *kecamatan* beziehen sich nur auf die späten 90er Jahre und sagen nichts über das Anwachsen der Bevölkerung zu Beginn der 90er Jahre aus. Meine Informationen diesbezüglich basieren deshalb vorwiegend auf Erzählungen.

mische Bevölkerung mit sich, die sich zurückgedrängt fühlt, wie Waser wohl richtig bemerkt. Ich habe seitens der muslimischen Bevölkerung oft gehört, dass der Katholizismus “durch die Missionierung eingeführt wurde” (*dimasukkan lewat misi*), während der Islam auf “natürliche Weise“ in die Region gekommen sei (*datang lewat proses alami*). Das *kampung* Genggo ist ein typisches Beispiel dafür, wie durch den systematischen Aufbau einer religiösen Infrastruktur eine rasche Entwicklung und Ausbreitung des katholischen Glaubens erreicht wurde.

Weil wir unsere Religion nicht verstehen, sind wir faul geworden, sodass unser Zustand schlecht ist. Wir sind nicht vorwärts gekommen und haben uns nicht zu entwickeln vermocht. Dafür gibt es auch bis heute Beweise: Im *kecamatan* Sano Nggoang gibt es ziemlich viele Orte, wo gebetet werden kann. Es steht beinahe in jedem *kampung* eine Moschee.⁶⁷ Fast alle Moscheen sind aber leer. Fast niemand besucht fünfmal täglich die Moschee um zu beten. Auch zum Freitagsgebet erscheinen nicht viele Leute. (Muhammad Sofian, 45 Jahre alt)

Die Aussage von Muhammad Sofian bringt ebenfalls eine Unzufriedenheit zum Ausdruck, die ich von muslimischer Seite häufig wahrgenommen habe. Die Muslime in Genggo beanstanden, dass sich der Islam nicht habe “entwickeln” können und “nicht vorwärts gekommen” sei. Viele Muslime sind zum Katholizismus konvertiert. Die meisten Muslime, die an ihrer Religion festgehalten hätten, würden aber nur einen halbherzigen Islam praktizieren und sich in der Moschee kaum blicken lassen. Ein oft genannter Grund, weshalb der Islam keinen Fortschritt erreicht hat, wird in der mangelnden religiösen Bildung der muslimischen Bevölkerung gesucht. Das Thema religiöse Bildung sowie die Reaktion der Muslime auf die hier dargestellte Situation sind Gegenstand des nächsten Abschnittes.

7.3 Mehrheit – Minderheit: Muslime und Katholiken im *kampung*

Das ist ein Naturgesetz. Weil die Mehrheit hier Christen sind, ist es klar, dass für unsere Verhältnisse viele reiche Leute zu den Christen gehören. Die Muslime machen nur einen kleinen Teil aus, es ist deshalb auch klar, dass nur ein kleiner Teil von ihnen reich ist. (Yustinus Peta, 46 Jahre alt)

Mehrheits- und Minderheitsverhältnisse sind asymmetrische Machtbeziehungen, die sich häufig dadurch auszeichnen, dass sich die Mehrheitsgesellschaft darum bemüht, ihre überlegene Stellung zu sichern. Dieses Ziel wird meist durch eine Marginalisierung der Minderheit und deren Aufrechterhaltung erreicht. Die Angst, den eigenen Status einzubüßen oder auch eine angeschlagene Identität zu verteidigen, führt zur Bildung von Stereotypen und einer zunehmenden gegenseitigen Abgrenzung (Stewart et al. 2004: 198-200).

Aus der aufgelegten Bevölkerungsstatistik geht hervor, dass die Muslime sowohl im *kecamatan* als auch im *kampung* Genggo gegenüber der katholischen Bevölkerung als klare Minderheit dastehen. Die vorangehenden Ausführungen haben gezeigt, dass die Christianisierung in

⁶⁷ Im *kecamatan* Sano Nggoang gibt es insgesamt 32 Moscheen.

Genggo Ende der 80er Jahre vorangetrieben wurde und, meiner Ansicht nach, das Gefühl der Benachteiligung bei den Muslimen verstärkt hat. Auf ihrer Seite macht sich eine allgemeine Unzufriedenheit bemerkbar, der nicht mehr tatenlos zugehört wird. Sie wollen aus ihrer marginalen Stellung heraustreten und ihre Religion durch Bildung und mehr Organisation weiterbringen. Als Minderheit grenzen sie sich viel stärker von den Katholiken ab als umgekehrt, um ihre schwache Position zu verteidigen. Die Katholiken in Genggo sind sich ihres Mehrheitsstatus sehr bewusst, was häufig in Äußerungen zum Ausdruck kommt wie etwa: „*Es gibt auch Muslime im Dorf, aber nur ein paar wenige Familien.*“ Die Eröffnung einer muslimischen Sekundarschule in Werang, die zunehmende Organisation der Muslime, das Auftreten von islamischen Vereinigungen wie der *Muhammadiya*, das vermehrte Tragen islamischer Kleidung wie dem Kopftuch – man könnte auch von einem erwachenden islamischen Bewusstsein sprechen – ruft bei der katholischen Mehrheit ein Gefühl der Besorgnis hervor, da sie ihre Stellung auf diese Weise bedroht sieht.

Die Mehrheits- und Minderheitsverhältnisse zwischen Katholiken und Muslimen sind jedoch perspektivenabhängig. Wenn man sich die Situation der Katholiken in der Manggarai oder der Insel Flores als Ganzes im nationalen Kontext vor Augen führt, gehören sie einer christlichen Minderheit an, die ihre religiöse Identität in einem muslimischen Umfeld verteidigen muss. Es ist deshalb nicht erstaunlich, dass die Katholiken in Genggo auf Entwicklungen, die in Richtung einer zunehmenden Islamisierung weisen, mit Vorsicht und Skepsis – teilweise könnte man sogar von Angst sprechen – reagieren. Ich möchte die Islamisierungstendenzen, die in der Gegend von Werang gegenwärtig zu beobachten sind, am Thema Schule und Bildung sowie der Beschreibung einer islamischen Veranstaltung nachzeichnen.

7.3.1 Religiöse Bildung: katholische und muslimische Schulen

Entgegen meinen Erwartungen haben sich die Muslime nur vereinzelt darüber beklagt, dass ihnen durch den Minderheitsstatus die Chancengleichheit, z.B. auf eine Stelle als Regierungsbeamte in Genggo, verwehrt geblieben ist. Sie sehen das Problem nicht in der heutigen, sondern in der vergangenen Situation. Der Djindeng Yusuf Hasu beispielsweise ist 38 Jahre alt und gehört zu den reicheren Familien im *kampung* Genggo. Er fühlt sich als Muslim nicht benachteiligt und meint, dass die Katholiken gegenüber den Muslimen einen Vorsprung hätten. Erstere würden beinahe alle politischen Ämter innehaben, weil sie eine Mehrheit seien und deshalb mehr Zugang zu Bildung gehabt hätten. Deshalb sei es nur gerecht, dass die Katholiken diese Stellen besetzen. Es gehe nicht darum, ob ein Muslim oder Katholik ein politisches Amt besetze, sondern darum, eine fähige Person für diese Aufgaben zu finden.

Ein anderer muslimischer Informant ist mit Yusuf Hasu nicht ganz einverstanden. Ismail Budi ist 36 Jahre alt und arbeitet als Lehrer an der muslimischen Sekundarschule in Genggo. Ismail beklagt sich zu Beginn nur zaghaft, im weiteren Verlauf des Interviews aber immer vehementer über die Situation der Muslime.

Es ist normal geworden, dass die Muslime in der Manggarai eine Minderheit sind. Doch wenn wir dieses Problem zur Sprache bringen, fühlen wir uns umso mehr als Minderheit. Dazu

kommt, dass in den Beamtenkreisen immer noch dieses einschüchternde Klima herrscht, dass nur die Katholiken die Führungspositionen bekommen und klar ist, dass von oben bis unten nur ein, zwei Muslime vertreten sind. Zweitens sind die Muslime im *kecamatan* Sano Nggoang ökonomisch durchschnittlich schlechter gestellt, weil sie keine Grundausbildung haben. Vermutlich liegt der Grund darin, dass früher der Islam ohne Bildung gebracht wurde. Anders bei den Katholiken. Es ist klar, dass dort, wo die katholische Mission eine Kirche gebaut hat, auch eine Schule errichtet wurde. Man kann sagen, dass deshalb die katholische Gemeinde die am besten ausgebildete ist. Das gilt nicht für den Islam. Im Allgemeinen kann gesagt werden, dass die muslimische Gemeinde in Sano Nggoang ökonomisch schwach dasteht. Soviel zur ökonomischen Sicht. Aber auch seitens der Regierung ist es nicht besser. Wir bekamen beispielsweise keine Hilfe für den Bau unserer Schule. Aber was soll man dagegen tun? (Ismail Budi, 36 Jahre alt)

Beide Informanten – obwohl nicht dieselbe Meinung vertretend – sprechen das Thema Schule und Ausbildung an und sehen darin den Hauptgrund, weshalb die Muslime im Gegensatz zu den Katholiken ökonomisch schwächer gestellt sind. Das gegenwärtige “Erwachen” der Muslime und ihr Drang den Islam im *kecamatan* vorwärts zu bringen, gründet meines Erachtens aber weniger im Gefühl einer Benachteiligung an säkularer, als im Mangel an religiöser Bildung.

Die Schulen der katholischen Mission sind seit jeher offen für die muslimische Bevölkerung. Die meisten Muslime in Genggo, die eine Grundschule besucht haben, sind gemeinsam mit den Katholiken zur Schule gegangen.

Zu jener Zeit kamen die Leute aus dem Westen (Europäer) und brachten die Schulbildung mit, die sehr wichtig ist. Aber die Europäer haben früher niemanden ausgegrenzt. Die Missionare haben niemanden ausgeschlossen. Ob Katholiken oder Muslime, alle durften zur Schule gehen. Die Schule stand allerdings unter der Schirmherrschaft der Katholiken. Ich selbst bin früher mit vielen Muslimen zur Schule gegangen und wir waren wirklich Freunde. (...) Früher wurde in den Missionsschulen kein Unterschied zwischen den Leuten gemacht, alle durften eintreten. Die Lehrer, welche heute an der muslimischen Sekundarschule unterrichten, sind früher alle in die katholische Grundschule gegangen. Meiner Meinung nach ist das kein grundsätzliches Problem. (Petrus Hama, 42 Jahre alt)

Die katholische Mission hat durch ihre Schulen der Bevölkerung Zugang zu Bildung verschafft. Die Ausbildung war aber immer gekoppelt an religiöse Bildung. Der Ausbau des Bildungswesens durch die Mission in Flores sowie die christliche Erziehung in den katholischen Missionsschulen haben die religiöse Unterweisung einer breiten Masse ermöglicht. Das Engagement in der Entwicklungshilfe ist deshalb – neben aller Nächstenliebe – auch aus dem eigennützigen Motiv der katholischen Kirche zu betrachten und zählt zu den wichtigsten Missionsstrategien (Zurschmitt 2004: 11-14). Die katholische Bildung in der Schule führte dazu, dass sich viele Muslime entschlossen, die Religion zu wechseln, weil über ihre eigene Religion kein grosses Wissen zur Verfügung stand. Die 52-jährige Katholikin Yuliana Emi schildert mir ihre damalige Situation:

Meine Eltern und Grosseltern waren muslimisch, während ich und meine Geschwister zum Ka-

tholizismus übergetreten sind. Als ich in der vierten Klasse der katholischen Elementarschule war, habe ich meine Eltern um Erlaubnis gebeten zum Katholizismus zu konvertieren. Sie haben mir die Erlaubnis nicht erteilt. Sie sagten: „Wenn du katholisch wirst, bist du nicht mehr unser Kind!“ Deshalb forderte mich Pater Josef auf, nach Ruteng zu gehen und im Schwesternhaus (Nonnen) zu leben. Sie (ihre Eltern) hörten von jener Idee und sprachen: „Lassen wir sie doch katholisch werden!“ Das war früher. Danach sind meine Geschwister ebenfalls zum Katholizismus konvertiert. Alle meine jüngeren Geschwister – eine Ausnahme ist meine jüngste Schwester, die muslimisch blieb und den Weg der Eltern einschlug – wurden katholisch.

Warum hatten Sie früher die Absicht die Religion zu wechseln?

Ich wollte es so. Es war der Einfluss der Schule. Nachdem mir die katholische Religion in der Schule erklärt worden war, begann ich mich dafür zu interessieren. Es gab früher keine Erklärung des Islam. (Yuliana Emi, 52 Jahre alt)

Die Muslime hatten in den katholischen Schulen keine muslimischen Lehrer oder islamischen Religionsunterricht. Dieses Problem ist heute noch an vielen staatlichen Schulen in Westflores zu beobachten. In Werang wurde statt der versprochenen staatlichen eine katholische Primarschule gebaut. Die Muslime waren damit zwar nicht einverstanden, mussten diese Entwicklung jedoch akzeptieren und haben christliche Schulen besucht.

Hier gibt es seit dem Jahre 1953 eine Schule. Vorher gingen wir in Tado zur Schule. Als wir 1953 in der zweiten Klasse waren, wurde auch hier eine Schule errichtet. Unter den fünf Dorfbchefs, die sich für den Bau einer Schule einsetzten, bestand aber keine andere Absicht als lediglich eine Schule zu eröffnen. Als die Schule eröffnet wurde, hatte ihr Name den bezeichnenden Buchstaben K (katholisch) am Schluss. Wir kritisieren nun, dass jeder das Recht auf religiöse Bildung je nach seiner eigenen Überzeugung hat. Die neu eröffnete Grundschule hat auch keine muslimischen, sondern nur katholische Religionslehrer. (Usman Sahir, 62 Jahre alt)

Mittlerweile gibt es drei Primarschulen in Werang, davon zwei staatliche und eine katholische. Im Jahre 1982 wurde eine katholische Sekundarschule gebaut, die 1992 von der Schulstiftung Santu Klaus des Steyler-Missionars Ernst Waser übernommen und auf eine Oberstufe ausgebaut wurde.

Die politische Situation auf Flores ist immer noch recht positiv. Wir haben hier eine christliche Mehrheit, und damit haben die Christen hier auch etwas zu sagen. Man spürt aber auch hier die Einwanderung des radikalen islamischen Flügels. Wenn es ihnen gelingt, unsere „angestammten“ Muslime zu fanatisieren, bekommen wir dieselben Probleme wie andere Teile Indonesiens. Wir haben bemerkt, dass diese Fundamentalisten auch hier Fuss zu fassen versuchen und sich in die Gesellschaft drängen, um unsere Muslime aufzuhetzen. Es gibt genug Beispiele dafür. Deshalb denke ich, dass es besser ist, wenn wir an den Grenzgebieten christliche Schulen einrichten, die aber offen für alle sind, auch für muslimische Schüler. Werang liegt ebenfalls am Grenzgebiet zum Islam. Das gesamte Nagagebiet ist beispielsweise zu neunzig Prozent muslimisch. Bima ist der Hauptort in Sumbawa und ist sehr fanatisch. Die Leute hier werden von ihnen bearbeitet, dass sie Muslimschulen haben müssen. Deshalb wurde auch in Werang vor zwei Jahren parallel zur katholischen Sekundarschule eine muslimische Schule eröffnet. Ich habe dem Schulleiter, dem Pfarrer gesagt, er solle einmal Kontakt mit den Vorstehern der muslimi-

schen Schule aufnehmen. Vielleicht könnte man gemeinsam einen Dialog finden, sodass sie die Schüler zu uns schicken. (Pater Ernst Waser, 73 Jahre alt)

Die Bemühungen, die Sekundarschule religiös zu durchmischen, erwiesen sich bisher nicht als fruchtbar. Gegenwärtig sind nur zwei der ca. dreihundert Schüler an der katholischen Sekundarschule von Waser muslimisch. Die Muslime haben ihre Situation selbst verändert. Sie haben eine Schulstiftung (*yayasan*) gegründet und betreiben seit drei Jahren eine eigene Sekundarschule im *kampung* Genggo, die MTS (*Madrassa Tansawijah*). Der Schwerpunkt des Unterrichtes liegt in der religiösen Bildung. Während an der muslimischen Schule wöchentlich zwölf Stunden Religionsunterricht erteilt werden, sind es an der katholischen nur zwei. Die muslimische Schule ist mit einer Schülerzahl von 52 Jugendlichen bedeutend kleiner als die katholische Sekundarschule.

Der Staat hat vor drei Jahren ein Gesetz erlassen, dass bei einer Zahl von 10-15 muslimischen Schülern an einer katholischen Schule ein Gebetsraum zur Verfügung stehen sowie ein Religionslehrer beschäftigt werden muss. Auf meine Frage, warum die MTS nicht mit der katholischen Sekundarschule zusammenarbeitet und gemeinsam die bereits vorhandene Infrastruktur genutzt wird, gibt mir ein muslimischer Lehrer zu verstehen, dass sie kein Interesse an einer Zusammenarbeit hätten. Die katholische Schule sei gegenüber den Muslimen sehr verschlossen (*sangat tertutup terhadap orang Muslim*); es sei besser eine eigene Schule zu führen.

In der Gegend gibt es noch keine *pesantren*-Schulen.⁶⁸ Das sind muslimische Internatsschulen, an denen ausschliesslich religiöse Inhalte gelehrt werden und die manchmal mit dem etwas in Verruf geratenen Begriff "Koranschulen" übersetzt werden. Einige muslimische Eltern aus Genggo schicken ihre Kinder in *pesantren*-Schulen nach Bima (Sumbawa), Makassar (Sulawesi) oder Mataram (Lombok). Oftmals hat ein Elternteil dieser Kinder selbst eine muslimische Schulbildung absolviert, wenn auch nicht in einer *pesantren*-Schule.

Aus der Sicht vieler Katholiken ist das Auftreten von muslimisch ausgerichteten Schulen eine bedrohliche Entwicklung. So gelten die Lehrer der MTS als fanatisch (*fanatik*) und sind weitgehend Anhänger der *Muhammadiya*. Die Schüler- und Lehrerinnen sind zum Tragen eines Kopftuches verpflichtet, das sie auch während des Turnunterrichtes nicht ablegen dürfen. Unter den Katholiken kursiert die Angst, dass durch die muslimischen Schulen "extremistisches" und "fanatisches" Gedankengut verbreitet wird. Inwiefern die Beunruhigung seitens der Katholiken gerechtfertigt ist, bleibt schwierig zu beurteilen. Ich denke, dass die Eröffnung von muslimischen Schulen – übrigens eine Entwicklung, die im Westen der Manggarai gegenwärtig überall zu beobachten ist – die Abgrenzung zwischen den beiden religiösen Parteien fördert. Im Gespräch mit dem Initianten der Schule wurde meine Einschätzung bestätigt, dass der Bau der MTS als ein Schritt auf dem Weg zur Islamisierung der Region angesehen werden kann. Das Ziel des Initianten ist es, vom Kindergarten bis zur Oberstufe eine muslimi-

⁶⁸ Eine gute Übersicht zu den *pesantren*- und anderen muslimischen Schulen bietet der Artikel "*pesantren and kitab kuning: Continuity and Change in a Tradition of Religious Learning*" von Van Bruinessen (1994: 121-145).

sche Ausbildung anbieten zu können. Es sei schwierig, Geld für den Aufbau der Schule zu mobilisieren. Der Staat unterstütze sie nicht und auch privat bekomme man praktisch kein Geld. Die meisten Eltern befinden sich in einer schwierigen ökonomischen Lage und können sich für ihre Kinder keine Sekundarschulausbildung leisten. Abgesehen davon ist die Mehrheit der Leute in der Region katholisch, sodass nur wenige Möglichkeiten bestehen, um Geld für eine muslimische Schule zu sammeln.

Ali Dala, der Initiator der Schule, setzt sich für den Aufbau des muslimischen Bildungssystems und die Entwicklung des Islam im *kecamatan* ein. Er beruft sich dabei auf die *pancasila*, die fünf Säulen der indonesischen Staatsdoktrin, und auf das Recht, nach seiner religiösen Überzeugung leben zu dürfen. Der folgende Interviewausschnitt fasst die wichtigsten Argumentationslinien aus muslimischer Sicht noch einmal zusammen.

Wir haben die Stiftung aus der Motivation heraus gegründet, uns um die muslimische Gemeinde zu kümmern. Es gibt Anzeichen dafür, dass die Ausbildung das Leben hier stark beeinflusst. Wir, die eine gute Ausbildung haben, sind auch ökonomisch gesehen gut dran. Zweitens: Wenn wir die Entwicklung des Islam in Indonesien im Allgemeinen betrachten, ist der Islam früher nach Indonesien gekommen. Dasselbe gilt für die Manggarai, aber die Entwicklung der Religion ist verzögert. Der Grund liegt darin, dass es keine (muslimischen) Schulen gab. Wir benutzen dafür den Begriff "vererbte Religion" (*agama karena keturunan*). Das heisst, wenn der Grossvater und Vater muslimisch waren, werden automatisch auch ihre Kinder muslimisch. So kommt es vor, dass viele Leute hier nur auf ihrem Ausweis Muslime sind, jedoch kein Wissen über den Islam besitzen. (...) Es gibt z.B. Leute, die den Koran nicht lesen können und kein Arabisch verstehen. Es gibt Leute, die unser Buch nicht lesen können und keine Grundkenntnisse des Islam haben. Damit man dies versteht, braucht es eine religiöse Ausbildung. Um ehrlich zu sein, unsere Eltern haben nicht einmal die Grundschule abgeschlossen, sodass wir aus ökonomischer Sicht rückständig sind. Wenn wir die Lehren unserer Religion richtig befolgen würden, wäre unser Zustand sehr viel besser als derjenige der anderen. Wir sind verpflichtet um fünf Uhr morgens das erste Gebet zu verrichten, das heisst um vier Uhr steht man auf, während die anderen um diese Zeit noch schlafen. Das bedeutet, dass wir früh aufstehen und auch früh zu unseren Gärten und Feldern aufbrechen können. Wir sind also schneller als die anderen. Die Leute im *kampung* stehen normalerweise um sieben Uhr auf. Aus der Sicht der Disziplin sind wir (Muslime) die ersten. Auch vom Aspekt der Sauberkeit her, entschuldigen Sie bitte, doch wenn die Muslime die Reinheitsvorschriften beachten, müssen sie sauberer als die Christen sein, weil sie sich vor jedem Gebet waschen müssen. (...) Aber wie kann man das alles wissen, wenn man es nicht in der Schule lernt. (Ali Dala, 35 Jahre alt)

Bei vielen Muslimen ist eine Aufbruchstimmung spürbar. Sie sehen in der Bildung eine Chance auf ein besseres Leben. Interessant ist, wieviel Bedeutung der religiösen Bildung zukommt. Die religiöse Bildung zielt aber nicht nur auf die Vermittlung von islamischem Grundwissen und somit einer Stärkung der islamischen Identität ab, sondern soll den Leuten zu einer moralischen und disziplinierten Lebensweise verhelfen, aus der auch wieder ökonomische Vorteile entstehen. Meines Erachtens werden auch an den katholischen Missionsschulen solche Absichten verfolgt, was bedeutet, dass die katholischen und muslimischen Schulen eigentlich ähnliche Ziele anstreben (Zurschmitt 2004: 10-16).

7.3.2 “Gemeinsam für den Fortschritt!” – die Versammlung der *umat Islam*

Am 11. September 2004 beginnt eine neue Ära für die Muslime im *kecamatan* Sano Nggoang, denn an diesem Tag wird lokale Religionsgeschichte geschrieben. Zum ersten Mal wird ein Treffen, die *MUI (Musyawarah Umat Islam)*, eine Diskussion der muslimischen Gemeinde des Bezirkes einberufen. Ich freue mich sehr über die persönliche Einladung und mit entsprechend offenen Sinnen und gespannter Haltung verfolge ich die Veranstaltung.

Das Treffen findet bezeichnenderweise im *kampung* Genggo, dem Hauptort des Bezirkes, statt und wird an der muslimischen Schule (MTS) durchgeführt, deren Mitglieder sich für diesen freudigen Anlass feierlich herausputzen. Die muslimische Gemeinde von Genggo, ob Frauen, Kinder oder Männer, hilft im Vorder- oder Hintergrund, jeder scheint in das Geschehen eingebunden zu sein. Es ist auffällig aber nicht überraschend, dass die Frauen vorwiegend im Hintergrund arbeiten und für das leibliche Wohl der Gäste sorgen, während der politische Anlass in den Händen der Männer liegt.

Die Organisation ist vorbildlich. Im Vorfeld wurde ein detailliertes Programm ausgearbeitet und allen geladenen Gästen überbracht. Darunter befinden sich alle Imame der 32 Moscheen, der Vorsteher der islamischen Gemeinde des *kabupaten* Manggarai Barat, Regierungsvertreter auf der Ebene des *kecamatan* sowie die Vertreter der katholischen Gemeinde des *kampung* Genggo. Natürlich ist auch die muslimische Bevölkerung (*masyarakat Islam umum*) herzlich willkommen. Insgesamt sind ungefähr 100 Personen anwesend. Mein Eindruck, dass es sich bei der Zusammensetzung der Teilnehmer vor allem um Imame, Beamte und Lehrer handelt, wird von einem jungen Muslim bestätigt. Er kritisiert den elitären Touch der Veranstaltung und meint, dass nur sehr wenige “gewöhnliche Leute” (*orang biasa*) anwesend seien. Es sei anzustreben, alle Stufen der muslimischen Gemeinde zu erreichen.

Die Aufbruchstimmung unter den Muslimen in der Region ist auch in der feurigen Antrittsrede zu spüren. Der Hauptverantwortliche des Anlasses erklärt, dass die *MUI* nur der Beginn einer organisierten Zusammenarbeit der Muslime sei. Es solle eine Brücke zwischen der muslimischen Bevölkerung und der Regierung geschlagen werden, nur so könne ihr Ziel, die Entwicklung des Islam im *kecamatan* Sano Nggoang (*kemajuan agama Islam di kecamatan Sano Nggoang*), erreicht werden.

Der Vorsteher der *MUI* des *kabupaten* übernimmt das Wort und weist darauf hin, dass im *kecamatan* Sano Nggoang ungefähr 4000 Muslime lebten. Er bedauert, dass sich die muslimische Bevölkerung gegenseitig schlecht kenne und nicht organisiert sei. Das Gefühl der Freundschaft (*persahabatan*) und der Einheit (*persatuan*) der Muslime müsse sich steigern: „Zusammen müssen wir unsere Religion entwickeln, zusammen mit allen anderen Religionen.“ (*bersama kita harus membangun agama kita, bersama dengan semua agama lain*). Dieser Prozess solle aber in einem konstruktiven Rahmen vor sich gehen. Es sei wichtig, dass dies friedlich (*aman*) passiere und bei Problemen nicht voreilig gehandelt, sondern im Dialog nach einer Lösung gesucht werde. Falls es in den Dörfern zu Problemen zwischen Angehörigen

gen unterschiedlicher Religion komme, sei es wichtig, offen darüber zu sprechen. Er hofft auf eine intensive Zusammenarbeit mit der Regierung, was die Aufgabe der *MUI* sei.

Anschliessend spricht der Bezirkschef (*pak camat*). Er ist katholisch wie die Mehrheit der Beamten in Genggo. Die Anwesenheit der Regierungsvertreter beweise, dass die muslimische Gemeinde im *kecamatan* respektiert werde. Er betont, dass das Amt des *ketua MUI*, welcher zum ersten Mal gewählt werde, ein sehr wichtiges sei, weil es das Potential berge, Konflikte zwischen den religiösen Gemeinden und zwischen Personen unterschiedlicher Religionen zu minimieren (*potensi untuk minimalisir konflik antara umat beragama*). Er nennt einige Konfliktregionen in Indonesien wie z.B. Ambon (Molukken) und meint, dass es auch im *kecamatan* ein Konfliktpotential gäbe. Bei den von ihm angesprochenen Beispielen im *kecamatan* handelt es sich um Landkonflikte, die bisher noch keine religiöse Dimension angenommen haben. Die Regierung befürwortet die Gründung der *MUI* und hofft ebenfalls auf eine fruchtbare Zusammenarbeit. Zum Schluss fordert er alle Imame zu einer verantwortungsvollen Führung der muslimischen Gemeinden auf, da deren Verhalten weitgehend von demjenigen des Imam abhängen.

Der Höhepunkt der gesamten Veranstaltung ist die Wahl des *ketua MUI*. Dieser wird demokratisch auf die Dauer von fünf Jahren gewählt. Der Ausgang der Wahl ist keine Überraschung. Der engagierte Lehrer setzt sich seit Jahren für die Entwicklung des Islam in der Gegend ein und hat durch seine diversen Tätigkeiten, beispielsweise als Vorsitzender der islamischen Vereinigung *Muhammadiyah*, bereits viel Erfahrung vorzuweisen. In seiner ruhigen, aber bestimmten Rede verleiht er seinen Zielen klar Ausdruck. Laut historischen Quellen sei der Islam bereits im Jahre 1661 in die Manggarai gekommen. Das sei sehr früh und deshalb sei es umso erstaunlicher, dass die Entwicklung des Islam in dieser Gegend noch sehr "rückständig" sei (*kemajuan agama kita sangat terbelakang*). Es sei sein oberstes Anliegen, diesen Zustand zu verändern. Dies könne er allerdings nicht alleine, sondern er sei auf die Mithilfe aller Muslime angewiesen. Als er den Slogan der Golkar-Partei "*bersama untuk maju!*" (gemeinsam für den Fortschritt!) benutzt, erntet er Applaus. Allerdings macht er auch darauf aufmerksam, dass es unter den Muslimen Fanatiker gebe. Das Denken, die eigene Religion stehe über den anderen, bezeichnet er als ungesund (*kurang sehat*). Es sei viel wichtiger, dass der eigene Glaube und das Wissen um die eigene Religion an Tiefe gewinnen.

Nach dem Abendessen finden sich alle Teilnehmer wieder im Saal ein und diskutieren mehr oder weniger spontan über den Verlauf der Veranstaltung, ihre Hoffnungen und Wünsche, die ich an dieser Stelle kurz zusammenfassen will: Viele erwähnen noch einmal, dass die Muslime in der Region bisher sehr schlecht organisiert seien und fordern deshalb eine monatliche Sitzung solcher Art. Man müsse sich gegenseitig über die aktuelle Situation informieren und bei allfälligen Schwierigkeiten helfen. Andere fordern, dass der *ketua MUI* die Muslime abwechslungsweise in den Dörfern besuche. Es sei wichtig, direkt zu erkennen, wo die Probleme liegen, da an den Sitzungen nur ein Teil der Bevölkerung – nicht aber die Basis – anwesend sei. Einige befürchten, dass die *MUI* nur theoretisch bestehen wird, weil sie eine neue Erscheinung ist. Die wichtigste Aufgabe sei es, die Motivation der muslimischen Bevölke-

rung zu stärken. Viele jüngere Imame plädieren dafür, dass vermehrt islamische Schulen – wie die MTS in Genggo – errichtet werden. Dies helfe der Gesellschaft, die Entwicklung der Religion voranzutreiben. Es müssten Berichte verfasst und monatliche Treffen durchgeführt werden, damit man den Entwicklungsstand erkennen und darauf reagieren könne.

Die Diskussion wird nach einer guten Stunde beendet. Nach einem langen und anstrengenden, jedoch für die meisten wohl erfolgreichen Sitzungstag wird die erste *musyawarah* der Muslime im *kecamatan* mit einem Gebet und dem Dank an Allah geschlossen.

Die Redner der muslimischen Seite sehen ihren Minderheitsstatus sowie die oft angesprochene Unterentwicklung ihrer Religion als eine Folge der katholischen Missionsgeschichte an. Die jüngsten Entwicklungen zeigen, dass die Muslime ihre Situation verändern wollen, was ich als “Erwachen eines muslimischen Bewusstseins” interpretiere. Während die Muslime die Gründung einer islamischen Organisation mit der Hoffnung auf religiösen Fortschritt verbinden, betonen die christlichen Vertreter, dass es die Verantwortung der *MUI* sei, interreligiöse Konflikte zu erkennen und zu verhindern. Der christliche Regierungsvertreter geht in seiner Rede mehrmals auf das interreligiöse Konfliktpotential ein, welches seiner Meinung nach überall in Indonesien vorhanden ist und auch für Flores eine Bedrohung darstellt. Ich gewinne den Eindruck, dass Ängste vor religiösem Fanatismus insbesondere auf der Seite der Katholiken anzutreffen sind und die muslimischen Vertreter das Thema nur am Rande aufgreifen. Die Gespräche zwischen den Parteien sind eher oberflächlich und eine Diskussion zum genannten Thema kommt nicht zustande. Das Auftreten der christlichen Vertreter ist aus meiner Perspektive eine Pro-Forma-Angelegenheit, bei der es eher um politische “Correctness” als um einen interessierten Dialog geht. Dies ist auch dadurch ersichtlich, dass die christlichen Vertreter nach ihrem Pflichtauftritt die Veranstaltung vorzeitig verlassen.

Obwohl ich nicht glaube, dass die Gründung einer islamischen Organisation – oder eine verstärkte Zusammenarbeit der Muslime – zwingend mit der Verschärfung eines interreligiösen Konfliktpotentials einhergeht, möchte ich festhalten, dass seitens der katholischen Bevölkerung in Genggo Veränderungen im Sinne einer zunehmenden Islamisierung wahrgenommen werden, was bei ihnen Misstrauen und Ängste hervorruft. Ich werde später auf dieses Thema eingehen und darstellen, wie der Faktor Angst zur Generierung von stereotypen Deutungsmustern beitragen und die Kategorie Religion als Abgrenzungsmerkmal gegenüber anderen hervorbringen kann.⁶⁹ Zunächst stehen aber sozio-kulturelle Veränderungsprozesse im Zentrum meiner Betrachtungen. Die autochthonen Glaubensvorstellungen haben sich durch die Konfrontation mit den Schriftreligionen stark gewandelt.

⁶⁹ Siehe dazu die Ausführungen in Kapitel 9.

7.4 Die traditionelle religiöse Weltsicht im Wandel

7.4.1 Zwischen *adat* und *agama*: Das Friedhofbeispiel

Laut unserer Überzeugung ist die Religion eine Offenbarung Allahs an den Propheten Muhammad, während die Kultur (*budaya*) von Menschen erschaffen wurde. Deshalb vermischen wir das *adat* nicht mit der Religion. Zwischen Religion und Kultur gibt es keinen Zusammenhang (*kaitan*). Kultur ist nur Gewohnheit (*kebiasaan*). (Ali Dala, 35 Jahre alt)

In den ersten Tagen meines Aufenthaltes im *kampung* Genggo habe ich öfters ausgedehnte Spaziergänge unternommen. Einer dieser Spaziergänge führte mich zum Friedhof, der auf einem Hügel hinter der Kirche etwas versteckt liegt. Der Friedhof umfasst erstaunlich wenige Gräber. Diese Tatsache lässt sich dadurch erklären, dass Genggo ein Einwandererdorf (*golo*) und kein Ursprungsdorf (*béo*) ist. Viele Familien begraben ihre Toten im Ursprungsdorf auf dem Land ihrer Ahnen. Dadurch wird ersichtlich, dass die Begräbnispraktiken eine starke Verbindung mit der Deszendenz und dem Ahnenkult aufweisen. Auf dem Friedhof in Genggo werden Angehörige beider Religionen begraben. Die Ausstattung ihrer Gräber ist aber unterschiedlich. Die muslimischen Gräber sind nach Mekka ausgerichtet. Sie sind eher schlicht und jeweils nur durch einen Steinrand begrenzt. Anders ist dies bei den katholischen Gräbern. Je nach ökonomischer Lage der Familie sind die Gräber mit Steinen begrenzt oder zementiert. Letzteres ist teurer und prestigeträchtiger. Die finanzielle Situation der Familie sowie der Status des Verstorbenen lässt sich auch an den Grabsteinen oder Kreuzen ablesen. Holzkreuze gelten als minimale Ausstattung, während Eisenkreuze und Zementgrabsteine luxuriöser sind. In der Mitte eines jeden nicht-zementierten Grabes befinden sich zwei aufgerichtete Steine. Diese markieren die Lage des Kopfes bzw. der Füße des Toten. Die Identität sowie Geburts- und Todestag des Verstorbenen sind auf allen katholischen, jedoch nur auf wenigen muslimischen Gräbern vermerkt. Der wichtigste Unterschied zwischen muslimischen und katholischen Grabstätten in Genggo ist aber ein anderer: Auf gut zwei Dritteln der katholischen Gräber stehen ein Teller, ein Löffel, ein Glas und andere Gegenstände wie z.B. Zigaretten. Es gibt aber nur vereinzelt muslimische Gräber, auf denen sich die erwähnten Gegenstände finden lassen. Um die Bedeutung des Essgeschirrs auf den Gräbern zu verstehen, muss man sich vergegenwärtigen, wie sich die Manggaraier ein Leben nach dem Tod ausmalen. Die Menschen in der Manggarai glauben, dass die Ahnen in der Welt der Geister leben. Diese spirituelle Welt betrachten sie als Gegenwelt zu ihrer eigenen (Erb 1999: 30: 28-36).

The way of life of those “on the other side” is opposite of the way of life of those “on this side”. They move around at night, whereas we move around during the day. Their heels are in front, while ours are behind. They wear their clothes inside out, while we wear ours inside in. What is a lot for them, is a little for us, and what is a little for them, is a lot for us. (...) The living also become part of the spiritual world – the world on the other side – when they die. (Erb 1999: 30; Hervorh. i. Orig.)

Die Beschreibung von Erb weist darauf hin, dass die Welt, in der die Ahnen und Geister leben, auf einer Inversion beruht. So führen Ahnen und Geister dieselben Tätigkeiten aus wie

die Menschen. Sie müssen beispielsweise auch Nahrung zu sich nehmen. Aus unserer Perspektive essen sie aber nur wenig, weil wenig in ihrer Welt viel ist. Erb (1999: 30-32) zufolge gründet das Geschirr auf den Gräbern in der Auffassung der Manggaraier, dass die Toten ihr Essgeschirr auch in der spirituellen Welt benötigen.

Als ich eine muslimische Frau auf dem Friedhof gefragt habe, weshalb auf den meisten muslimischen Gräbern keine Teller, Löffel usw. liegen, antwortete sie, dies sei verboten (*haram*), weil es als "Götzenverehrung" (*menyembah berhala*) betrachtet werde.

Man könnte aus dem Fehlen der beschriebenen Gegenstände auf dem Grossteil der muslimischen Gräber und der Aussage der Muslima den Schluss ziehen, dass die lokalen Muslime entweder ein anderes *adat* kennen oder sich dem *adat* nicht mehr mit der gleichen Intensität verpflichtet fühlen wie die Katholiken. Ersteres stimmt sicherlich nicht. Lokale Muslime und Katholiken folgen demselben *adat*. Durch dieses geteilte Bedeutungssystem – ihre lokale Kultur – sind sie gegenseitig stark verbunden. Die Muslime und Katholiken aus Genggo nennen ihre gemeinsame Kultur und die Abstammung von denselben Vorfahren häufig als Grund dafür, weshalb zwischen ihnen keine destruktiven Konflikte wie in anderen indonesischen Regionen ausbrechen können. Lokale Muslime in der Manggarai stehen lokalen Katholiken kulturell näher als z.B. Muslimen aus Java. Ebenso sind den Katholiken in der Manggarai die Christen z.B. aus den Molukken fremder als die lokalen Muslime. Als ich Leuten aus der Dorfbevölkerung meine Beobachtung auf dem Friedhof mitteilte, erhielt ich jeweils zwei Erklärungen für den festgestellten Unterschied. Erstens hätten die Utensilien auf den Gräbern keinen religiösen, sondern eher einen kulturellen Hintergrund. Zweitens könne man nicht einfach behaupten, dass eine Religionsgemeinschaft das *adat* stärker einhalte als die andere. Dies stehe vielmehr in einem Zusammenhang mit dem individuellen Religionsverständnis einzelner Leute und Familien.

Alle Dinge wie Teller, Löffel und Tassen, die auf den Gräbern liegen, gehören zu unserer Kultur. Jenes ist nicht Religion, sondern nur Gewohnheit, nur Kultur. (Yustinus Peta, 46 Jahre alt)

Ob Muslime oder Katholiken Teller, Löffel und andere Dinge auf die Gräber ihrer Verstorbenen legen, ist vom Religionsverständnis der jeweiligen Familie abhängig. Wir müssen das nicht tun. Früher, bevor der Islam und der Katholizismus hierher kamen, mussten wir das tun, weil dies unsere Kultur war. Jetzt sind die Leute aber von der Religion beeinflusst, sodass einige dies praktizieren und andere nicht. (Petrus Hama, 42 Jahre alt)

Yustinus Peta verteidigt die erwähnten Praktiken, indem er ihnen einen religiösen Hintergrund abspricht. Die Bezeichnung dieser Handlungen als "nicht Religion, sondern nur Kultur und Gewohnheit" kommt einer Verharmlosung gleich. Die Suche nach einem anderen Begriff für diese Praktiken unterliegt dem Versuch, einen Widerspruch zu staatlichen Modellen, was unter einer Religion zu verstehen ist, zu verhindern. Das Erlebnis auf dem Friedhof war eines von vielen, die mich darauf aufmerksam machten, dass die Menschen in Genggo zwischen den traditionellen religiösen Anschauungen und den "eingeführten" Religionen (Islam und Katholizismus) unterscheiden. Anders als Atkinson (1983: 685 ff.) beispielsweise bei den

Wana in Zentralsulawesi beobachten konnte, bezeichnen die Menschen in Genggo ihre traditionellen religiösen Vorstellungen – wie z.B. die Ahnenverehrung – nicht als Religion im Sinne des indonesischen Wortes *agama* (Religion), sondern als “Kultur” (*kebudayaan*), “Gewohnheit” (*kebiasaan*), “Tradition” (*tradisi*), “Erbe der Ahnen” (*warisan leluhur*) oder als *adat*. Viele Muslime und Katholiken im Dorf haben das Religionskonzept des indonesischen Staates soweit verinnerlicht, dass sie die traditionellen religiösen Anschauungen als “heidnisch” (*kafir*), “verboten” (*haram*) und “Götzenverehrung” (*menyembah berhala*) ansehen und deshalb ablehnen. Dementsprechend klassifizieren sie Leute, welche noch ans *adat* glauben und dies praktizieren, als “Heiden” (*orang kafir*), “noch nicht richtig religiös” (*belum betul beragama*) und “altmodisch” (*kurang moderen*).

The Manggarai have not, like (...) other peoples in Indonesia, been struggling to have their indigenous practices recognized as a “religion” by the authorities. They have been very complaisant in accepting outside religions and assimilating novel beliefs with their own traditional religious practices. (Erb 1991: 72; Hervorh. i. Orig.)

Erb erwähnt, dass die Menschen in der Manggarai die “eingeführten” Religionen übernommen und nicht wie andere indigene Gesellschaften Indonesiens, z.B. die Toraja (Zentralsulawesi) oder Dayak (Kalimantan), um die Anerkennung ihrer indigenen religiösen Tradition als Religion (*agama*) gekämpft haben. Ihre Einschätzung, dass die Manggaraier die “neuen Religionen” angenommen haben, aus ihren indigenen Vorstellungen heraus interpretiert und mit traditionellen religiösen Praktiken zu verbinden vermochten, stimmt für die Gegend von Werang nur bedingt. Ich habe erhebliche Unterschiede zwischen der Zentralmanggarai und der westlichen Manggarai – insbesondere im Kempo-Gebiet – in Bezug auf die Einhaltung und Durchführung des *adat* festgestellt.

In Cumbi, einem Dorf der Pfarrei Wangkung in der Zentralmanggarai, habe ich beispielsweise an den Feierlichkeiten des traditionellen Erntedankfestes (*penti*) teilgenommen. Dieses mehrere Tage andauernde Fest wird als Dank an und zu Ehren der Ahnen veranstaltet. Neben katholischen Elementen wie Gebeten haben die Leute in Cumbi nach manggaraischem *adat* den Ahnen Opfer dargebracht. Die Innereien – in diesem Fall der Darm des geopfertem Huhns – wurden von den *adat*-Ältesten untersucht und gedeutet. Sie haben dadurch vorhergesehen, ob die Ernte des kommenden Jahres verheissungsvoll wird.⁷⁰

Das Teilen und Anbieten von Essen – vor allem Fleisch und Blut geschlachteter Tiere – deutet Erb (1999: 32-36) als primäre Kommunikationsform der Menschen mit der spirituellen Welt. Die Menschen müssen eine gute Beziehung mit den Geistern und Ahnen aufrechterhalten, damit sie von Unglück wie Missernten, Krankheiten und anderen krisenverursachenden Ereignissen verschont bleiben. Durch das Opfer versuchen die Menschen eine Ordnung und

⁷⁰ Der Rahmen dieser Darstellung begrenzt eine ausführliche Schilderung der zugrundeliegenden ideologischen und kosmologischen Konzepte sowie der Praxis des rituellen Opfern. Eine sehr gute Übersicht dazu bietet der Sammelband von Howell (1996) “*For the Sake of our Future. Sacrificing in Eastern Indonesia*”.

Kontinuität zu erhalten oder diese in Krisensituationen wiederherzustellen. Die Kommunikation mit den Ahnen und anderen Geistern findet bei allen wichtigen rituellen Gelegenheiten statt wie z.B. Lebenszyklusritualen. Im folgenden Zitat schildert Erb anhand eines Mythos, inwiefern die Menschen und Ahnen miteinander kommunizieren.⁷¹

Human beings communicate with the spirits through food and prayers, but also hope that the spirits will communicate with them. (...) One myth explains why people must use animal sacrifice to communicate with the spiritual world. At the beginning of the world “God” (*Mori Kereang*) had sent down a book to human beings that explained everything they needed to know. But the man who received it was drunk, and a chicken ripped the book up. Hence now chickens must replace this book and be sacrificed as a means of finding out what God and the Ancestors want of human beings. The chickens’ intestines are “read”, instead of the book. This is called *toto urat* (“to examine the intestines”). After every animal sacrifice – not only that of a chicken – the liver and other innards of the animal are checked for signs that show what is being asked through the sacrifice will be conferred. (Erb 1999: 35; Hervorh. i. Orig.)

Während in der vorwiegend katholisch geprägten Zentralmanggarai das *adat* noch stärker eingehalten wird und mit katholischen Elementen vermischt ist, konnte ich in der Gegend von Werang keine *adat*-Feste solcher Art mehr beobachten. Laut Angaben meiner Informanten gilt dies für die gesamte Kempo-Region. In Genggo gibt es kein *adat*-Haus, weil die Djindeng nach dem Verlassen der *béo* ihr *adat*-Haus nicht mehr aufgebaut haben. Viele im *adat* verwurzelte Praktiken werden im Dorf nicht mehr oder nur in veränderter Form durchgeführt. Der dargestellte Unterschied zwischen der Zentral- und der Westmanggarai ist eine Tatsache, die auch viele Leute in Genggo wahrnehmen. Sie betrachten sich nicht mehr als traditionell und erwähnen des Öfteren, dass das *adat* bei ihnen beinahe ausgestorben ist. Gerade zu Beginn meines Aufenthaltes wurde ich vermehrt gefragt, wonach eine Anthropologin ausgeht in ihrem Dorf suche (*di kampung kami adat hampir mau hilang. Apa seorang antropologi mencari justru di kampung ini?*). Eine weitere Bestätigung meiner Beobachtungen fand ich in den Beschreibungen des Anthropologen David Hicks, der in der Boleng-Region gearbeitet hat. Das *dalu* Boleng befindet sich ebenfalls in der Westmanggarai und bildet die Nachbarregion des Kempo-Gebiets.

By far the most powerful influence for change, though, has been the Church. (...) Boleng Catholics have professed their faith by abandoning pagan practices, such as sacrifices to agricultural spirits or the ghosts of their ancestors. (Hicks 1990: 42)

Gespräche mit den Ethnologinnen Romana Büchel und Sue Thüler zeigten, dass im angrenzenden Ngada-Gebiet – einem fast ausschliesslich katholischen Umfeld – die Ahnenverehrung gegenwärtig noch zentral ist. Die erwähnten Quellen sowie meine Gespräche und Beobachtungen im Dorf lassen die Vermutung aufkommen, dass womöglich die Anwesenheit des Islam auf die Praxis der Ahnenverehrung in Genggo einen Einfluss ausübt. Muslime sprechen viel negativer und kritischer über die Ahnenverehrung und betonen stets deren kulturelle

⁷¹ Vgl. dazu auch Erb (1996: 27-41) “*Talking and Eating: Sacrificial Ritual among the Rembong*”.

Dimension. Als allgemeine Tendenz möchte ich festhalten, dass die Muslime weniger daran setzen, die traditionellen religiösen Praktiken zu erhalten. Sie betonen viel stärker als die Katholiken, dass diese Handlungen nicht religiös sind und auch nicht als religiös betrachtet werden sollen. Als ich bei der Teilnahme an verschiedenen Festen, z.B. Lebenszyklusritualen, feststellte, dass – zumindest offiziell – keine Opfer an die Ahnen dargebracht werden, habe ich versucht, mit den Menschen im Dorf über dieses Thema zu sprechen. Muhammad Sofian antwortet darauf:

Früher haben wir hier keine Religion gehabt. Früher opferten wir den Ahnen und Geistern. Jetzt glauben wir an Gott (*Tuhan*), deshalb bringen wir den Ahnen keine Opfer mehr dar. (Muhammad Sofian, 45 Jahre alt)

Der Aussage von Muhammad Sofian haftet ein staatlich implementierter und offizieller Diskurs über Religion an. Er spricht aber auch einen kulturellen Wandel an, der im Dorfalltag stark präsent ist. Die “eingeführten” Religionskonzepte haben das rituelle Leben in Genggo stark beeinflusst und meines Erachtens viele indigene religiöse Praktiken verändert oder gar zu deren Abschaffung beigetragen. Ich werde im nächsten Teil Facetten dieses kulturellen Wandels darstellen, indem ich herausarbeite, was die Leute in Genggo unter dem von ihnen stets verwendeten Begriff “Götzenverehrung” (*menyembah berhala*) verstehen.

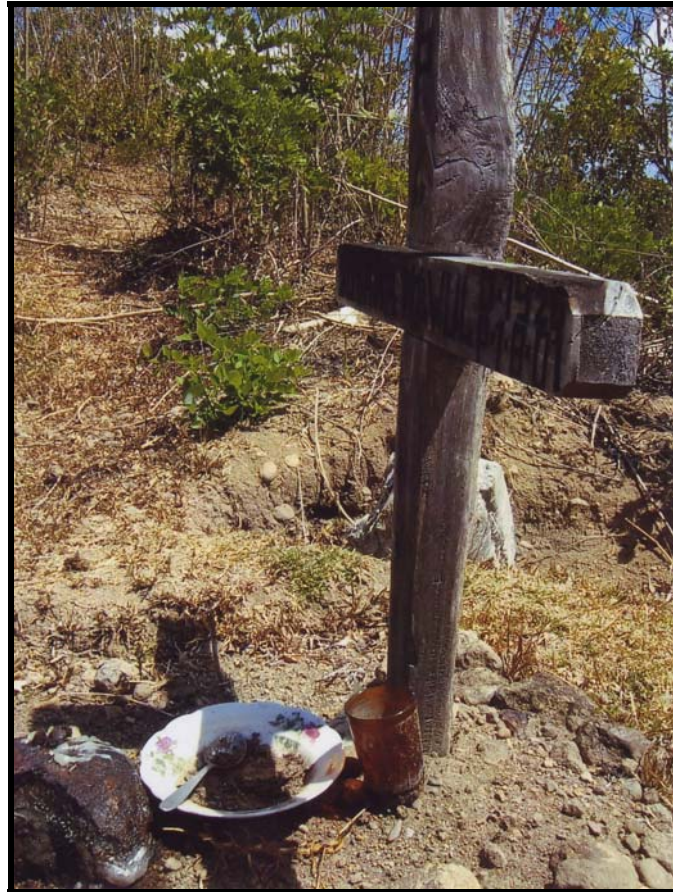


Abbildung 5: Katholisches Grab auf dem Friedhof von Genggo.

Abbildung 6: Muslimisches Grab auf dem Friedhof von Genggo.





Abbildung 7: *Adat*-Älteste in Cumbi (Zentralmanggarai) untersuchen die Innereien eines geopferten Huhns.

7.4.2. ***Menyembah berhala*: ein Interpretationsmuster des kulturellen Wandels**

Unsere alte Kultur (*budaya*) geht verloren, sodass wir nur noch Gebete benutzen. Die meisten *adat*-Rituale (*acara adat*) gibt es nicht mehr, weil sie als Götzenverehrung (*menyembah berhala*) angesehen werden. (...) Früher haben wir Hühner geschlachtet, haben das Fleisch genommen und es den Ahnen angeboten. Jenes (jene Praxis) gibt es in der Bibel nicht. (Martinus Satu, 52 Jahre alt)

Martinus Satu spricht im Zitat an, dass die meisten *adat*-Rituale aufgegeben wurden. Er meint damit die Praktiken der lokalen religiösen Tradition, die in Genggo häufig mit dem Wort “Götzenverehrung” (*menyembah berhala*) bezeichnet werden. Der Ausdruck *berhala* kann mit “Götze” oder “Abgott” übersetzt werden. Damit wird angedeutet, dass alle Handlungen, die nicht einem monotheistischen Religionsverständnis entsprechen und die Anbetung anderer spiritueller Wesen ausser dem einen Gott miteinschliessen, abgelehnt werden. Dies wird auch im ersten Abschnitt des folgenden Zitats von Markus Sensi illustriert.

Man könnte sagen, dass unsere Grossväter früher den Begriff Religion (*agama*) noch nicht kannten, obwohl sie eine Religion (*agama*) besaßen. Sie haben viele Handlungen vollbracht, die aus religiöser Sicht heute nicht mehr erwünscht sind. Das war früher. Jetzt aber, seitdem viele die Bibel oder den Koran gelesen haben, gibt es das *adat* nicht mehr. Natürlich gibt es das *adat* noch, aber nicht mehr jene Praktiken, die in einem Zusammenhang mit der Götzenvereh-

rung (*menyembah berhala*) stehen. Dies wird jetzt nicht mehr verwendet.

Ich habe den Begriff Götzenverehrung häufig gehört. Könnten Sie mir erklären, was dieser Begriff bedeutet?

Man könnte sagen, dass darunter das Sprechen mit Geistern verstanden wird. (...) Wenn sie früher beispielsweise einen neuen Garten anlegten, haben sie in der Mitte des Gartens ein Tier geschlachtet und gebetet. Sie haben die Innereien des Tieres untersucht und zum Beispiel gesehen, wie der Ertrag der Ernte ausfallen wird. Die Leute haben früher bei den Ahnen um Glück und Wohlergehen gebeten. Unsere Eltern mussten dies tun, es war eine Pflicht, aber aus heutiger Sicht ist es verboten. Jedenfalls gibt es dies heute nicht mehr. Niemand betet in den Gärten. (Markus Sensi, 33 Jahre alt)

Markus Sensi meint mit seiner Äußerung, niemand würde mehr in den Gärten beten, dass die Dorfbevölkerung in Genggo den Ahnen auf den Feldern keine Opfer mehr darbringt. In Gesprächen mit anderen Leuten kam zum Vorschein, dass die Menschen sehr wohl vor dem Pflanzen und Ernten christliche bzw. muslimische Gebete sprechen und Gott – jedoch nicht die Ahnen – um Segen und Glück bitten. Sie haben die eine religiöse Handlung durch eine andere ersetzt, aber nicht abgeschafft. So erwähnt Fatima Jemina explizit, dass die Bitten nicht mehr an die Ahnen, sondern an Gott gerichtet werden.

Früher gab es hier ein Erntedankfest (*pentu*). Normalerweise haben die Leute eine Woche vor der Ernte ein Huhn geschlachtet. Nach dem Schlachten haben sie die Innereien betrachtet und konnten feststellen, wie die Ernte aussehen wird, oder ob eine bestimmte Familie krank wird. Jetzt ist das (diese Praktiken) aber beinahe ausgestorben. Vieles hat sich verändert. Vielleicht, weil die Gesellschaft verstanden hat, dass dies alles Götzenverehrung ist. Das bedeutet, dass die Katholiken anerkennen, dass es keinen Gott gibt ausser Jesus. Die Muslime anerkennen, dass es niemanden ausser Allah gibt. Wenn wir etwas möchten, bitten wir ihn darum. Wir erbitten das Glück beim Herrn. Wir bitten den Herrn um Genesung. Wir bitten beim Herrn um Gesundheit und nicht bei einem Baum oder lassen uns nicht durch ein Huhn die Zukunft voraussagen. Wir beten jetzt nur zu Gott und haben uns von den anderen Tätigkeiten losgelöst. (Fatima Jemina, 58 Jahre alt)

Das Konzept “Götzenverehrung” ist als Denkkategorie fest in den Köpfen der Menschen in Genggo verankert. Um ein “guter” und “richtiger” Muslim bzw. Katholik zu werden, dürfen sie nicht mehr zu ihren Ahnen beten und sollten alle Praktiken unterlassen, die ihnen eine Kommunikation mit der geistigen Welt ermöglichen. Bei Muslimen kommt dazu, dass alle Praktiken verboten sind, bei denen Blut vergossen oder sogar aktiv verwendet wird. Blut gehört laut muslimischen Glaubensüberzeugungen zur Kategorie der “unreinen” (*haram*) Substanzen und darf weder konsumiert noch anderweitig verwendet werden.

Die Muslime dürfen kein *caci*⁷² durchführen. Laut unserer Religion können wir das nicht tun,

⁷² Das Wort *caci* wird von Erb mit “whip duell” übersetzt. Der traditionelle “Peitschenkampf” begleitet in der Manggarai alle wichtigen Feste und Rituale. Die Männer verletzen sich im Kampf gegenseitig durch Peitschenhiebe. Es ist nicht gestattet, seinem Gegner ins Gesicht zu schlagen.

weil dabei Blut fließen muss. Dies ist in unserer Religion genauso verboten (*haram*) wie das Essen von Schweinefleisch, das Trinken von Palmschnaps/-wein (*tuak*) oder Glücksspiele. (Ismail Budi, 36 Jahre alt)

Die Vorstellungen und Praktiken des *adat*, die sich nicht mit dem gegenwärtigen Religionsverständnis der “eingeführten” Religionen, wie etwa muslimischen Reinheitsvorschriften, überschneiden und die keine Verehrung anderer spiritueller Wesen miteinschließen, bleiben bestehen bzw. werden weiterhin praktiziert.

Das *adat* (*hadat*) ist durch die Religion beeinflusst worden. Früher haben wir Geister und Ahnen verehrt. Der Einfluss der Religion hat dies verändert. Andere *adat*-Praktiken haben sich nicht verändert. Wegen unseres *adat* gibt es hier beinahe keine Scheidungen. Die Muslime in Indonesien lassen sich sonst häufig scheiden. Weil die Heirat nach unserem *adat* hier sehr wichtig ist, gibt es auch unter den Muslimen keine Scheidungen. (Usman Sahir, 62 Jahre alt)

Wenn Leute Rituale durchführen, bei denen sie die Innereien eines Huhns betrachten, haben diese Tätigkeiten einen Zusammenhang mit der Götzenverehrung (*menyembah berhala*). Dies ist, weil alles, was als Götzenverehrung angeschaut wird, eine Verdoppelung von Gott beinhaltet. Andere *adat*-Rituale werden durchgeführt. Beispielsweise wird die Zeremonie “ein Ei zertreten” (*injak telur*)⁷³ noch veranstaltet. Auch wenn die Kinder in Jakarta leben, müssen die Eltern jene Veranstaltung hier durchführen. Wenn dies nicht gemacht wird, bedeutet dies, dass eine Frau formell noch nicht als Mitglied in die Familie des Mannes aufgenommen wurde. (...) Wir (Muslime) praktizieren dies ebenfalls, weil es nicht mit der Religion zusammenhängt. (Ismail Budi, 36 Jahre alt.)

Als ich Romo Yohanes – einem katholischen Priester aus der Ostmanggarai – von meinen Beobachtungen in Genggo berichte, schildert er mir seine Sicht zu diesem Thema. Er erklärt, dass überall in der Manggarai ein Widerspruch zwischen *adat* und *agama* (Religion) bestehe. Der Begriff “Götzenverehrung” sei ein von den Missionaren eingeführtes Konzept. Diese hätten früher alle Rituale verboten, bei denen man einem anderen ausser dem einen Gott Opfer dargebracht habe. Romo Yohanes sieht selbst keinen Konflikt zwischen *agama* und *adat*. Die Kultur (*adat*) sei Gewohnheit und beinhalte alle von den Vorfahren tradierten nor-

Ansonsten ist das Fließen von Blut beim *caci* normal und sogar wünschenswert. Dies hängt mit der Bedeutung zusammen, die dem Blut und dem Opfern von Blut in der Manggarai zukommt. Die Manggaraier opfern bei rituellen Anlässen nicht nur das Blut von Tieren, sondern im *caci* auch ihr eigenes. Zur Symbolik des Blutes beim *caci* schreibt Erb (1999: 135) „The whip games (*caci*) show the idea of blood as fertility. To be hit and bleed during these games is a sign of a good harvest in the years to come. Blood is also a means of cleansing the wrongdoings of the villagers (...), is said to ‘wash’ human beings of their faults. (...) Blood therefore, has multifold meanings of continuity fertility, and purification, aligning blood with immortality and the supernatural, and yet at the same time is associated with mortality and death.“

⁷³ Sobald beim Heiratsprozess eine bestimmte Phase des Gütertauschs zwischen der Frauengeber- und Frauennehmer-Gruppe erreicht ist, wird die Zeremonie “ein Ei zertreten” (*injak telur*) durchgeführt. Die Frau wird ins Haus ihrer Schwiegereltern gebracht. Bevor sie ins Haus einkehrt, tritt sie auf ein Ei. In diesem Moment verliert sie die Mitgliedschaft im Clan ihres Vaters und wird Mitglied im Clan ihres Ehemanns. Das Ei symbolisiert den Neubeginn in ihrem Leben (Erb 1999: 43-47).

mativen Regeln. Dies müsse nicht zwingend in Konkurrenz oder einem Widerspruch zur Religion stehen. Die Leute, die das *adat* als “Götzenverehrung” bezeichneten, hätten den Unterschied zwischen Religion und Kultur – Glaube und Gewohnheit – nicht verstanden. Im alltäglichen Leben seien die Ahnen präsenter als der Herrgott, der oft eine sehr abstrakte Kategorie darstelle. Daher sei es logisch, dass die Leute stark mit ihren Ahnen verbunden seien. Wenn die Manggaraier ihren Ahnen Nahrung anbieten würden, gehe es um eine Ehrerweisung. Es sei der Versuch, ein Andenken an die Verstorbenen zu bewahren. Diese Handlungen seien Ausdruck der manggaraischen Kultur. Seiner Ansicht nach stehen diese Praktiken nicht im Widerspruch zum Katholizismus oder zum Islam. Wie die Bevölkerung das aber interpretiere, hänge auch von der Einstellung des jeweiligen Priesters ab.

Die fortschrittliche und differenzierte Denkweise von Romo Yohanes ist erstaunlich und keineswegs üblich für einen lokalen Priester in der Manggarai. Sein Interesse an sowie die Wertschätzung der eigenen Kultur machten ihn stets zu einem geschätzten Gesprächspartner. Laut Romo Yohanes haben die Menschen in Genggo den Unterschied zwischen *agama* und *adat* nicht verstanden, weshalb ein Konflikt zwischen den beiden kulturellen Systemen entstanden ist. Er erwähnt auch, dass die Kirche durch das *inkulturasi*-Programm⁷⁴ versuche, die begangenen Fehler wieder gutzumachen. Das Programm diene der Überwindung einer Identitätskrise, welche die Einführung der Schriftreligionen geschaffen habe. Die kritische Einschätzung des einheimischen Priesters ist wohl ehrlich und korrekt. Molnar (1997: 402-406) postuliert in diesem Zusammenhang, die Kirche habe bemerkt, dass es keinen Zweck habe, die indigenen Religionskonzepte zu dämonisieren. Die verbotenen Rituale seien im Geheimen abgehalten worden und der Kirche sei es schwer gefallen, die Menschen langfristig an sich zu binden. In Flores wurden deshalb seit den 80er Jahren – teilweise schon früher – im Rahmen des *inkulturasi*-Programms lokale Elemente des *adat* in die christliche Glaubenspraxis integriert bzw. inkulturiert.

Der Steyler-Missionar Waser hat die Anwendung des *inkulturasi*-Programms in seiner Pfarrei ernst genommen. So hat er z.B. traditionelle Elemente in den Bau der neuen Kirche einfließen lassen. Überdies hat er den Einsatz des traditionellen Gong- und Trommelschlagens als musikalische Begleitung während des Gottesdienstes angeordnet. Gerade junge Leute bevorzugen jedoch das Gitarre- und Keyboardspielen in der Kirche. Waser erklärt mir, dass die Umsetzung des Programms in den einzelnen Pfarreien dem Geschick und der Innovation der

⁷⁴ Der Begriff Inkulturation wurde während des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962-1965) geprägt. Dabei kam es zu einer Neuorientierung der Katholischen Kirche in Bezug auf die Mission. Die christlichen Lehren sollten neuerdings nicht mehr streng nach europäischem Vorbild, sondern in Verbindung mit der lokalen Kultur überliefert werden (Hirschberg 1999: 187). Die Anthropologin Molnar (1997: 397-402) betont den ideologischen Charakter des Inkulturationsbegriffs aus theologischer Sicht. Sie geht wohl recht in der Annahme, dass die Kirche ihre Einstellung ändern und mit mehr Feingefühl missionieren musste, wollte sie die Bevölkerung nicht nur faktisch an sich binden. Sie sieht in der Implementierung des Programms eine Strategie der Kirche, um einerseits potentiellen Konflikten prophylaktisch entgegenzuwirken, andererseits um ihre Macht und Daseinsberechtigung auch aus der lokal-kulturellen Perspektive abzusegnen.

jeweiligen Priester selbst überlassen wurde. Er beklagt sich aber, dass die Ziele des Programms von der Bevölkerung in der Manggarai falsch verstanden worden seien. Anstatt einer Inkulturation – einem Einbinden von lokalen Elementen in die Religion – habe das Programm eine Revitalisierung der Tradition hervorgerufen. Er spricht von einer “Wiedererweckung” des *adat* in den vergangenen Jahren. Insbesondere im Jahre 2004 hätte er festgestellt, dass viele Praktiken wieder sehr intensiv ausgeübt würden, wie z.B. das Erntedankfest (*pentu*). Er lebe bereits seit 26 Jahren in der Manggarai, hätte aber die Ausübung des *pentu* in den vergangenen Jahrzehnten nicht mehr in derselben Intensität beobachten können. Auf meine Frage, ob die Muslime ein ähnliches Programm hätten, um die lokale Kultur besser in ihre Religion integrieren zu können, antwortet er, dass von muslimischer Seite seines Wissens keine solchen Anstrengungen erfolgen würden.

Obschon einige Priester ihre Haltung den lokalen Religionsvorstellungen gegenüber verändert haben, bezweifle ich, dass das *inkulturasi*-Programm zu einer “Wiedererweckung” des *adat* geführt hat. Ungleich mehr Einfluss spreche ich dem Tourismus zu, der mittlerweile auch in einigen Gebieten der Manggarai eine lukrative Einkommensquelle darstellt. Lokale Eliten und Politiker haben bemerkt, dass sich die zahlungskräftigen Touristen eher für eine “authentische” Kultur interessieren, weshalb der Staat neuerdings den Wiederaufbau von traditionellen Häusern (*mbaru gendang*) in der Manggarai fördert. In der Zentralmanggarai wurden bereits vereinzelt traditionelle Dörfer zu Touristenorten umfunktioniert. Traditionelle Vorstellungen, Handlungen und Objekte rücken zunehmend in den Bereich der Folklore und das Konstrukt einer “authentischen” Lokalkultur wird auch in der Manggarai kapitalisiert (Erb 1998; Allerton 2003).

Die Absichten hinter dem *inkulturasi*-Programm sind den Leuten in Genggo nicht bekannt. Weder Katholiken noch Muslime konnten mir auf meine Nachfragen darüber eine Auskunft geben. Meines Wissen haben in Genggo keine Versuche stattgefunden, das Aufeinanderprallen der unterschiedlichen kulturellen Systeme in irgendeiner Weise abzufedern. Die Schriftreligionen – Katholizismus und Islam – sind “Importprodukte” und konkurrieren mit den tradierten religiösen Überzeugungen. Obwohl der Islam in der Westmanggarai im Gegensatz zum Katholizismus bereits seit dem 17. Jahrhundert präsent ist, so doch nicht – jedenfalls in der *wilayah* Kempo nicht – in der Art, in der er heute auftritt, nämlich als geschulte Form mit traditionell muslimischer Ausrichtung. Das Konzept *adat* ist nicht statisch, sondern lebendig, flexibel und steht in ständiger Interaktion mit anderen sozialen Kräften. Trotzdem denke ich, dass Islam und Katholizismus als “importierte” kulturelle Systeme nicht oder nur teilweise mit den unterschiedlichen Vorstellungen und Ausgestaltungsformen des manggaraischen *adat* zu vereinen sind. Auf diese Weise ist eine Ordnung durcheinander gebracht worden. Das Leben in Genggo steht meines Erachtens in einem Spannungsfeld zwischen dem, was im indigenen religiösen Diskurs mit Tradition und Moderne gemeint wird, also zwischen einem Sollen und einem Nicht-Mehr-Dürfen. Die Menschen wissen, dass sie dem Weg der Ahnen folgen müssten, können dies aber nicht mehr tun und sind in dem Sinne in eine “kulturelle Identitätskrise” geraten. Die Reaktion auf den entstandenen Widerspruch oder ihre Orientie-

rungslosigkeit führt in Genggo aber nicht wie in der Zentralmanggarai zu einer Revitalisierung der traditionellen religiösen Praktiken, sondern einer zunehmenden Ablehnung des *adat*. So werden zumindest offiziell sehr viele im *adat* verwurzelte Handlungen nicht mehr ausgeübt. Die Anpassung an die Schriftreligionen geht in Genggo soweit, dass man von einer gegenseitigen Fundamentalisierung zwischen Katholiken und Muslimen sprechen könnte. Anhänger beider religiöser Gruppen argumentieren sehr häufig damit, dass diese oder jene Vorstellung nicht im Koran bzw. der Bibel zu finden sei und deshalb abgeschafft werden müsse. Indem sich die Menschen in Genggo an der "reinen" Glaubenslehre der Schriftreligionen ausrichten und alle lokalen religiösen Anschauungen und Praktiken in den Bereich der "Tradition" und "Gewohnheit" verlagern, schaffen sie selbst einen Gegensatz zwischen *agama* und *adat*. Die Konstruktion dieses Gegensatzes sehe ich als ihre Strategie, das entstandene Spannungsverhältnis aufzulösen.

Die von mir als "kulturelle Identitätskrise" charakterisierte Situation in Genggo wurde aber nebst der Konfrontation mit neuen kognitiven Systemen (Islam und Katholizismus) auch durch andere Veränderungsprozesse ausgelöst. Eine oft geäußerte Meinung ist, dass sich das *adat* seit den 80er Jahren verändert habe, weil es zu viele Einflüsse von Aussen (*pengaruh dari luar*) gäbe und die Leute diese schnell übernehmen würden. In diesem Zusammenhang sind mit "Einflüssen von Aussen" nicht religiöse Kategorien, sondern die Einflüsse der westlichen Lebensweise gemeint. Gerade die ältere Generation in Genggo zeigt sich darüber besorgt, dass die westliche Kultur übers Fernsehen in die Manggarai komme und ihre Kinder nicht mehr den Regeln des *adat* folgen würden (*lewat televisi budaya barat masuk disini, sehingga anak kami tidak lagi mau dengar pengaturan adat*). Nebst der Vermittlung von westlichen Lebensstilen durch die wachsende Medienpräsenz werden Veränderungsprozesse in erster Linie wohl durch die Schulbildung ausgelöst. Erb macht vor allem die westlich-orientierten Erziehungs- und Bildungsansprüche für den Kulturwandel in der Manggarai verantwortlich.

Rembong traditional *adat* is being assailed from several quarters and is being forced to undergo adjustments, deletions, and revisions. As the performance of traditional rituals wane, belief in the supernatural retributions and requirements also begins to languish. (...) The power of the ancestors is weakening, partially because of the influence of the Catholic Church, more and more because of the impact of education and government policy on ideas of status and prosperity. (Erb 1991: 71-72)

Erziehung und Bildung sind nicht nur für den Fortschritt, sondern auch für die Entfremdung von der eigenen Kultur verantwortlich. Im folgenden Zitat von Ali Dala wird dies auf eindrückliche Weise zum Ausdruck gebracht.

Wenn eine Kultur mit der Vernunft unvereinbar ist, wird sie von alleine verloren gehen. Wenn eines Tages alle Leute gebildet sind, werden sie auf logische Art und Weise das Gute vom Schlechten unterscheiden können. Das Gute bleibt und wird von ihnen übernommen, das Schlechte verworfen. (Ali Dala, 35 Jahre alt)

Ali Dala ist der Mann, der sich von muslimischer Seite in Genggo wohl am stärksten für

Bildung, Fortschritt und damit einhergehend für die Abschaffung des *adat* einsetzt. Er assoziiert die traditionelle religiöse Weltansicht mit "Rückständigkeit", diejenige der Schriftreligionen mit Fortschritt und Vernunft. Als Initiator der muslimischen Schule in Genggo sieht er schulische Erziehung immer auch gekoppelt an religiöse Bildung. Ali Dala hofft, dass die Menschen mittels säkularer und religiöser Bildung in der Schule rationales und logisches Denkvermögen erlernen. Er verbindet diese Ziele mit der Hoffnung, dass die Menschen dadurch die "schlechten", "irrationalen" und "rückständigen" Vorstellungen und Handlungen des *adat* von alleine erkennen und ablegen werden.

Viele Leute der mittleren und älteren Generation machen auch die Entwicklungen in der Landwirtschaft für den kulturellen Wandel mitverantwortlich. Die Einführung von Cashcrops in Genggo – vor allem der *kemiri*-Plantagen – hätten dazu geführt, dass das Land nicht mehr kollektiv im *lingko*-System bearbeitet werde. Seit es keine *lingko* mehr gebe und das Land einzelnen Leuten und nicht mehr ganzen Verwandtschaftsgruppen gehöre, seien viele Handlungen des *adat* verschwunden. Die Vorstellungen und Praktiken der autochthonen Religionen sind überall in Flores eng mit den Produktionsformen, der Arbeitsweise und gesellschaftlichen Organisation verknüpft (Wackers 1997: 251). Weil sich die sozialen und wirtschaftlichen Verhältnisse gewandelt haben, wurde in Genggo die Trinität *lingko*, *adat*-Haus und Clan aufgebrochen. Die Landwirtschaft wurde abgelöst von ihrer kollektiven Orientierung an den patrilinear organisierten Clans und dient nun der Subsistenzsicherung einzelner Bauernfamilien.⁷⁵ In Genggo kommt verstärkend das Fehlen eines *adat*-Hauses hinzu. Im Zuge des Regierungsprogramms "das gesunde Haus" (*rumah sehat*) wurde es verboten im *adat*-Haus zu wohnen, weshalb der Djindeng-Clan sein *adat*-Haus nach dem Umzug aus dem Ursprungsdorf nie mehr aufgebaut hat.⁷⁶ Genggo wurde deshalb auch nie eine *béo*, ein rituell unabhängiges Dorf. Im Gegensatz dazu konnten an vielen Orten der Zentralmanggarai – wo die religiösen Handlungen des *adat* noch stärker praktiziert werden – viele *adat*-Häuser geschützt und erhalten werden.

In Genggo haben sich die beschriebenen Transformationsprozesse in sehr ausgeprägter Form auf das Leben der Dorfbevölkerung ausgewirkt und ihrer traditionellen religiösen Weltansicht zunehmend die Grundlage entzogen. Einerseits teilen Muslime und Katholiken im Dorf dasselbe *adat*. Dieses geteilte Bedeutungssystem verbindet sie gegenseitig. Andererseits schafft die zunehmende Orientierung an den Schriftreligionen, d.h. die Ablösung von der autochthonen Religion, neue Grenzkategorien zwischen den Menschen. Es soll nun in den folgenden Teilen dieser Darstellung herausgearbeitet werden, wie Grenzziehungen und damit einhergehend immer auch Identifikationen im konkreten Dorfalltag ausgehandelt werden und welche Konsequenzen dies für die Dorfkultur in Genggo mit sich bringt.

⁷⁵ Vgl. dazu die Beschreibung von Erb (1994:180-182).

⁷⁶ Die Region um Genggo ist nicht touristisch. Es gibt daher kein staatliches Programm, das den Wiederaufbau des *adat*-Hauses unterstützen würde.

8 Soziale Beziehungen zwischen Djindeng und *pendatang*, Muslimen und Katholiken

Die Absicht des folgenden Kapitels ist die Beschreibung von Strukturmerkmalen wie der Verwandtschaftsorganisation sowie deren Bedeutungen für die konkreten Ausgestaltungsformen der Alltagspraxis. Ich richte meinen Fokus auf die Themen Verwandtschaft, Heirat und Geselligkeit (*pergaulan*) im Alltag sowie bei Festen, um daran soziale Beziehungsgeflechte, Aushandlungsprozesse, Zugehörigkeiten und Grenzen zwischen den religiösen und anderen Gruppen im Dorf zu beleuchten. Angaben zu den Fragestellungen der bearbeiteten Themen finden sich in den einzelnen Abschnitten, wo auch Informationen zu meinem Vorgehen angefügt sind.

8.1 Verwandtschaft und Heiratsallianzen

Sie, die Muslime und Katholiken hier, sind wie jüngere und ältere Geschwister (*adik-kakak*). Es kann zwischen ihnen keine Probleme geben, weil ihre gegenseitige Beziehung sehr gut ist. (Simon Koe, 19 Jahre alt)

Die zentrale Kategorie der sozialen Organisation in der Manggarai ist die Verwandtschaft.

Die Position einer Person in der Gesellschaft wird in erster Linie durch ihre Mitgliedschaft zu einer patrilinearen Verwandtschaftsgruppe (*suku; wa'u*) bestimmt, welche den wichtigsten Bezugs- und Orientierungspunkt im Alltag darstellt. Der katholische Djindeng Simon Koe betont im Ausgangszitat die verwandtschaftliche Beziehung zwischen Muslimen und Katholiken im Dorf. Das Verhältnis zwischen den Mitgliedern beider Religionen sei vergleichbar mit jenem zwischen jüngeren und älteren Geschwistern (*adik-kakak*). Die Beziehung zwischen Geschwistern unterschiedlichen Alters ist aber nicht eine egalitäre. Älteren Geschwister – vor allem älteren Brüdern – kommt in der manggaraischen Familienstruktur eine Vormachtstellung zu. Simon Koe weist – vermutlich unabsichtlich – auf dieses implizite Machtgefälle hin. Im Gegensatz zum Begriff *adik-kakak* gründet die Stellung der Muslime als *adik* nicht darin, dass sie jünger sind oder später in das Gebiet gekommen wären, sondern eine kleinere Anzahl Mitglieder umfassen. Auch das Verhältnis der Mitglieder eines Clans wird mit dem Begriff *adik-kakak* (jüngere und ältere Geschwister) ausgedrückt. Erb (1993: 13-14) erwähnt, dass das Konzept sehr flexibel gehandhabt wird und oft alle Leute, die in einem Dorf geboren wurden oder im selben Dorf leben, nicht aber zum gleichen Clan gehören müssen, als *adik-kakak* angesehen werden. Diese fiktive oder imaginäre Form der Verwandtschaft ist in Genggo stark verbreitet und war für mich in den ersten Wochen der Feldforschung sehr verwirrend. Die meisten im Dorf behaupten, dass sie mit diesen und jenen verwandt seien und niemand in Genggo lebe, der keine verwandtschaftlichen Beziehungen zu anderen habe.

In other words for an ambitious person there are various ways in which he can attempt to get other people to feel as if they are “related” to him, and therefore have responsibilities to him, or in which he can convince them that he has claims over their property. (Erb 1993: 13; Hervorh. i.

Orig.)

Neben der von Erb erwähnten Strategie sehe ich in Genggo die Suche nach und das Herstellen von verwandtschaftlichen Beziehungen als eine Form, sich Fremdes anzueignen und zu integrieren. Unbekanntes wird geordnet und in eigene Kategorien gefasst, sodass sein potentiell bedrohlicher Charakter verloren geht. Wenn sich beispielsweise zwei Unbekannte treffen, sprechen sie als erstes über ihre Verwandtschaft und versuchen auf diese Art ausfindig zu machen, wer der andere ist, ob sie gegenseitig eine verwandtschaftliche Beziehung haben und wie sie sich einander gegenüber verhalten müssen. Ich selbst wurde schnell einmal – je nach Kontext – von einer Fremden und Touristin (*orang turis*) zu einer Adoptivtochter (*anak*), einer älteren oder jüngeren Schwester (*kakak, adik*) etc. und auch dementsprechend angesprochen. Verwandtschaft ist in diesem Sinne keine starre Kategorie, sondern etwas Gemachtes, ein dehnbare Konstrukt, dass je nach Situation erweitert und angepasst werden kann.

Abgesehen von der eigenen patrilinearen Deszendenzgruppe kommt den affinalen⁷⁷ Verwandten die grösste Bedeutung zu. Die in der Manggarai praktizierten Heiratsformen werden unter dem Begriff der präskriptiven asymmetrischen Allianz subsumiert. Die affinale Verwandtschaft besteht aus zwei Gruppen: den Frauengebern – den *anak rona (iné amé)* oder “Kindern von Männer” – und den Frauennehmern – den *anak wina (woé)* oder “Kindern von Frauen”. In der Manggarai – wie auch bei vielen anderen ostindonesischen Gesellschaften – ist die Frauen-gebende Gruppe der Frauen-nehmenden moralisch übergeordnet (Hicks 1990: 36-38; Erb 1991: 60-63; Schröter 1998: 257). Das hierarchische Verhältnis zwischen *anak rona* und *anak wina* lässt sich durch den Unterschied zwischen Männern und Frauen oder treffender zwischen Brüdern und Schwestern ausdrücken:

For the Manggarai, the essential relationship, the source relationship from which the connection between *anak rona* and *anak wina* begins, is the relationship between brother and sister, not between husband and wife. (Erb 1987: 323)

Frauen müssen ihre Brüder, welche die Kontrolle über das Eigentum der Familie und das Recht mit den Ahnen zu kommunizieren innehaben, respektieren und finanziell unterstützen. Die Beziehung zwischen *anak rona* und *anak wina* mündet in ein für beide Parteien obligates System von Tauschbeziehungen, das die wichtigsten Rechte und Pflichten der Manggaraier festlegt und bei allen rituellen Ereignissen wie beispielsweise Lebenszyklusritualen stattfindet: „It is through exchange, more than anything else, that a certain corporateness is given to a particular group, and continuity is established“ (Erb 1993: 13-15).

Die Verwandtschaftszugehörigkeit bestimmt auch in Genggo die zentralen sozialen Beziehungsnetzwerke. Die Menschen in Genggo sehen in der Verwandtschaft den wichtigsten Grund, weshalb es im Dorf – abgesehen von kleineren Problemen (*masalah kecil saja*) – noch nie zu physischen Auseinandersetzungen zwischen Muslimen und Katholiken gekommen ist.

⁷⁷ Damit sind Personen gemeint, zu denen die Verwandtschaftsbeziehung über mindestens eine Heirat führt (Müller 1999: 397).

Interreligiöse Konflikte, wie sie an anderen Orten in Indonesien zu beobachten seien, könnten und würden bei ihnen nicht vorkommen, weil die religiösen Gruppen untereinander verwandt seien, weil sie dasselbe *adat* teilten und die Vorschriften und Grenzen der jeweils anderen Religion kennen würden.

Das Hauptargument – dem auch ich die grösste Tragweite zuspreche – bezieht sich auf die verwandtschaftlichen Beziehungen, die bei Muslimen und Christen als Djindeng oder *pendatang* entweder durch Blutsverwandtschaft oder in Form von Heiratsallianzen bestehen. Zudem sind die Leute in Genggo durch fiktive Verwandtschaftsbeziehungen verbunden, weil sie aus der gleichen *béo* stammen, im selben Dorf aufgewachsen sind oder verwandtschaftliche Beziehungen zu Menschen haben, die wiederum verwandtschaftliche Beziehungen zu anderen Leuten in Genggo haben. Fatima Jemina, eine ältere muslimische Frau, erklärt mir, dass es beinahe in jeder Familie Angehörige mit unterschiedlicher Religionszugehörigkeit gibt, weshalb es keine Konflikte zwischen Muslimen und Katholiken geben könne. Sie selbst müsste gegen ihr eigenes Blut kämpfen, hätte sie etwas gegen die Katholiken.

Es gab keine gegenteilige Meinung unter den Personen, mit welchen ich über dieses Thema gesprochen habe. Die Antworten fielen jeweils sehr ähnlich aus.

Hier gab es noch nie Probleme zwischen den Religionen. Ich weiss auch nicht warum, meiner persönlichen Meinung nach vielleicht, weil wir hier, man könnte sagen, alle dieselben Vorfahren haben. Meine Vorfahren haben den Islam angenommen, andere den Katholizismus. Aber im Grunde genommen haben wir die gleichen Vorfahren. Bis heute gab es in dieser Gegend keine Probleme zwischen den Religionen. (Markus Sensi, 33 Jahre alt)

Wir hier stammen alle vom selben Vorfahren (*keturunan*) ab. Weil unsere Vorfahren früher eins waren, sind auch wir eins. Es ist nicht möglich, dass sich zwischen uns etwas ereignet. Der Grund dafür ist, dass die Nachkommen eines Vaters zwei unterschiedlichen Religionen angehören. (Muhammad Sofian, 45 Jahre alt)

Beispielsweise dieser Mann hier und ich: Er ist ein Katholik, ich bin ein Muslim. Wenn er heiratet, sammle ich Geld. Wenn ich heirate, sammelt er auch Geld, weil wir zur selben Familie gehören. Meine Vorfahren waren acht Geschwister, davon waren fünf Männer und drei Frauen. Von den fünf Männern entschieden sich zwei für den Islam und drei für den Katholizismus. Ihre Schwestern wurden alle muslimisch. So kam es, dass es in meiner Familie Muslime und Katholiken gibt. Deshalb ist hier die Toleranz sehr stark. Er ist ein Katholik, ich bin ein Muslim. Sollte ich ihn umbringen, weil er ein Katholik ist, wenn er doch mein Bruder ist! (Yusuf Hasu, 38 Jahre alt)

Die Verwandtschaft ist in den Augen der Dorfbevölkerung die wichtigste Verbindung zwischen den Menschen. Verwandtschaftliche Bünde sind durch das *adat* geregelt und durch Rechte und Pflichten an einen Normenkodex gebunden, dem sich der Einzelne nicht entziehen kann. Verwandtschaftliche Bindungen beziehen sich auf das Kollektiv, sind öffentlich und sichern die Kontinuität der Gemeinschaft. Religion in Form des Katholizismus und Islam wird dagegen immer explizit als Privatsache bezeichnet (*hal pribadi, menurut keyakinan masing-masing*). Verwandtschaft ist eine fixierende, dem Einzelnen auferlegte und verpflichtende

tende Kategorie, für die man sich grundsätzlich nicht frei entscheiden kann. Obwohl auch Religion eine Person an eine Gruppe bindet, gegenüber der sie sich loyal verhalten muss, unterliegt die Wahl, sich für oder gegen eine Religion zu entscheiden, vielmehr dem Ermessen des Einzelnen.

Die Religion ist die Privatsache jedes einzelnen Menschen, während das Blut ein anderes Problem ist. Dort handelt es sich um die Beziehung zwischen uns und unserer Nachkommenschaft. (Petrus Hama, 42 Jahre alt)

Die Leute in Genggo negieren häufig die Existenz von sozialen Konflikten zwischen Muslimen und Christen. Meist sprechen sie von einem "harmonischen Zusammenleben" (*kehidupan harmonis*). Obwohl es in Genggo bisher nie zu Eskalationen kam und die Beziehung zwischen Katholiken und Muslimen nicht vergleichbar ist mit anderen Regionen in Indonesien, die von blutigen interreligiösen Konflikten heimgesucht wurden, entsprechen die Aussagen vieler eher einem Wunsch als der Realität. Konflikte sind auf allen Ebenen des menschlichen Lebens anzutreffen und gehören zu den grundlegenden Merkmalen der Interaktion innerhalb und zwischen Gruppen einer Gesellschaft (Kehrer 1993: 421-428). Ich habe mich gefragt, weshalb die bestehenden sozialen Konflikte in Genggo nicht eskalieren und fand eine mögliche Antwort in den Interpretationen von Max Gluckman.

In seinem Aufsatz „*The peace in the feud*“ postuliert Gluckman (1973: 1-26), dass Konflikte⁷⁸ einen Teil des sozialen Lebens ausmachen. Den kulturellen Ausgestaltungsformen, die Gluckmann als "custom" bezeichnet, kommt dabei eine ambivalente Rolle zu, weil sie durch die Teilung der Gesellschaft in unterschiedliche Gruppen und Segmente soziale Konflikte generieren, deren Übergang zur Gewaltaustragung sie aber durch ihre Regeln wieder beschränken. Am Beispiel der sudanesischen Pastoralgesellschaft der Nuer zeigt Gluckman, wie Fehden auftreten und wie ihr Ausbruch durch die gesellschaftliche Organisation eingeschränkt wird. Dabei spricht er der Kategorie Verwandtschaft, der wichtigsten Verbindung unter den Menschen bei den Nuer, eine bedeutende Rolle zu. Durch die Ehe mit Frauen aus konkurrierenden Gruppen werden Allianzen eingegangen. Jede Person ist durch ein Netz von Verwandtschaftsbeziehungen mit einer Vielfalt von lokalen Gruppen verbunden, die jeweils unterschiedliche Interessen vertreten. Gluckman sieht in diesen „conflicting loyalties“ die Quelle des sozialen Zusammenhaltes.

As we follows Evans-Pritchard's analysis, working outwards from the individual Nuer into the

⁷⁸ Das Wort Konflikt geht auf das lateinische Verbum *confligere* (u.a. zusammenstossen) zurück. Soziale Konflikte müssen nicht zwingend zu blutigen Auseinandersetzungen oder gar Kriegen führen und können durch Verhandlungen, Kompensationszahlungen oder dergleichen gelöst werden. So können schwerwiegende Konflikte friedlich beigelegt werden, während kleine Konflikte eskalieren können. Im Gegensatz zum Konflikt versteht man unter Krieg immer eine bewaffnete Form der Konfliktaustragung. Eine weitere Unterscheidung ist diejenige zwischen einem Krieg und einer Fehde. Beim Krieg findet eine Gewaltaustragung zwischen autonomen Gruppen statt. Eine Fehde bezeichnet die Gewaltaustragung zwischen Individuen oder einzelnen Familien verschiedener Lokalgruppen. Das Ziel ist oft die Ausübung von Rache wegen Frauenraub, Beleidigung, Totschlag, Hexerei usw. (Kehrer 1993: 421-428; Helbling 2001).

larger Nuer society, we see that at every point each man is pulled into relations with different men allies or enemies according to the context of the situation. (...) What I am saying is that these conflicting loyalties and divisions of allegiance tend to inhibit the development of open quarrelling, and that the greater the division in one area of society, the greater is likely to be cohesion in a wider range of relationships – provided that there is a general need for peace, and recognition of a moral order in which this peace flourish. (...) The more this ties require that his (a men's) opponents in one set of relations are his allies in another, the greater is likely the peace of the feud. (Gluckman 1973: 17; 25-26)

Aus Kapitel 6 geht hervor, dass Personen im *kampung* Genggo gleichzeitig unterschiedlichen, sich konkurrierenden Gruppen angehören können. Einerseits ist die Teilung der Gesellschaft in Gruppen mit verschiedenen Interessen konfliktfördernd. Andererseits werden gerade dadurch Eskalationen verhindert und soziale Kohäsion ermöglicht, weil sich dieselben Personen in verschiedenen Kontexten entweder als Freunde oder Konkurrenten gegenüberstehen, „(...) so that everyone should be an ally of everyone else in some respects, and an opponent in several others, and no one conflict, envy or fear will predominate“ (Gluckman 1973: 2).

Guckman's Ausführungen haben mir geholfen die Situation im *kampung* Genggo zu analysieren. Ich behaupte daher, dass solange die Verwandtschaft in der Manggarai die wichtigste soziale Organisationsform und die dominante Identifikationskategorie darstellt, es unwahrscheinlich ist, dass in Kontexten, wo Familien religiös durchmischt sind, interreligiöse Konflikte in Form von Zerstörung und Gewalt auszubrechen drohen.

8.2 Heiratsformen und -praktiken

8.2.1 Die *Tungku*-Heirat, Brautpreis und Scheidung

Die Heirat ist in der Manggarai nach wie vor eine Angelegenheit zwischen zwei Grossfamilien (*keluarga besar*) und weniger zwischen zwei Individuen. Die traditionelle Heirat ist vielmehr ein Prozess, der durch verschiedene Stadien gekennzeichnet ist, als ein Einzelereignis, welches zu einem bestimmten Zeitpunkt stattfindet.⁷⁹ Der Übergang von einem Stadium ins nächste ist durch den Austausch von Gütern und Geld zwischen den zwei Grossfamilien determiniert. Früher durfte ein Bräutigam seine Frau nicht zu sich nach Hause nehmen, bevor eine bestimmte Phase des Tausches erreicht war. Diese institutionalisierte Form des Tausches, die auch als Brautpreis (*belis*) bekannt ist, wird in der Manggarai *paca* genannt. Die Frauen-

⁷⁹ Erb zeigt, dass es bei den Rembong (Nordostmanggarai) zu sozialen Spannungen gekommen ist, weil die Katholische Kirche die traditionelle Heiratspraxis, bei der Paare gelegentlich schon zusammen wohnen bevor der gesamte Prozess abgeschlossen ist, als unmoralisch ansieht. Die Opfer dieser Konflikte sei die zweite Generation der Katholiken in der Manggarai. Sie wurden als Kinder getauft und sind nun die ersten, die katholisch heiraten sollen. Sie stehen zwischen den durch die Kirche veränderten Moralvorstellungen und den traditionellen Gesetzen und Erwartungen des *adat* (Erb 1991: 66-72). Auch Prior geht in seiner Studie ausführlich auf Heiratskonflikte im lokalen Kontext der Ata Lio in Zentralflores ein, die durch die Konfrontation mit der Kirche aufgelöst wurden (Prior 1988).

nehmer- hat der Frauengeber-Gruppe so genannte “männliche Güter” wie Büffel, Pferde, Schwerter und Geld zu entrichten. Umgekehrt bekommen sie von der Frauengeber-Gruppe “weibliche Güter” wie Stoffe, Kleider, Schmuck, Reis, aber auch Geld. Dieser Gütertausch kann sich über Jahre hinweg ausdehnen und mündet in ein Allianzsystem, das die beiden Familien ein Leben lang miteinander verbindet. Allen weiblichen Mitgliedern einer Verwandtschaftsgruppe wird der Begriff *ata pé’ang* zugeschrieben, den Erb mit an “outside person” übersetzt. Die Frauen sind “Aussenseiter”, weil sie nach der Heirat in den Clan des Ehemannes wechseln. Männer bleiben Mitglied ihres Herkunftsclans, was mit den Worten *ata oné*, “an inside person” ausgedrückt wird. Die Geschwister einer Verwandtschaftsgruppe – auch die verheirateten Schwestern – sammeln Geld und Güter für die Bezahlung des Brautpreises, wenn einer ihrer Brüder heiratet. Falls eine ihrer Schwestern heiratet, teilen die Brüder den erhaltenen Brautpreis unter sich auf, d.h. die Schwestern erhalten keinen Anteil, weil sie als Frauen in der Manggarai nicht erbberechtigt sind. Der Austausch von Geld und Gütern zwischen Frauennehmern (*woé*) und Frauengebern (*iné amé*) findet bei allen Lebenszyklusritualen und anderen familiären Angelegenheiten statt. Schwestern sind verpflichtet, ihre Brüder – je nach ihrem finanziellen Vermögen – zeitlebens zu unterstützen. Diese Form des Güterflusses wird je nach Region als *sida*, *warang* oder *wulang* bezeichnet. Es handelt sich dabei um Güter und Geld, die an die Familie der Frau – also die Frauengeber – abgegeben werden müssen. Die Frauengeber-Gruppe ist stets berechtigt, neue Forderungen zu stellen. Das Abgeben von *sida*-Zahlungen kann für eine Frau und ihre Familie zu einer grossen Belastung werden, insbesondere wenn ihre Brüder ihren ökonomischen Zustand nicht berücksichtigen und uneingeschränkt Forderungen stellen (Hicks 1990: 36-38; Erb 1991: 62-72; Soleman 1995: 46-49).

Die Präferenzheirat in der Manggarai ist die Ehe mit der Tochter des Mutterbruders, also der matrilateralen Kreuzkusine. Oftmals wurde diese Heiratspraxis von den Eltern der Brautleute erzwungen. Die Heirat mit der patrilateralen Kreuzkusine hingegen ist durch das *adat* streng verboten (*haram adat*) und gilt als inzestuös (Hicks 1990: 37; Soleman 1995: 59). Die Heiratsformen, bei denen Kreuzkuzinen geehelicht werden, werden mit dem Begriff *tungku*⁸⁰ bezeichnet, was auf Manggarai “verknüpfen”, “verbinden” oder “fortsetzen” bedeutet (Verheijen 1967: 663). Durch die *Tungku*-Heirat soll eine bereits bestehende Verbindung zwischen zwei Verwandtschaftsgruppen gefestigt werden. Dieser lebenslangen Bindung wird zusätzlich durch den im Rahmen der *paca*- und *sida*-Transaktionen stattfindenden Güterfluss sowie einem reziproken Tauschsystem, das bei sämtlichen rituellen und familiären Angelegenheiten eingehalten wird, Ausdruck verliehen (Hicks 1990: 38; Soleman 1995: 63-67).

Scheidungen kommen unter den Manggaraiern – sowohl unter Muslimen als auch Katholiken

⁸⁰ Für eine ausführliche Beschreibung der Heiratspraktiken in der Manggarai, verweise ich die interessierten Leser auf die Studie von Soleman, die von fünf verschiedenen Formen der *Tungku*-Heirat spricht. Bei der Unterscheidung spielen hauptsächlich die verschiedenen Verwandtschaftsgrade eine Rolle, d.h. ob eine Kusine ersten, zweiten usw. Grades geheiratet wird (Soleman 1995: 59-65).

– sehr selten vor. Die manggaraischen Muslime verurteilen die Scheidungspraxis der Muslime im übrigen Indonesien und grenzen sich stark davon ab. In Genggo beispielsweise ist mir kein einziger Scheidungsfall bekannt. Falls ein Paar sich scheiden will, muss der Brautpreis an die andere Gruppe zurückerstattet werden. Hicks 1990: 40) sieht darin den Grund, weshalb grosse Anstrengungen erfolgen, um Scheidungen zu verhindern. Meine Gesprächspartner versicherten mir, dass beide Seiten der Familie alles nur erdenkliche tun würden, damit es zu keiner Scheidung komme. Falls es innerhalb einer Ehe Schwierigkeiten gibt, stehen die Ehepartner dem Problem nicht alleine gegenüber. Die Familie versucht, den Streit zu schlichten und herauszufinden, wo die Ursachen liegen. Es gehe aber nicht darum, jemandem eine Schuld zuzuweisen oder sich zu stark in die Beziehung der beiden einzumischen, sondern den Ehepartnern zu helfen, aus ihrer schwierigen Situation herauszukommen. Im Kempo-Dialekt wird eine Ehekrise mit *menis* (Krankheit) oder auch *rewung mengu* (dunkle Wolken, Bewölkung) assoziiert. Symbolisch ausgedrückt, versuchen die Familienangehörigen gemeinsam die Krankheit zu heilen oder die Dunkelheit zu vertreiben. Manchmal glauben sie, dass ein *setan* (Teufel, böser Geist) seine Hände im Spiel hat. Yustinus Peta erklärt mir, dass es meistens Menschen sind, die wie ein *setan* agieren und versuchen würden, durch die Verbreitung von Gerüchten den Eheleuten zu schaden.

Im Falle einer Ehekrise treffen sich die Vertreter der beiden Verwandtschaftsgruppen, um mit den verkrachten Eheleuten zu diskutieren. Die Gruppe der Frau bringen eine geflochtene Rotangmatte (*tikar*)⁸¹ mit. Die neue Matte symbolisiert einen Neuanfang für die beiden. Auf der neuen Matte sollen die Eheleute gemeinsam schlafen und wieder zueinander finden können. Anschliessend wird ein Huhn⁸² geschlachtet und gemeinsam gegessen. Ein kleiner Teil des Essens wird den Ahnen geopfert, die bei dieser Gelegenheit angehalten werden, dem Ehepaar und ihren Nachfahren wieder Ruhe und Frieden zu bescheren.

Erb erwähnt, dass es in der Manggarai immer wieder zu Konflikten zwischen der Katholischen Kirche und den Vorstellungen des indigenen Heiratssystems gekommen ist. Die Kirche prangert die traditionelle Ordnung an, die bestimmt, wen man heiraten soll und wieviele Frauen man heiraten darf. Als erstes verbietet sie die Kreuzkusinenheirat unter Verwandten ersten und zweiten Grades mit der Begründung, die Heirat innerhalb der nahen Verwandtschaft berge das Risiko für genetische Defekte der Nachkommen. Eine Ehe mit der Kreuzkusine dritten Grades kann nur noch mit einer Sonderbewilligung des Bischofs von Ruteng geschlossen werden (Erb 1991: 66; Hicks 1990: 34-44). Auch die Muslime benötigen für diese Heiratspraxis eine Genehmigung des muslimischen Vorgesetzten (*ketua umat*). Laut Angaben der Theologin Maria Karolina Soleman wurde die Kreuzkusinenheirat in den Jahren

⁸¹ Die *tikar* ist eine geflochtene Rotangmatte, welche bei allen *adat*-Ritualen in der *wilayah* Kempo (Kempo-Region) ausgetauscht wird und bei keinem Fest fehlen darf. Auch im Alltag wird oft darauf gegessen und geschlafen.

⁸² Das Opfern von Hühnern bringt einerseits Glück und verhindert Unheil, andererseits kann dadurch bereits entstandenes Leid eliminiert werden. Eine ausführliche Abhandlung der Symbolik von Opferritualen in der Manggarai findet sich bei Erb (1996: 27-41) sowie (1999: 22-51).

1983/84 von Bischof Edu verboten. Sein Vorgänger habe die Heiratspraxis noch erlaubt. Sie sieht den Hauptgrund für das Verbot nicht – wie vielleicht anzunehmen wäre – in der Gefahr von Erbkrankheiten, sondern in der Eliminierung des Zwangs, der dieser Heiratspräferenz zugrunde liege. Ihrer Ansicht nach ist diese Heiratsform nicht nur favorisiert, sondern durch das *adat* vorgeschrieben und von den Eltern oft erzwungen. Da im Vorfeld jeder Eheschließung vom Pfarrer bzw. Vorsteher der muslimischen Gemeinde abgeklärt wird, ob und in welchem Grad die Brautleute miteinander verwandt sind, ist anzunehmen, dass das Verbot der Kreuzkusinenheirat – sofern es kontrolliert werden kann – eingehalten wird.

Auch die in der Manggarai übliche und mit sozialem Prestige verbundene Praxis der Polygamie wurde sowohl von der Kirche als auch von der holländischen Kolonialregierung in Flores verboten (Erb 1991: 66). In Genggo gibt es unter den Muslimen und Katholiken keine polygam lebenden Leute.

Das Verbot der Kreuzkusinenheirat führte dazu, dass heutzutage Clans oder Segmente davon durch kleinere Allianzgruppen wie einzelne Familien ersetzt werden (Hicks 1990: 43). Als weitere Konsequenz, die sich aus dem Verbot der *Tungku*-Heirat ergibt, sehe ich, dass sich die Orientierung bei der Wahl des Ehepartners vom Merkmal der Verwandtschaftszugehörigkeit auf andere Kategorien wie die Konfession verschoben hat. Diese Veränderung werde ich im folgenden Abschnitt aufgreifen und anhand meiner Erfahrungen im *kampung* Genggo explizieren.

8.2.2 Interreligiöse Ehen – *kawin campur* und Konvertierung

Es gibt Katholiken, die von Muslimen geheiratet werden. Es gibt Muslime, welche von Katholiken geheiratet werden. Das Wichtigste ist, dass das ihrem eigenen Willen entspricht und sie nicht von ihren Eltern dazu gezwungen werden. (Yuliana Emi, 52 Jahre alt)

Wenn zwei Angehörige unterschiedlicher Religionszugehörigkeit heiraten und ein Ehepartner zur Religion des anderen konvertiert, wird nicht von einer Mischehe (*kawin campur*), sondern einer Ehe mit Konvertierung (*kawin dengan pindah agama*) gesprochen. Unter Mischehen versteht man Ehen, bei denen beide Partner ihre Religion behalten. Diese kommen selten vor, da sie sowohl von katholischer als auch von muslimischer Seite verboten sind und eine Spezialbewilligung des Bischofs sowie der muslimischen Führung erfordern. In Genggo gibt es gegenwärtig lediglich eine Mischehe, nämlich zwischen einem muslimischen Mann und einer katholischen Frau. Ehen, bei denen eine Person im Vorfeld der Heirat die Religion des Ehepartners annimmt, kommen jedoch häufig vor. Die konvertierende Person muss vor Vertretern beider Konfessionen eine schriftliche Erklärung abgeben, dass ihre Entscheidung nicht erzwungen wurde und ihrem freien Willen entspricht.

Es war schwierig herauszufinden, wieviele Ehen mit Konvertierungen im Dorf stattgefunden haben, weil die konvertierende Person bereits vor der Heirat die Religion wechselt und im Kirchenregister sowie in der muslimischen Heiratsstatistik bereits mit neuem Namen und neuer Religion verzeichnet ist. Leider konnte mir niemand mit Sicherheit über die ursprüngli-

che Herkunft sämtlicher Eheleute vor der Heirat Auskunft geben. Erschwerend kam hinzu, dass sich der Pfarrer von Werang zurzeit meines Aufenthaltes in einem Auslandjahr in Europa befand und ich keinen Zugang zur Kirchenstatistik erhielt. Als einziges Faktum kann ich anfügen, dass in Genggo seit dem Jahre 2000 keine Mischehe (*kawin campur*) mehr geschlossen wurde. Ich habe mich deshalb entschieden, das Thema aus einer qualitativen Sicht zu bearbeiten und stütze meine Aussagen auf Interviews und informelle Gespräche mit der Dorfbevölkerung. Die Heiratspraxis ist zwar in den Augen der Menschen in Genggo ein sehr wichtiges, jedoch kein heikles Thema. Die Leute haben jeweils sehr offen und freizügig darüber gesprochen. Ich denke, dass diesbezüglich kein plausibler Grund für das Erzählen von Unwahrheiten oder das Vertuschen der Realität besteht und ich den Ausführungen meiner Informanten vertrauen kann.

Pater Gabriel, der Pfarrer einer Nachbarspfarre, der den abwesenden Pfarrer gelegentlich vertritt, erzählt mir, dass er sowohl die Praxis der Mischehe (*kawin campur*) als auch Ehen mit Konvertierungen ablehne, weil die Familie dadurch gespalten werde und es spätestens bei der religiösen Erziehung der Kinder zu Konflikten zwischen den Eheleuten kommen würde. Pater Elias, ein anderer Pfarrer aus der Region, bezeichnet den Katholizismus und den Islam als Kollektivreligionen, weil nicht der Einzelne, sondern seine Einbindung in die religiöse Gemeinschaft zähle. Die Kirche versuche, Konfessions-übergreifende Heiraten zu verhindern oder nicht zu fördern, weil der Einzelne dadurch aus seiner Gemeinschaft herausgelöst werde. Auch Pak Achmed, ein Imam aus der Region, erläutert, dass *kawin campur* eine schlechte Lösung sei und innerhalb der Familie zu Konflikten und Orientierungslosigkeit führe. Deshalb lehne die Kirche sowie auch die muslimische Gemeinde diese Praxis ab.

Seitens der religiösen Institutionen wurde die Praxis von *kawin campur* verboten und auch die Ehen mit Konvertierungen werden nicht gern gesehen. Diese negierende Haltung ist eher eine neuere Erscheinung und steht im Widerspruch zu den Heiratspraktiken von früher, als die Pflichtheirat mit der matrilateralen Kreuzkusine häufig zu Konfession-übergreifenden Ehen führte. Das Verbot der *Tungku*-Heirat und der Mischehe hat meines Erachtens das Entscheidungskriterium, wer geheiratet werden soll, vom Kriterium der Verwandtschaft auf das der Konfession verschoben. Im Rahmen meiner Forschung war es nicht möglich, diese Thesen mit selbst erhobenen Zahlen zu untermauern. Die zwischen 1977 und 1986 von Hicks (1990: 43-45) erhobene Statistik zur Praxis der Kreuzkusinenheirat in der Boleng-Region – dem Nachbargebiet der Kempo-Region – bestätigen jedoch meine Aussagen.

Alliances in the contemporary Manggarai version of asymmetric alliance, are conducted between more distantly related individuals than in earlier times, or else by individuals unrelated to each other. An analysis of marriages in the village of Pota Wangka⁸³ (...) shows that out of a total of 58 marriages, only one was with the first (degree) cousin and two with the second (de-

⁸³ Im Dorf Pota Wangka, wo Hicks (1990: 43) die Zensusdaten zur Kreuzkusinenheirat erhoben hat, leben 840 Katholiken und nur eine muslimische Person. Seine Aussagen beziehen sich deshalb nur auf katholische Eheschliessungen.

gree) cousin. The latter were the result of dispensations granted by the local parish priest. No information was available regarding the former marriage. Fourteen were apparently with the third or fourth degree cousins and forty-one marriages took place between more distant relatives or between unrelated individuals. (Hicks 1990: 44)

Die dargestellten Entwicklungen veranlassten mich, mit der Dorfbevölkerung über dieses Thema zu sprechen. Im Vordergrund standen Fragen, ob der Einzelne wirklich seine Gruppenzugehörigkeit verliert, wenn er durch eine Heirat die Religion wechselt, ob man sich eine Ehe mit einer muslimischen bzw. katholischen Person vorstellen kann, wer im Falle einer Heirat konvertieren muss und wie die Reaktion der Familie aussehen könnte.

Es war auffällig, dass viele Eltern – sowohl Muslime als auch Katholiken – nichts gegen diese Heiratsform einzuwenden haben, solange es sich nicht um ihre eigenen Kinder und deren Zukunft handelt. Die meisten wünschen sich für ihre Kinder einen Heiratspartner aus der eigenen religiösen Gemeinschaft. Andere Eltern reagieren vehementer und bezeichnen es als “schweren Schlag” (*pukulan berat sekali*), wenn ihr Kind jemanden aus einer anderen Religion heiraten würde. Es sei aber unsinnig, diese unter Zwang von ihren Absichten und Wünschen abhalten zu wollen, viel nützlicher sei der Versuch, durch Erziehung und religiöse Schulung solchen Ideen vorzubeugen. Einzelne Eltern erklärten mir, dass sie dies niemals akzeptieren und jeglichen Kontakt zu ihren Kindern abbrechen würden. Die Gespräche mit jungen Leuten zeigten, dass sie selbst – auch wenn ihre Abneigung eher durch die Eltern motiviert zu sein scheint – eine Heirat mit Personen derselben Konfession vorziehen.

Die 22-jährige Muslima Isa Sediman beispielsweise sagt, dass sie noch nie in einen katholischen Jungen verliebt war. Sie kann sich zwar vorstellen, einen katholischen Mann zu heiraten und dessen Religion anzunehmen, aber für ihre Eltern wäre es sicherlich sehr hart (*berat sekali bagi mereka*). Sie möchte deshalb lieber einen muslimischen Mann heiraten.

Ein weiteres Beispiel für die skeptische Haltung gegenüber interreligiösen Ehen beobachtete ich am Fussballturnier anlässlich des Nationalfeiertages. Der 17-jährige Hendrik flirtet mit einem Mädchen aus einem anderen Dorf, das ihm neckisch seine Sonnenbrille klaut und damit wegrennt. Er erzählt seinem unverheirateten Onkel Justinus, dass ihm das Mädchen gefalle. Dieser entgegnet, er solle besser die Finger von ihr lassen, sie sei eine Muslima. Die beiden sind sich darüber einig, dass sie niemals eine muslimische Frau heiraten werden. Das sei zu kompliziert und man werde nie die gleichen Ansichten haben. Es könnte nur dann funktionieren, wenn die Frau die Religion wechsele. Onkel und Neffe würden niemals zum Islam konvertieren, da sie sich nicht für diese Religion interessieren. Der Aufwand Arabisch zu lernen und den Koran zu studieren sei zu gross. Ausserdem hätten sie Angst davor, den Kontakt zu ihrer eigenen Familie zu verlieren.

Abgesehen von zwei Ausnahmen hat bei allen “gemischten” Paaren, mit welchen ich über ihre interreligiöse Heirat gesprochen habe, die Frau die Religion des Mannes angenommen. Umgekehrte Fälle kommen selten bis nie vor. Ich habe von keinem einzigen Beispiel gehört, bei dem der Mann zur Religion der Frau konvertiert und weiterhin ein gutes Verhältnis zu seiner Familie pflegt. Das deutet darauf hin, dass es in einer patrilinearen Gesellschaft wie der

Manggarai schwierig ist, einen Bruder oder Sohn zu “verlieren”. Die Leute akzeptieren eher, wenn eine Schwester oder Tochter, die durch eine Heirat sowieso in den Clan des Ehemannes wechselt, einen Anhänger der anderen Religion heiratet und konvertiert.

Die Geschichte des 33-jährigen Markus Sensi soll veranschaulichen, zu welchen Konsequenzen eine Ehe mit der “falschen Frau” führen kann. Markus zögert zu Beginn, mir in einem Interview seine Geschichte zu schildern. Er fürchtet sich vor seiner Familie. Falls diese herausfinde, dass er über sie gesprochen habe, würden sie ihn mit schwarzer Magie belästigen. Wir führen das Gespräch deshalb nicht im Dorf, sondern in einem Zimmer der katholischen Schule, welche ungefähr fünfzehn Gehminuten von Genggo entfernt liegt und wo uns niemand sehen kann. Obwohl die Interviewsituation anfangs nicht unter einem guten Stern zu stehen scheint und wir uns beide von Markus’ Befürchtungen bezüglich seiner Familie einschüchtern lassen, wird es ein offenes und fruchtbares Gespräch.

Markus ist in einer islamischen Djindeng-Familie in Genggo aufgewachsen. Alle seine zehn Geschwister sind muslimisch und mit muslimischen Partnern verheiratet. Einer der älteren Brüder ist gar Imam geworden. Markus hat die katholische Elementarschule in Werang besucht und anschliessend die muslimische Sekundarschule sowie das Gymnasium in Bima (Sumbawa) absolviert. Danach hatte seine Familie kein Geld mehr, um ihm ein Studium zu finanzieren. Markus ist ins Dorf zurückgekehrt, wo er gegenwärtig als Bauer arbeitet. In jener Zeit hat er sich in Magdalena Intam, eine katholische Frau aus dem Djindeng-Clan, verliebt. Die beiden haben sich ihre Liebe gestanden und wollten heiraten. Magdalena war jedoch nicht bereit, ihre Religion aufzugeben. Markus war damit einverstanden, selbst zum Katholizismus zu konvertieren. Die Religion sei zwar nicht attraktiver als der Islam, doch er habe sie in erster Linie angenommen, weil er eine Katholikin liebe, erklärt er. Seine Familie war von der Idee nicht begeistert, wie im folgenden Zitat ersichtlich wird:

Meine Familie ist sehr fanatisch islamisch. Meine Eltern sind mit meiner Frau nicht einverstanden. Vielleicht wollten sie früher, dass die Frau, die ich in der Zwischenzeit geheiratet habe, meine Religion annimmt. Aber ich wollte nicht, dass sie meine Religion annimmt, weil sie davon nicht überzeugt ist. Als die Eltern meiner Frau einverstanden waren, habe ich meinem älteren Bruder davon berichtet. Doch er wollte sich nicht um die Hochzeit kümmern. Sie (Markus Familie) sagten: „Wenn du eine Katholikin heiratest, musst du aufpassen!“ Ich antwortete: „Was auch immer geschehen mag, ich bleibe bei meiner Entscheidung, weil es meine und nicht die Überzeugung anderer Leute ist.“ Also habe ich weitergemacht. Danach habe ich meinen Eltern bekannt gegeben, dass ich in Rekas getauft werde. Als sie das hörten, waren sie wieder verärgert. Sie sagten, dass wer auch immer mich bei der Taufe in Rekas unterstütze und mich dahin begleite, aufpassen müsse. Ich entgegnete darauf: „Ich darf keine Angst haben. Wer mich von meinem Recht abhalten will, trägt selbst die Verantwortung dafür.“ Ich wurde getauft und bin zurückgekehrt. Sie wussten, dass ich von der Taufe heimgekehrt bin. Sie wollten nicht mehr mit mir sprechen, weil ich die Entscheidung alleine getroffen habe. (Markus Sensi, 33 Jahre alt)

Markus und Magdalena haben gegen den Willen seiner Familie im Jahre 1995 geheiratet, was zu erheblichen Spannungen, Diskriminierungen und zum Ausschluss aus seiner Familie geführt hat. Die meisten Familienangehörigen haben seither den Kontakt zu ihm abgebrochen.

Seine Brüder sprechen nicht mehr mit ihm, er wird an kein Familienfest mehr eingeladen und an der Taufe seiner zwei Söhne haben nur die weiblichen Angehörigen seiner Familie teilgenommen.

Alle meine muslimischen Verwandten haben sich von mir abgewandt. Ich vermische (*campur*) mich nicht mit ihnen. Früher sagten sie Folgendes: „Wenn du bereits auf jener Seite stehst und wir auf der anderen, lass uns nicht mehr vermischen (*campur*)!“ So geschah es, dass ich sie “weggeworfen” (*buang*) habe, nachdem sie mich “weggeworfen” haben. Wohin ich auch gehe, das hängt von mir alleine ab. (...) Als das Totenfest meiner Mutter stattgefunden hat, haben sie auch ein Gebet für mich gesprochen, indem es hiess, dass ich bereits gestorben sei. Aih, das macht mir nichts aus. Wie sie auch über mich reden mögen, ob es gut oder schlecht ist, ich nehme es gelassen. Ich bin nicht enttäuscht oder so. Früher haben sich alle Muslime vor mir gekelt. Ekeln, damit ist gemeint, dass sie sich nicht mehr an mich erinnern haben, nicht mehr mit mir abgeben wollten. Das war früher. Aber ich habe mich angestrengt, um mit ihnen zu reden. Je mehr Zeit verging desto besser wurde es und jetzt ist es schon wieder normal. Jetzt zähle ich nur noch zwei Leute, meine älteren Brüder, die nichts mit mir zu tun haben wollen. So ist das. (Markus Sensi, 33 Jahre alt)

Obwohl die meisten Muslime aus seiner Verwandtschaft wieder mit Markus kommunizieren und sich seine Lage wieder normalisiert hat, bleibt er ein Ausgestossener und wird bei Familienangelegenheiten nicht mehr eingeladen.

Die meisten interreligiösen Heiraten, bei denen der Mann konvertiert, enden in einem gespannten Verhältnis zwischen Herkunftsfamilie und Konvertiertem. Die Geschichte von Markus und Magdalena ist aber in ihrer Radikalität bisher ein Einzelfall in Genggo. Die Aussagen der Elterngeneration und ihrer Kinder weisen jedoch darauf hin, dass die Konfession bei der Entscheidungsfindung, wer geheiratet werden soll, zunehmend an Bedeutung gewinnt. Ich möchte abschliessend bemerken, dass interreligiöse Heiraten die Vermischung der Religionen begünstigen. Durch Heiratsallianzen zwischen Muslimen und Christen werden verpflichtende Verwandtschaftsbeziehungen eingegangen, die aus der Sicht der Dorfbevölkerung den sozialen Zusammenhalt der Gemeinschaft garantieren. Wenn die Bevölkerung ihre Heiratspraxis zunehmend an der Konfession orientiert, drohen sich Muslime und Christen vermehrt zu segregieren, was ein friedliches Zusammenleben gefährden kann.

8.3 *Pergaulan*

An gewöhnlichen Tagen gehe ich nicht oft zu anderen Leuten auf Besuch. Die Zeit reut mich. So denke ich eben. Im *kampung* auf Besuch zu gehen, ist meiner Ansicht nach Zeitverschwendung. Das gilt auch für die Nassreisfelder. Wenn die Leute lange herumsitzen und sich ausruhen, verlasse ich sie heimlich über den Fluss, gehe zu den unbearbeiteten Abschnitten und beginne alleine zu arbeiten. Wenn die Arbeit noch nicht beendet ist, fühle ich mich nicht frei. (Maria Namut, 34 Jahre alt)

Das indonesische Wort *pergaulan* kann mit dem Begriff “Geselligkeit” übersetzt werden. Das Verb *bergaul* bedeutet “gesellig sein” und “mit jemandem Beziehungen pflegen”. Im Dorf-

kontext verstehe ich unter *pergaulan* alle sozialen Aktivitäten, die nicht in einem Zusammenhang mit Arbeitsprozessen stehen und bei denen man sich mit Verwandten und anderen Leuten abgibt. Es kann sich dabei um ein Schwätzchen auf der Strasse, um ein gegenseitiges Einladen oder spontanes Besuchen, um das Volleyballspiel am Sonntag, um das Zusammensitzen bei einem *kios*, um das gemeinsame Trinken von Alkohol, um die Praxis von Glücksspielen und vieles mehr handeln. Es geht um Investitionen in soziale Beziehungen, die aus der Sicht von Maria Namut Zeitverschwendung, für das Zusammenleben der Dorfbevölkerung aber von grosser Bedeutung sind.

Im folgenden Abschnitt gehe ich der Frage nach, wer mit wem zu tun hat oder weshalb gewisse Leute keine sozialen Beziehungen miteinander pflegen. Es gibt einerseits viele Grenzen, die situativ verschwinden oder sichtbar werden. Andererseits stehen das Solidaritätsdenken, der gegenseitige Respekt und die Toleranz im Vordergrund und scheinen ein relativ friedliches Zusammenleben von Menschen aus unterschiedlichen Gruppen zu garantieren.

8.3.1 Geselligkeit im Alltag

Viele Leute denken, dass wir sehr fanatisch sind und uns selbst abgrenzen, als ob es einen Unterschied zwischen uns gäbe. Wenn wir unsere einzelnen Auffassungen gegenseitig verstehen, gibt es kein gegenseitiges Misstrauen. Ich habe nicht das Gefühl, dass wir uns von den anderen abgrenzen. (Yusuf Hasu, 38 Jahre alt)

Die Frage, welche Leute im Alltag miteinander soziale Beziehungen pflegen, ist nicht eindeutig zu beantworten. Genggo ist ein Einwandererdorf und es fällt auf, dass sich entgegen meinen Erwartungen viele Leute nicht oder nur flüchtig kennen. Im Dorf gibt es viele Leute, die nur wenig oder keinen Kontakt zueinander haben. In Gesprächen und durch Teilnehmende Beobachtung versuchte ich herauszufinden, entlang welchen Kriterien sich Kontakte und Beziehungen zwischen den Leuten entwickeln. Die katholische Immigrantin Maria Namut erzählt dazu Folgendes:

Die Djindeng, welche dort drüben am Ende des Dorfes wohnen, sind geizig und wollen keine Gäste empfangen. Sie rennen fleissig zu ihren Gärten, wo sie oft auch übernachten. Bei uns hingegen an der Hauptstrasse gehen viele Gäste ein und aus, solche aus Labuhan, aus Naga, aus Paku. Sie (die Djindeng) besuchen höchstens Häuser, in denen ihre nahen Verwandten wohnen. Wenn sie die Leute nicht kennen, betreten sie sehr selten deren Häuser. Die Leute, die hier an der Hauptstrasse wohnen, verkehren oft mit uns. Sie empfangen Gäste so wie wir. Wir gehen sehr selten in die Häuser von Leuten, die sich nicht mit uns abgeben. Ich wohne bereits zwölf Jahre in Genggo und habe noch nicht alle Häuser von innen gesehen. Man kann die Häuser zählen, in die man eintreten kann. Von den Häusern, die auf der rechten Seite stehen, dort wo der Kranke liegt, der immer am Jammern ist, bin ich vermutlich erst in ein einziges Haus gegangen.

Die anderen Häuser hast du noch nie betreten?

Nein, weil sie alle Muslime sind, weil sie alle Djindeng sind und wir unser Verhalten gegenseitig nicht kennen. Ich gehe häufig in die Häuser von Muslimen, mit denen ich verwandt

bin. Die anderen, von denen ich vorhin erzählt habe, geben sich nicht oft mit den Zugezogenen ab. Wenn es um Leute geht, mit denen wir häufig verkehren, sind wir nicht zu schüchtern, um in ihren Häusern Gast zu sein. (Maria Namut, 34 Jahre alt)

Die Katholikin Maria Namut stellt nicht – wie man im Zitat vermuten könnte – alle Djindeng und Muslime auf die gleiche Stufe. Sie meint damit, dass sie selten bis nie in den Häusern von Djindeng und jenen von Muslimen, mit denen sie keine verwandtschaftlichen Bindungen hat, einkehrt. Viele Djindeng gäben sich nicht mit Zugezogenen ab, was Maria Namut mit den “Leuten, welche an der Hauptstrasse wohnen”, ausdrücken will. Sie gelten als geizig (*pelit*), weil sie keine Gäste empfangen, und als verschlossen (*tertutup*), weil sie selten in die Häuser von anderen Leuten gingen. Öfter zu tun hat Maria Namut mit anderen Zugezogenen, welche im gleichen Dorfteil wohnen und teilweise aus derselben *béo* kommen wie sie selbst. Leute, deren Verhalten Maria Namuts Schilderung über einige Djindeng-Familien entspricht, werden im Dorf häufig als eingebildet (*sombong*) und egoistisch (*terlalu egois*) angesehen, weil sie sich von der Gemeinschaft isolieren würden (*memisahkan diri*).

Es gibt wirklich Katholiken und Muslime, die enge freundschaftliche Beziehungen haben, aber es gibt auch solche, die das nicht haben. Beispielsweise alle Kinder jener Frau, von der ich vorhin erzählt habe, sind sehr fanatisch. Sie wollen nicht mit katholischen Leuten verkehren. Sie grenzen sich selbst zu stark von den Katholiken ab. Sie zeigen das in den alltäglichen Beziehungen. Diese fanatische Familie beispielsweise nimmt in Häusern von Katholiken keine Getränke an. (Karolina Manur, 22 Jahre alt)

Der Vorwurf, dass sich andere von der Dorfgemeinschaft abgrenzen, wird stets von den Gruppen mit einem Mehrheitsstatus geäußert. So beschuldigen Zugezogene die Djindeng, nicht mit ihnen verkehren zu wollen, Katholiken verurteilen Muslime, sie würden sich zurückziehen und sich ihnen gegenüber oftmals distanziert und verschlossen verhalten.

Die Familie von Mohammad ist beispielsweise sehr gut zu uns, weil sie sich mit uns abgibt. Sie sind in unserem Kiosk anwesend und essen mit uns. Wenn wir sie um Arbeitskraft bitten, kommen sie und helfen uns. Unsere Beziehung ist sehr gut. Wir laden uns gegenseitig ein, wenn es ein Familienfest gibt, obwohl wir nicht blutsverwandt sind. Wir sind eben Freunde. Es gibt aber auch Leute im Dorf, die ich nicht kenne, und zu denen ich keinen Kontakt habe.

Zu welchen Leuten hast du keine Beziehung?

Die meisten Djindeng verkehren nicht mit uns. Sie sind eingebildet. Oder wir kennen viele Muslime nicht, ausser jenen, die mit uns verwandt sind und jene, von denen ich vorhin gesprochen habe. (Petrus Hama, 46 Jahre alt)

Nicht alle Leute, die in mein Haus kommen, müssen muslimisch sein. Auch Katholiken besuchen mein Haus. Meine ältere Schwester ist eine Katholikin. Sie hat einen Katholiken geheiratet und war gezwungen seine Religion anzunehmen. Sie weiss genau, wenn sie ein Essen für mich zubereitet, muss es nach muslimischen Regeln erfolgen. Ich esse häufig bei ihnen zu Hause. Auch die ältere Schwester meines Vaters hat einen Katholiken geheiratet und ist zum Katholizismus konvertiert. Wenn wir ihr Haus betreten, wissen sie, wie es funktioniert. Dasselbe gilt,

wenn sie in mein Haus kommen. Es ist unmöglich, dass ich ihnen verbieten würde, mein Haus zu betreten. (Ismail Budi, 36 Jahre alt)

Viele Gespräche zeigen, dass Djindeng und Zugezogene, Muslime und Katholiken miteinander verkehren, wenn zwischen ihnen verwandtschaftliche oder nachbarschaftliche Beziehungen bestehen. Obwohl mir immer wieder versichert wird, dass es in Genggo keine Grenzen gebe und die unterschiedlichen Gruppen miteinander zu tun hätten, gewinne ich durch die Teilnahme an allen möglichen Alltagssituationen den Eindruck, dass sich Beziehungen zwischen Leuten unterschiedlicher Gruppenzugehörigkeit bei der älteren und mittleren Generation hauptsächlich entlang der Kategorie Verwandtschaft orientieren und sich Abgrenzungen entlang der Kategorien Religion und *suku* stärker bemerkbar machen als bei der jungen Generation. Der Umgang unter den jungen unverheirateten Männern (*pemuda*) scheint lockerer zu sein. So gibt es in Genggo eine gemischte Gruppe aus Muslimen und Katholiken, Djindeng und Zugezogenen, die regelmässig zusammensitzen und *tuak*⁸⁴ trinken. Sie treffen sich meistens an den beiden *kios*, wo Alkohol verkauft wird und konsumiert werden darf. Es fällt auf, dass die Grenzen zwischen den jungen Männern eher danach gezogen werden, wer sich mit ihnen abgibt und mit ihnen trinkt; Kategorien wie Verwandtschaft, Clan- oder Religionszugehörigkeit stehen nicht im Vordergrund. Sie distanzieren sich jedoch von den geschulten sowie den religiös orientierten Leuten, die ihren Lebensstil nicht akzeptieren und verurteilen.

Die jungen Leute treffen sich hier häufig auf der Strasse. Die Situation ist so, dass viele Palm-schnaps trinken. Wir versammeln uns nicht etwa mit der Absicht zu trinken, sondern weil wir Freunde sind. Ich trinke, weil meine Freunde auch trinken. Wenn man nicht mitmacht, sich nicht trifft und trinkt, hat man keine Freunde. So ist das.

Woher nehmt ihr das Geld dafür?

Wer Geld hat, gibt es. Wenn man kein Geld hat, zwingen wir niemanden dazu, welches aufzutreiben. Wenn man Geld hat, ist es gut, aber man benötigt kein Geld, um mit uns zu trinken. Wer sich mit uns Jungen verträgt, kann mit uns mittrinken. (Daniel Wasa, 25 Jahre alt)

Wir sehen es nicht unter dem Aspekt, dass dieser hier ein Muslim oder jener dort ein Katholik ist. Es ist dasselbe. Es gibt keine Grenzen, die besagen, dass jemand mit einer anderen Religion zu einer anderen Gruppe gehören muss. Die jungen Leute halten zusammen, während die Alten anders sind. Die Katholiken sind für sich und die Muslime sind für sich. Wir aber sind anders. Wir treffen uns einfach und sind eine Gruppe. (Rusdi Fajar, 28 Jahre alt)

Die Gruppe der *pemuda* ist in Genggo nicht sehr beliebt. Viele Leute der mittleren und älteren Generation beschimpfen sie, weil sie oft betrunken sind und Glücksspiele machen. Religiös orientierte Leute, die nicht viel vom Alkohol und Glücksspiel halten, bezeichnen ihr Verhalten als sündig und wollen sich mit ihnen nicht abgeben (*kami tidak mau mendekat dengan orang yang minum dan main judi*). An Markttagen kommt es öfters zu Streitereien und Hand-

⁸⁴ Mit dem Wort *tuak* wird in Genggo sowohl vergorener als auch gebrannter Palmwein bezeichnet. *Tuak* wird in der Region meist aus dem Saft der Lontarpalme gewonnen.

greiflichkeiten zwischen ihnen und Jugendlichen aus anderen Dörfern, was bei den Älteren Besorgnis auslöst. Andere werfen ihnen vor, dass sie nicht arbeiten und ihren Eltern zur Last fallen. Unverheiratete Frauen fürchten sich davor, von ihnen angepöbelt zu werden und vermeiden es, alleine ihren Weg zu kreuzen. Eine junge muslimische Frau erläutert dies wie folgt:

Wir mögen es nicht, wenn wir sie auf der Strasse antreffen. Sie geben häufig Kommentare über uns ab. Sie fragen oft: „Warum magst du solche Kleider?“ Wir antworten: „Das sind die Regeln unserer Religion.“ Es ist besser, schnell an ihnen vorbei zu gehen, vorzutäuschen, dass man nichts hört und nicht mit ihnen zu sprechen.

Auch die muslimischen Männer stellen solche Fragen?

Ja, sie sind alle gleich, es gibt keine Unterschiede. Sie wollen uns belästigen. (Isa Sediman, 22 Jahre alt)

Isa Sediman trägt – abgesehen von den Lehrer- und Schülerinnen der MTS – als eine der wenigen Frauen in Genggo stets ein Kopftuch. Sie sieht in der Bemerkung, die über ihren Kleiderstil gemacht wird, keine religiöse Diskriminierung – vermutlich, weil die Gruppe sich aus Muslimen und Katholiken zusammensetzt – sondern fühlt sich als Frau belästigt. Auf meine Frage, ob sie auch katholische Freunde hat, antwortet sie erstaunt:

Ja, natürlich, das ist nichts anderes. Es gibt niemand, der sagt: „Jene sind Christen und wir dürfen deshalb nichts mit ihnen zu tun haben!“ Ich habe viele Freunde, die eine andere Religionszugehörigkeit haben als ich. (Isa Sediman, 22 Jahre alt)

Die Aussage von Isa Sediman muss vor dem Hintergrund betrachtet werden, dass die Religionszugehörigkeit im alltäglichen Umgang unter jungen Leuten weniger bestimmend ist als unter älteren Leuten. Ich habe auch den Eindruck, dass sie meinen Fragen über interreligiöse Spannungen eher ausgewichen ist und ihre Antworten zu diesem Thema wohl eher einem Idealbild als der Realität entsprechen. Andere Aussagen zeigen nämlich, dass die Religionszugehörigkeit bei der Auswahl, mit welchen Leuten sich jemand abgibt, durchaus eine Rolle spielen kann. Gleiches gilt auch für die Kategorien *Djindeng* und *pendatang*. Die Situation im *kampung* Genggo ist ambivalent, weil einerseits die Solidarität und verwandtschaftlichen Beziehungen betont werden, welche die Dorfbevölkerung miteinander verbindet. Andererseits zeigen Gespräche und Alltagssituationen, dass Unterschiede und Grenzen bestehen und situativ aufrechterhalten werden. Die jeweilige Praxis der Grenzziehung aber ist von der persönlichen Situation, der familiären und formalen Erziehung und Sozialisation, der religiösen Überzeugung und Orientierung sowie von individuellen Erfahrungen abhängig. Es ist schwierig zu generalisieren, weil es immer wieder kontrastierende Meinungen und Fälle gibt. Durch meine Kontakte mit verschiedenen Familien in Genggo konnte ich aber feststellen, dass erstens Leute, in deren eigenen Familie beide Religionen oder verschiedene *suku* vertreten sind und in einem unproblematischen Verhältnis zueinander stehen, gegenüber der anderen Religion oder *suku* toleranter sind als Leute, die in einer ausschliesslich katholischen oder muslimischen Familie aufgewachsen sind und keine Heiratsallianzen mit Leuten aus anderen *suku*

eingegangen sind. Die Aussagen von Maria Namut und anderen verweisen zweitens darauf, dass meine InformantInnen den verwandtschaftlichen Interessen im Alltag mehr Bedeutung zumessen als der Religion oder anderen Identifikationskategorien wie etwa dem Djindeng-Sein.

8.3.2 Gast-Sein und Gäste-Empfangen

Die wichtigste Tätigkeit des *pergaulan* in Genggo ist das *bertamu*, das Gast-Sein, sowie das *terima tamu*, das Empfangen von Gästen.

„*Asalamu' alaikum*“ ist zu hören, wenn eine muslimische Person einen muslimischen Haushalt in Genggo betritt. Die begrüßte Person antwortet „*allaikumsalam*“. Die arabische Begrüssung „der Friede sei mit dir“ und die Antwort darauf „auch mit dir sei Friede“, wird im Dorf nur unter Mitgliedern der *umat*, der muslimischen Gemeinde, ausgetauscht. Kipp Smith (1993: 231) beobachtet Gleiches bei den Karo-Batak in Sumatra. Wie auch im *kampung* Genggo ist die arabische Begrüssung bei den Karo-Batak keine Standardbegrüssung unter den Menschen, sondern markiert muslimische Identität und ein Gemeinschaftsgefühl einer muslimischen Minderheit inmitten einer christlichen Mehrheit.

Abgesehen von der Begrüssung und den dargebotenen Speisen erkenne ich keine Unterschiede, ob man in einem muslimischen oder katholischen Haus auf Besuch ist. Die ersten Besuche in den Häusern der Dorfbewohner waren von einer grossen Unsicherheit meinerseits geprägt. Obwohl die Gastgeber einer Fremden wie mir mit Nachsicht begegneten und die ersten Fauxpas grosszügig übersahen, musste ich zuerst einmal lernen, wie man sich als Gast richtig verhält. Meine Erfahrungen als Gast, aber auch als Gastgeberin, zeigten mir, dass das Gast-Sein und das Gäste-Empfangen stets nach den gleichen Verhaltensmustern abläuft, die ich im folgenden Abschnitt beschreiben möchte.

Das Trinken von Kaffee und Tee erlebte ich in der Manggarai als einen hoch ritualisierten Akt, der zu jedem Besuch in einem Haus dazu gehört. Als erstes offeriert der Gastgeber Kaffee oder Tee mit den Worten „*minum dulu*“, was soviel heisst wie „*trinken wir zuerst einmal!*“ Erst danach wird ein mögliches Anliegen, der Grund des Besuches oder dergleichen kommuniziert. Falls man im Vorfeld gefragt wird, ob man lieber Tee oder Kaffee trinkt, ist es anständiger zu sagen, dass die Gastgeber keine Umstände machen sollen und die Zubereitung nicht nötig sei, mit der Ankündigung nicht lange bleiben zu wollen (*jangan repot-repot, tidak usah, saya berangkat cepat*), die Getränke aber anschliessend dankend anzunehmen. Die Gläser mit den heissen Getränken werden auf einem Serviertablett gebracht. Falls dazu keine Snacks, wie etwa Süsskartoffeln, Kekse, Kuchen oder dergleichen gereicht werden können, entschuldigen sich die Gastgeber oft mit den Worten, „*sei nicht böse/entschuldige, wir hier trinken leer!*“ (*neka rabo, kami disini minum kosong*). Niemand beginnt mit dem Trinken bevor der „Herr des Hauses“ (*tuan rumah*) oder seine Frau die Gäste explizit dazu auffordert, was unter Umständen eine halbe Stunden dauern kann. Katholiken bekreuzigen sich vor dem

Trinken, Muslime führen die rechte Hand zum Herz. In sehr religiösen Familien wird vorher ein Gebet gesprochen.

Trifft ein Gast bei einem spontanen Besuch auf Leute, welche sich gerade beim Essen befinden, wird er gefragt, ob er selbst schon gegessen hat, und wird eingeladen mitzuessen. Oft entschuldigen sich die Essenden dafür, dass sie gerade am Essen sind oder früher essen als der eintretende Gast, obwohl seine Ankunft nicht absehbar war und sie nicht wissen, ob dieser bereits gegessen hat oder nicht. Wenn eine Person beabsichtigt, im Beisein anderer alleine zu essen, sucht sie mit einem zustimmenden Blick der anderen, die Erlaubnis beginnen zu dürfen und sagt: „*Ayo, hanga!*“ oder „*mai hanga!*“ (lasst uns essen!).

Während bei spontanen und alltäglichen Besuchen normalerweise nur Kaffee und Tee getrunken wird, ist das Essen der Höhepunkt aller formalen Einladungen und Feste. Wenn das Essen serviert wird, entschuldigt sich der Gastgeber erst einmal für die bescheidenen Speisen, die er anzubieten hat. Dies geschieht selbst dann, wenn alle genau wissen, dass das zubereitete Essen eine Besonderheit und gelegentlich mehr ist, als der Gastgeber sich eigentlich leisten kann. Vor der Essensausgabe wird gebetet. Falls Muslime und Christen beteiligt sind, wird in der Konfession des Gastgebers gebetet. Die Angehörigen der anderen Religion beten für sich oder sitzen andächtig daneben. Beim Ausgeben des Essens sollte eine Reihenfolge eingehalten werden. Zuerst bedienen sich die älteren Männer, danach die jüngeren und zuletzt die Frauen. Die Gäste haben den Vorrang. Manchmal kann es zu einem minutenlangen Hin- und Herschieben der Platten und Schüsseln kommen, weil sich niemand das Recht zu beginnen herausnehmen will. Gerade bei Einladungen ist es schwierig abzuschätzen, wie viel geschöpft werden darf. Die meisten Leute sind in fremden Haushalten zurückhaltend und essen wohl weniger, als sie eigentlich mögen würden. Zuviel zu essen, vor allem von teuren Nahrungsmitteln wie Fleisch und Fisch, ist unter Leuten, die sich nicht nahe stehen, tabuisiert. Zu wenig zu essen, kann andererseits schnell als Beleidigung aufgefasst werden. Damit ich als Gast nichts falsch mache, muss ich mein Verhalten sehr aufmerksam kontrollieren. Nachdem der erste Teller leer gegessen ist, wird man dazu aufgefordert, erneut zu schöpfen. Als Gast stehe ich wieder vor demselben Problem, wie viel ist zu viel oder zu wenig? Meist kommt man nicht darum herum nochmals zuzugreifen. Es heisst dann wieder, „*biar sedikit saja*“ (nur noch ein bisschen), aber wie viel ist ein bisschen? Wasser wird erst im Anschluss an das Essen getrunken. Es gilt als sehr anständig, wenn man mit dem Wassertrinken erst beginnt, wenn alle zu Ende gegessen haben. Danach wird alles Geschirr weggeräumt und oft erneut gebetet.

Ich möchte betonen, dass das Annehmen von gekochten Speisen und Getränken eine sehr heikle Angelegenheit und ein Vertrauensbeweis zwischen Gast und Gastgeber ist. Es kann als sehr beleidigend aufgefasst werden, angebotene Getränke und Speisen abzulehnen und damit assoziiert werden, dass die Gäste den Gastgebern einerseits nicht trauen, d.h. dass sie den Verdacht hegen, die Nahrungsmittel könnten vergiftet sein. Andererseits kann ein solches Verhalten implizieren, dass sie die Gastgeber als dreckig oder minderwertig ansehen. Meist ist es nur innerhalb der Familie und bei Leuten, zu denen man in engem Kontakt steht, mög-

lich, seine Bedürfnisse ehrlich zu kommunizieren und sich nicht den strengen Umgangs- und Verhaltensregeln beugen zu müssen.

Die Darstellungen zum Thema *pergaulan* zeigen, dass dem Pflegen von sozialen Beziehungen oder der alltäglichen Geselligkeit im Dorf eine bedeutende Rolle zukommt. In soziale Beziehungen investieren zu können, ist eine wichtige Fähigkeit und erwünschte Charaktereigenschaft. Es wird aber auch ersichtlich, dass gerade das unspezifische Gesellig-Sein im Alltag oft Anlass für scharfe Grenzziehungen sein kann.

Im nächsten Kapitel beleuchte ich Inklusions- und Exklusionsprozesse anhand spezifischer Situationen der Geselligkeit. Darunter verstehe ich nicht spontane Besuche, sondern an Einladungen gebundene Formen des Zusammenseins, wie festliche Anlässe im Dorf.



Abbildung 8: Gegenseitiges Besuchen (*main-main di rumah*).

8.4 Essen – Fleischessen bei Festen

Ich habe darauf hingewiesen, dass das Entgegennehmen von gekochten Nahrungsmitteln eine heikle Angelegenheit ist und ein gewisses Vertrauen zwischen Gastgeber und Gast voraussetzt. In einer religiös pluralistischen Gemeinschaft wie Genggo, in der unterschiedliche religiöse Vorstellungen über Reinheit und Unreinheit, Ordnung und Unordnung bestehen, ist das Organisieren von Festen und damit einhergehend das Zubereiten von Nahrungsmitteln ein komplexes Unterfangen, bei dem viel Unheil angerichtet werden kann. Damit dies nicht

geschieht, müssen die Beteiligten über ein minimales Wissen über die Regeln der jeweils anderen Gruppe verfügen. Das Thema Fleisch ist in Genggo stets Anlass für Streitigkeiten oder Unverständnis zwischen Muslimen und Katholiken und meines Erachtens diejenige Kategorie, bei der Abgrenzungsmechanismen am deutlichsten ersichtlich werden. Es geht mir im Folgenden weder um eine Analyse muslimischer Glaubensinhalte, noch um eine Eruiierung des symbolischen Hintergrundes von muslimischen Speisegesetzen. Ich behandle die Speisetaabus als eine soziale Tatsache, der ich im Dorf immer wieder begegnet bin.⁸⁵ Das Ziel dieses Abschnittes ist die Beschreibung und Analyse konkreter Ausgestaltungsformen und Interaktionsmuster, die in Genggo im Umgang mit den muslimischen Speisegesetzen sichtbar werden.

Die folgende Anekdote aus dem Feldalltag veranschaulicht meine anfängliche Unsicherheit im Umgang mit dem genannten Thema. Ich möchte den Auszug nicht kommentieren, weil sein Inhalt im weiteren Verlauf dieses Kapitels verständlich werden wird.

Als ich gegen Mittag über die Brücke des Flusses *waé weter* von Genggo in Richtung unseres Hauses laufe, dampft es aus dem hinteren Teil des Hauses, in dem "meine" kleine Schwester (*adik*) und die Mutter (*ibu*) das Mittagessen kochen. Der Duft von Gelbwurz, Knoblauch, Zwiebeln und Fleisch liegt in der Luft. Gibt es ein Fest, von dem ich nichts weiss? Verwundert begebe ich mich ins Haus und frage sie, ob wir Gäste haben, oder weshalb sie Fleisch koche. Sie erzählt mir, dass ihr Mann zufälligerweise ein Stück Wildschwein (*babi hutan*) von einem Verwandten aus Paku erhalten habe. Sie müsse es kochen, weil es sonst verderbe. Wir würden es heute Abend essen, sie habe die Nachbarsfamilie eingeladen. Das sei eine gute Gelegenheit, weil ich doch noch nie Wildschwein gegessen hätte. Obwohl ich eigentlich den alltäglichen Trockenfisch jedem Fleisch vorziehe, lasse ich mir nichts anmerken. Wir essen sehr selten Fleisch und die Familie freut sich offensichtlich über diese Gelegenheit. Nichts ahnend erzähle ich ihr, dass gleich der Imam komme und endlich das lang ersehnte Interview mit ihm stattfinden werde. Die *ibu* wird blass um die Nase und ihre sonst so aufmerksamen Augen erstarren. „Was ist los?“, frage ich. Aufgeregt entgegnet sie im Flüsterton: „Schnell, du musst ihn aufhalten, wenn er kommt und das Schweinefleisch riecht, wird er böse, geht nach Hause und wird nie mehr hierher kommen! Er wird nichts von dem essen, was du ihm anbietest, er ist ein Fanatiker.“ Das Schweinefleisch: Ach, bin ich blöd, ich habe nicht daran gedacht, dass es ein Problem geben könnte! Die *ibu* wird immer nervöser und insistiert nochmals: „Geh schnell und halte ihn auf! Erst muss der Geruch aus dem Haus, dann kannst du ihn hierher bringen. Auf dem Weg dorthin kaufst du am besten Kekse, die sind *halal* (rein, erlaubt). Er isst keine selbst gebackenen Kuchen von uns Katholiken.“ Ich tue was die *ibu* mir aufgetragen hat, nehme die Abkürzung und eile zurück nach Genggo. Auf halber Strecke treffe ich den Imam. „Wohin denn so schnell?“ „Eigentlich bin ich auf dem Weg zu ihrem Haus?“ „Zu meinem Haus? Gibt es ein Anliegen (*ada perlu*)?“, fragt er erstaunt. Er ist auf dem Weg zu den Gärten und hat unser Rendezvous vergessen: Entwarnung – ein Glück! Wir werden uns morgen treffen. (Feldnotizen vom

⁸⁵ Eine gute Übersicht über Speisetaabus und deren verschiedene Interpretationsansätze findet sich in den Ausführungen von Douglas (1985: 45-78).

12.08.04)

8.4.1 Die Organisation von Festen

Hier sieht es so aus, dass jene Katholiken, die unsere Regeln nicht beachten, annehmen, dass wir das (das Zügeln in ein anderes Haus) nur tun, um uns von den anderen Leuten zu entfernen. In Wirklichkeit steht dies in keinen Zusammenhang mit einer Selbstabgrenzung. Es geht vielmehr um ein wesentliches Prinzip unserer Religion. Es gibt Dinge, bei denen wir gegenseitige Toleranz üben müssen. Aber bei Dingen, die an Prinzipien gebunden sind, hört die Toleranz auf. (Ali Dala, 35 Jahre alt)

Es existieren zahlreiche Anlässe, bei denen im Dorf ein Fest gefeiert wird. Die wichtigsten Ereignisse, bei denen ein Fest stattfindet, sind die "rites de passage", alle Übergänge zwischen den Lebensphasen eines Individuums von der Geburt bis zum Tod. Die Leute nehmen mit verschiedenen Absichten an einem Fest teil, z.B. um ihre Solidarität mit den Festgebern zu bekunden, um andere Leute – vielleicht den *pacar* (Liebster/Liebste) – zu treffen, um die ausgelassene Stimmung zu genießen oder schlicht, um Fleisch zu essen.

Letzteres ist nicht eine Unterstellung meinerseits, sondern ein Motiv, das ich im Dorf häufig gehört habe. Das Alltagsessen ist eher einseitig und besteht grundsätzlich aus Reis und getrocknetem Fisch. Je nach Saison wird auch Gemüse – oft Maniokblätter (*daun ubi*), Papaya-Blüten (*bunga pepaya*) oder Jackfruit (*nangka*) – gegessen. Fleisch ist ein sehr teures Nahrungsmittel, das im Alltag selten konsumiert werden kann. Der Höhepunkt eines jeden Festes sei das Fleischessen, erzählt mir die 77-jährige Lusia Halima und führt weiter aus, dass ein Essen erst zum Festessen werde, sobald es Fleisch enthalte. Ein Fest ohne Fleisch, sei kein Fest.

Die Familie der Festgeber informiert im Vorfeld die Gruppe ihrer Frauengeber (*iné amé*) und Frauennehmer (*woé*) über den Anlass und den Zeitpunkt des Festes. Die Festgeber lassen meist ein Festzelt (*kema*) aus einem Bambusgerüst und Plastikplanen aufbauen. Beim Auf- und Abbau helfen im Idealfall möglichst viele Leute der Dorfbevölkerung mit. Während die *iné amé* der Gastgeber für das leibliche Wohl der Gäste und somit für die Zubereitung des Essens verantwortlich sind, unterstützen die Mitglieder der *woé* die Festgeber finanziell. Das Kochen ist im Alltag und auch bei Festen eine reine Frauensache. Das Schlachten von grösseren Tieren wie Ziegen, Schweinen, Hunden, Rindern oder Büffeln wird von Männern ausgeführt. Kleinere Tiere, wie Hühner, werden auch von Frauen geschlachtet. Dies gilt nicht für Muslime, weil muslimische Männer nur Fleisch essen, das von muslimischen Männern nach religiösen Vorschriften geschächtet wurde. Im Kontext Genggo bedeutet dies, dass bei Festen, an denen Muslime und Katholiken teilnehmen – was meistens der Fall ist – muslimische Männer das Schlachten übernehmen. Selbstverständlich schlachten sie nur diejenigen Tiere, die nicht unter das muslimische Speiseverbot fallen.

In unserer Religion bedeutet *haram*, dass man etwas nicht tun darf. Wenn wir etwas tun, das *haram* ist, begehen wir eine Sünde, weil es verboten ist. Erstens ist es verboten (*haram*) nicht im Namen Allahs zu schlachten. Zweitens muss sämtliches Blut ausfliessen. Auch alles Aas ist

verboten. Weiter gehören dazu alle Tiere mit langen Schneidezähnen, langen Krallen und alle, die in zwei Elementen leben z.B. im Wasser und auf dem Land. Dies löst gelegentlich Zweifel bei uns aus. Damit ist gemeint, wenn unsere Nachbarn ein Fest veranstalten. Wir wägen die Situation zuerst aus diesem Blickwinkel ab, ausser der Gastgeber des Festes beachtet unsere Regeln wirklich. Es geht nicht etwa darum, dass wir uns ekeln, sondern dass es unserer Überzeugung entspricht. Die Leute dürfen deshalb nicht beleidigt sein. (Ali Dala, 35 Jahre alt)

Das arabische Lehnwort *haram* kann mit "verboten" und "unrein" übersetzt werden. Sein Gegenteil heisst *halal*, "erlaubt" und "rein". Douglas (1985: 60-79) postuliert, dass Unreinheit niemals etwas Isoliertes sei und nur dort auftreten könne, wo Vorstellungen systematisch geordnet sind. Sie meint damit, dass die Vorstellung einer Verunreinigung nur im Kontext einer umfassenden Denkstruktur Sinn macht, deren Grenzen, Randbereiche und inneren Unterteilungen festgelegt sind. Die Oppositionspaare "verboten" und "unrein" bzw. "erlaubt" und "rein" sind Ausgestaltungsformen ein und derselben Vorstellung, welche in ein Klassifikationssystem mündet. Im oben aufgeführten Zitat steht, dass alle Tiere mit langen Schneidezähnen unrein seien; daraus ergibt sich die Klasse "Tiere mit langen Schneidezähnen". "Reine" und "erlaubte" Dinge werden nach Douglas mit Heiligkeit und Vollkommenheit assoziiert. Heiligkeit und Vollkommenheit würden verlangen, dass die einzelnen Klassen voneinander getrennt und nicht vermischt werden, was impliziert, dass diese als eine Ordnung und nicht als Unordnung vorgestellt werden. Die religiösen Speisegesetze seien „Ausformungen dieser Metapher der Heiligkeit.“ Wenn das Unreine – wie Douglas definiert – alles beinhaltet, „was fehl am Platz ist“, muss es vom Reinen getrennt werden, damit die erwünschte Ordnung nicht durcheinander gebracht wird.

Für die Muslime in Genggo bedeutet dies, dass nur bestimmtes Fleisch, welches nach bestimmten Vorschriften geschlachtet wurde, ihrer religiösen Ordnung entspricht. Alle davon abweichenden Tierarten und Schlachtformen sehen sie als die Kehrseite eines Musters von Dingen an, die gebilligt werden.

Manchmal, wenn hier ein Fest stattfindet, schlachten die Katholiken für die Muslime ein Huhn oder eine Ziege. „Warum wollt ihr dieses Fleisch nicht essen?“ fragen sie. Wir müssen ihnen dann erklären, dass unser Gesetz Folgendes vorschreibt: Damit Muslime etwas essen können, muss jegliches Blut entfernt werden. Muslime essen es nicht, wenn es nicht geschächtet ist. Sobald das Messer in die Kehle des Tieres gestochen wird, müssen wir ein Gebet sprechen. Damit Muslime jenes Fleisch essen können, muss das Tier von Muslimen getötet und ein Gebet gesprochen werden. Auch wenn Katholiken beim Töten beten, entspricht es nicht der islamischen Version. Das hat auch etwas Egoistisches. (...) Das heisst, falls es eine Veranstaltung gibt und ein Tier geschlachtet wird, wird ein Muslim zum Schlachten gerufen. (...) Warum essen Muslime keine Hunde, Schweine, Katzen und Mäuse? Die Erklärung findet sich in den islamischen Gesetzen. Alle Tiere mit längen Zähnen sind *haram* und den Muslimen nicht erlaubt zu essen. Zweitens gelten den Muslimen alle Tiere, die andere Tiere fressen als *haram*. Die Leute hier essen wirklich Schlangen, Hunde, Katzen, Mäuse und sämtliches Getier. Die Muslime dürfen das nicht, weil diese Tiere lange Schneidezähne haben und andere Tiere fressen. Das ist die Erklärung, sodass sie (Katholiken) verstehen, warum wir jenes nicht essen wollen. (Ismail Budi, 36 Jahre alt)

In Genggo gibt es keinen spezialisierten Schächter, d.h. keinen muslimischen Metzger. Die Katholiken rufen jemanden aus der muslimischen Gemeinde, den sie kennen, wenn sie Fleisch benötigen, das auch von Muslimen gegessen werden kann. Ich habe mich gefragt, woher die Gastgeber jeweils das Geschirr beziehen, da an vielen Festen mehrere Hundert Personen teilnehmen. Es hat sich herausgestellt, dass die Leute sich die Gegenstände gegenseitig ausleihen. Einige Katholiken haben mir erzählt, dass sie bei Muslimen kein Geschirr ausleihen dürften, weil diese befürchteten, dass ihre Dinge verunreinigt werden könnten. Bei einem Fest dürfe man aber keine eigenen Teller mitbringen, weil das die Festgeber beleidigen würde. Es sei in dem Falle besser, das Essen mit der Ausrede, bereits gegessen zu haben, abzulehnen.

Alle Dinge, welche die Muslime besitzen, darf man bei katholischen Veranstaltungen nicht benutzen, weil die Speisen aus Schweinefleisch bestehen könnten. Wir dürfen ihr Material, ihre Pfannen, Teller oder Löffel nicht ausleihen. Meiner Meinung nach wird dadurch zwischen Katholiken und Muslimen eine Grenze geschaffen. (Petrus Hama, 42 Jahre alt)

Die Muslima Halinda Sai erklärt mir in einem informellen Gespräch, dass Muslime kein Geschirr an Katholiken ausleihen, weil sie Angst vor einer Verunreinigung haben. Falls ihr Geschirr mit unreinen Speisen kontaminiert werde, könne die Verunreinigung nicht mit Seife beseitigt werden. Erst müssten die kontaminierten Dinge mit Erde, Öl, Asche und anschließend noch mit Seife gereinigt werden, bevor sie wieder benutzt werden dürfen. Sie würden es vorziehen, dass das Essen für Muslime und Katholiken separat gekocht werde, falls bei einem Fest auch "unreines" Fleisch vorgesehen sei. Ein kleiner Tropfen einer unreinen Substanz genüge bereits, um damit das ganze Essen zu verunreinigen und ungeniessbar zu machen.

Die strengen Speise- und Reinheitsvorstellungen der Muslime im Dorf haben zur Folge, dass die Gastgeber jeweils zwei Buffets – eines für Katholiken und eines für Muslime – bereitstellen müssen, falls an einem Fest auch Fleisch geschlachtet wird, das nicht *halal* (rein, erlaubt) ist. Damit kein Zweifel besteht, dass sämtliche Speisen nicht mit unreinen Substanzen in Verbindung gekommen sind, wird in Genggo für die Muslime an einem separaten Ort, meist in einem Haus von Verwandten oder Nachbarn der Gastgeber, gekocht.⁸⁶

Beispielsweise an diesem Ort schlachten wir Schweine, an einem anderen Ort Hühner. Den gekochten Reis (*nasi*) dürfen wir nicht von hier nehmen. Wir müssen den Reis in dem Haus kochen, das für die Muslime vorgesehen ist. Wir bringen nur den ungekochten Reis (*beras*), Kaffee, Zucker und Gemüse. Man darf die gekochten Speisen nicht von diesem Ort zum anderen bringen. Wir dürfen die Dinge nicht vermischen, weil wir unreines Fleisch schlachten. (Yuliana Emi, 52 Jahre alt)

Der Katholik Yustinus Peta nervt sich gelegentlich über die muslimischen Vorschriften,

⁸⁶ Douglas (1985: 49) macht in Hinblick auf die Übertragbarkeit von Unreinheit die Unterscheidung zwischen rohen und gekochten Nahrungsmitteln. Bei gekochten Nahrungsmitteln besteht im Gegensatz zu rohen die Gefahr, dass Unreinheit übertragen wird. Ich werde die Thematik im Kapitel über Magie und Hexerei nochmals aufgreifen und eingehender behandeln.

welche die Katholiken bei Festen berücksichtigen müssen. Dadurch sei die Organisation viel komplizierter. Als er vor einigen Jahren das Hochzeitsfest seiner Tochter organisierte, haben seine Söhne die Schweine in der Nähe des Flusses geschlachtet und das Fleisch darin gewaschen. Einige Muslime haben sich beim Dorfvorsteher (*tua golo*) über diese Praxis beschwert.

Schliesslich bin ich vom Dorfvorsteher (*tua golo*) gerufen worden. Er liess mich wissen, dass es ein Problem gibt, weil das Schweinefleisch im Fluss gewaschen wurde. Ich antwortete: „Wenn sie (Muslime) aus gesundheitlicher Sicht argumentieren, unterstütze ich sie, aber es ist schon zu spät, weil die Kinder das Fleisch bereits im Fluss gewaschen haben. Wenn sie aber aus der Sicht ihrer Gruppe argumentieren, bin ich nicht einverstanden. Jenes Wasser ist der Ort, um alle Dinge für das gesamte Dorf zu waschen. Jenes Wasser ist ein öffentlicher Ort.“ Schliesslich schwiegen sie, aber es gibt immer Differenzen, was diese Angelegenheit betrifft. (Yustinus Peta, 46 Jahre alt)

Wasser ist in Genggo eine knappe Ressource. Die einzige existierende Wasserleitung ist leak und kann nicht mehr gebraucht werden. Die meisten Haushalte beziehen ihr Wasser vom Fluss, der als Trinkwasserreservoir, Wäsche- und Badeplatz für die gesamte Bevölkerung dient. Der Fluss⁸⁷ ist ein öffentliches Gut und darf von allen genutzt werden. Dadurch entsteht eine Interdependenz, weil nur durch die Einhaltung der islamischen Reinheitsvorstellungen von allen Gruppen, einer potentiellen Verunreinigungsgefahr entgegengewirkt werden kann. Da Schweinefleisch aus katholischer Sicht nicht mit Unreinheit behaftet ist, müssen sich die Katholiken den religiösen Tabus der Muslime beugen, ansonsten kann es geschehen – wie im geschilderten Beispiel – dass Interessenskonflikte auftauchen, bei denen sich Gruppengrenzen manifestieren.

8.4.2 Exkurs über den Hund: vom Jäger zum Gejagten

Weil es plötzlich (viele) Menschen hatte, sind die Hirsche zurückgegangen. Früher gab es viele Hirsche und weniger Menschen. Jetzt gibt es kein Hirschfleisch mehr. Früher haben wir den Hund zum Jagen benutzt. Jetzt gibt es keine Hirsche mehr, sodass wir gezwungen sind, Hunde zu essen. (Yuliana Emi, 52 Jahre alt)

Früher habe in der *wilayah* Kempo niemand Hunde verzehrt, bekam ich häufig zu hören. Der Konsum von Hundefleisch sei eine neuere Erscheinung, welche erst seit zehn bis fünfzehn Jahren zu beobachten sei. Viele ältere Katholiken in Genggo essen bis heute kein Hundefleisch. Ich hatte den Eindruck, dass die Katholiken mir stets in defensiver Haltung erklären wollten, weshalb sie Hundefleisch essen, ohne dass ich sie danach gefragt hätte. Ich habe die Beziehung der Leute zu ihren Hunden als sehr ambivalent wahrgenommen. Obwohl der Hund als Wächter und Jäger geschätzt wird, scheint zwischen Hund und Mensch kein inniges Verhältnis zu bestehen. Hunde werden oft geschlagen, beschimpft und ausgelacht. *Acu*, das Wort für Hund im Kempo-Dialekt, gehört zu den schlimmeren Wörtern, mit denen jemand be-

⁸⁷ Die Leute in Genggo sprechen von drei Flüssen (*waé weter*, *waé empokot*, *waé cengheteru* bzw. *waé potanampar*), wobei zwei davon jeweils nur einen Seitenarm eines einzigen bilden.

schimpft werden kann. Der Hund ist in den Augen meiner Gesprächspartner das niedrigste Tier (*binatang yang paling rendah*). Weil er rohes Fleisch und angeblich Fäkalien – in den Augen aller Dorfbewohner gefährliche und krankheitsfördernde Dinge – verzehrt, gilt er auch für die Katholiken als unrein. Im Gegenzug setzen Katholiken Hundefleisch auch als Medizin (*obat*) ein. Dieses kann angeblich einem Patienten mit tiefem Blutdruck und Schwächegefühlen wieder Kraft geben. Douglas (1985: 207) würde diese Gegensätzlichkeit wohl dahingehend interpretieren, dass Religionen oft jene Dinge sakralisieren und mit aussergewöhnlichen Kräften assoziieren, die ihnen als unrein gelten.

Es gibt ganz verschiedene Arten von unmöglichen Erscheinungen, Anomalien, unguuten Mischungen und Greueln. Die meisten werden in unterschiedlichem Masse verurteilt und gemieden. Dann stellen wir plötzlich fest, dass eines der greulichsten oder unmöglichsten Phänomene ausgesondert wird und in einen ganz besonderen rituellen Rahmen eingefügt wird, der es von der übrigen Erfahrung abhebt. Dieser Rahmen stellt sicher, dass die Kategorien, die im normalen Zusammenhang die Meidung vorschreiben, in keiner Weise bedroht oder beeinträchtigt werden. Innerhalb des rituellen Rahmens wird das Greuliche dann als eine Quelle ungeheurer Kraft behandelt. (Douglas 1985: 214)

Die Katholiken in Genggo sehen zwei Gründe, warum sie begonnen haben, Hundefleisch zu konsumieren. Einerseits führen sie dies auf den Einfluss der Zentralmanggarai zurück, wo die Leute seit jeher Hundefleisch verzehrt hätten. Seitdem sich in Genggo vermehrt Leute aus der Zentralmanggarai angesiedelt hätten, hätten sie diese Gewohnheit von diesen übernommen (*orang dari atas membawa tradisi kesini*). Ein anderer Grund, der bereits im Eingangszitat angesprochen wird, bezieht sich auf Veränderungen der Umgebung, die eine Ressourcenbeschränkung mit sich brachte. Aus der Sicht der Einheimischen führte das Anwachsen der Bevölkerung, das Anlegen von permanenten Reisfeldern und die Ausbreitung der Siedlungen in der Region um das *kampung* Genggo zu einem Rückgang des Waldes und damit des Wildbestands. Nachdem die Regierung Mitte der 80er Jahre das Abbrennen des *alang-alang*-Grases (*Imperata cylindrica*) verboten hat, sei auch die *napat*, die Praxis der traditionellen Treibjagd, verschwunden. Die älteren Männer geraten in ein sehnsüchtiges Schwärmen, wenn sie von der *napat* erzählen. Diese Kollektivjagd muss ein Spektakel gewesen sein, an dem nicht weniger als hundert Leute teilgenommen haben. Die Beute wurde unter allen Teilnehmern aufgeteilt, wobei derjenige, der das Tier tötete, den grössten Anteil bekam. Immer wieder erzählen sie, dass es früher im Gegensatz zur heutigen Situation genügend Fleisch für alle und bei vielen Gelegenheiten gegeben habe. Neben der *napat* gab es auch die individuelle Jagd, bei der jeder sein erlegtes Tier behalten durfte. Heute jagt niemand mehr in der Gegend des *kampung* Genggo. In den weiter westlich liegenden Gebieten, beispielsweise in Nunang oder Naga (drei und acht Fusstunden entfernt), wo noch ausreichend Wald vorhanden ist, wird jedoch noch gejagt.

Aus den Ausführungen der Leute kommt zum Vorschein, dass der Hund als Jagdhilfe genutzt und geschätzt wurde. Seitdem die oben genannten und von den Einheimischen als Veränderungen der Umgebung (*perubahan lingkungan*) wahrgenommenen Entwicklungen

stattfanden, wird Fleisch als eine knappe, wertvolle und teure Ressource angesehen. Für den Hund hatte dies zur Folge, dass er durch die beschriebenen Prozesse seine Wertschätzung als Jäger verloren und sich seine Funktion geändert hat. Er wurde vom Jäger zum Gejagten – zum Nutztier, das auch gegessen wird.

Obwohl die wissenschaftliche Prüfung der kulturökologischen Argumentation der Einheimischen nicht im Fokus meiner Forschung steht, versuche ich, ihre Perspektive in meine Analyse mit einzubeziehen, und erachte die Tatsache, dass Fleisch zunehmend als beschränkte Ressource wahrgenommen wird, als einer von mehreren Gründen, weshalb das Thema Fleisch das Auftreten von interreligiösen Konflikten begünstigt. Die Katholiken in Genggo situieren den Beginn des Konsums von Hundefleisch in die 80er Jahre – die Zeit, in der überall in Indonesien eine verstärkte religiöse Separation zu beobachten ist. Ich denke, dass das Essen von Hunden auch in Genggo eine symbolische Dimension angenommen hat. Gerade weil die Muslime Hundefleisch als besonders unrein (*haram*) ansehen, kann der Konsum jenes Fleisches als Merkmal der katholischen Religionszugehörigkeit dienen. Ähnliche Interpretationen finden sich auch bei anderen AnthropologInnen, die zu religiöser Identität in Indonesien geforscht haben (vgl. Atkinson 1983: 690ff.; Kipp Smith 1993: 233ff.). Ich werde das Thema im nächsten Abschnitt weiterverfolgen und ausführlich behandeln.

8.4.3 Fleischessen als Interessenskonflikt

Wenn es ein Fest gibt, werden alle eingeladen. Das ist eine Gewohnheit in diesem Dorf. (...) Aber beim Essen sind sie (die Muslime) in einem anderen Haus. Wenn wir beispielsweise Schwein essen, essen sie Hühner- oder Ziegenfleisch in einem anderen Haus weit weg vom Haus, in dem wir schlachten. Es gibt jene, die am Fest teilnehmen, und andere, die das nicht tun. Das hängt von ihrer Überzeugung ab. Obwohl wir alle im selben Dorf wohnen, gibt es Leute, die nicht teilnehmen. (Markus Sensi, 33 Jahre alt)

In Genggo – wie auch in anderen religiös durchmischten Regionen Indonesiens – ist der Konsum von bzw. der Verzicht auf bestimmte “Nahrungsmittel” ein Hauptmerkmal religiöser Zugehörigkeit. Kipp Smith (vgl. 1993: 233) sieht das Essen von Schweinefleisch als Hauptursache der Separation zwischen muslimischen und christlichen Karo-Batak (Sumatra). Atkinson (1983: 690) ist überzeugt, dass sich Religionszugehörigkeit bei den Wana (Zentralsulawesi) in erster Linie durch die Einhaltung der religiösen Speisegesetze manifestiert: „Diet is taken to be both the way in and out of Islam.“ Muslime, die zum Christentum konvertieren, würden deshalb als erste Handlung nicht geschächtetes Fleisch essen.

Der Steyler-Missionar Pater Ernst Waser behauptet, dass der Islam in Flores nicht erfolgreich war, weil die Florinesen traditionell Schweinezüchter sind und die meisten Haushalte nicht auf diese Einkommensquelle verzichten wollen. Das Argument des Missionars klingt sehr plausibel, ich kann aber nicht beurteilen, inwiefern eine Korrelation zwischen Schweinezucht und dem Erfolg christlicher Missionierung besteht. Ich glaube aber im Sinne der oben zitierten Autoren, dass auch im *kampung* Genggo die Einhaltung von bzw. der Verzicht auf religiöse Speisetabus dazu benutzt werden, um die eigene religiöse Identität zu demonstrieren bzw.

sich von der anderen religiösen Gemeinschaft abzugrenzen.

Viele Leute der mittleren und älteren Generation wissen zu berichten, dass manche Muslime in Genggo früher selbst Schweinefleisch gegessen haben. Der Muslime Yusuf Hasu meint ein wenig beschämt, dass sein Vater stets Schweinefleisch gegessen habe, weil er eben “noch nicht richtig religiös” gewesen sei (*belum betul beragama*). Die Muslime hätten sich nicht daran gestört und im selben Haus gegessen wie die Katholiken, obwohl diese Schweinefleisch konsumierten. Dies ist in Genggo heute nicht mehr denkbar. Bei allen Festen, an denen ich teilnehmen durfte, haben die Muslime in einem separaten Haus gegessen, sofern die Katholiken “verbotenes” Fleisch konsumiert haben.

Die alten Leute früher waren sehr harmonisch, was das Problem der Speisen angeht. Sie hatten ihr eigenes Buffet im Hintergrund, während des Essens gab es aber keine Unterschiede. Das haben die alten Männer früher so gehandhabt. Seit den 80er Jahren gab es eine Veränderung. Vielleicht wurde dies beeinflusst durch die Erziehung, die sie (Muslime) in Bima erworben haben. Diese Veränderung ist nicht zu vereinen mit den Gewohnheiten von früher. (Petrus Hama, 42 Jahre alt)

Ich bin bei sämtlichen Interviews und Gesprächen mit Katholiken über dieses Thema auf dieselbe – am Beispiel des Zitats von Petrus Hama dargestellte – Argumentationsstruktur gestossen. Die Katholiken stellen eine Verschärfung der Speisevorschriften seitens der Muslime fest, die sie sich durch den “Einfluss von Aussen” (*pengaruh dari luar*) erklären. Darunter verstehen sie, dass Muslime aus Genggo Schulen in muslimischen Gebieten besuchten und gegenwärtig ihre Erfahrungen und ihr Wissen über den “echten Islam” im Dorf verbreiten würden. Dies habe Veränderungen und bei gewissen Muslimen extremistisches Gedankengut herbeigeführt.

Es gibt Kinder, die – so könnte man sagen – ausserhalb von Flores, z.B. in Bima, in einer Gegend des fanatischen Islams, zur Schule gegangen sind. Als sie schliesslich zurückkehrten, brachten sie die Gewohnheiten aus Bima hierher, sodass unser Zusammenhalt zerstört wurde. In dieser Umgebung sind solche Veränderungen nicht erwünscht. Das bedeutet, dass wir mit diesen Veränderungen eigentlich nicht einverstanden sind. Obwohl wir die gleichen Vorfahren haben, gibt es unter uns Muslime und Katholiken. Eigentlich sollten wir bei den erwähnten Angelegenheiten (Festen) zusammen sein. Das wichtigste ist, dass alles geordnet ist. Im Festzelt gibt es ein Buffet für diejenigen, die kein Schweinefleisch essen und ein anderes, sodass wir gemeinsam essen können. Aber sie (Muslime) wünschen sich immer, dass sie an einem Fest mit Schweinefleisch in einem anderen Haus essen können. Deshalb sind wir nicht gleich. Deshalb gibt es hier immer Konflikte, jedoch nicht bis zur Eskalation. (Yustinus Peta, 46 Jahre alt)

Viele Katholiken erwähnten, dass sich das Verhalten der Muslime je nach religiöser Ausrichtung unterscheide. Die meisten NU-Anhänger würden immer noch gemeinsam mit ihnen essen, obwohl es Schweinefleisch gebe. Man müsse aber darauf achten, dass ihre Teller nicht damit in Berührung gebracht würden. Anders verhalte es sich bei den Anhängern der *Muhammadiyah*. Die Sympathisanten dieser Ausrichtung würden bestimmt nicht im selben Haus sitzen, falls das Fleisch nicht den religiösen Vorschriften entspreche. Viele würden gar nicht

erst erscheinen, wenn sie vermuteten, dass dort Schweinefleisch konsumiert werde. Den Muslimen wird häufig vorgeworfen, dass sie ihren religiösen Vorstellungen eine grössere Wichtigkeit beimessen als dem Gemeinschaftssinn und Zusammengehörigkeitsgefühl unter der Verwandtschaft und Dorfgemeinschaft.⁸⁸

Warum können uns die Tiere auseinander reissen? Es sind die Tiere, die uns eine Ordnung geben, wir ordnen nicht mehr selbst. Die Muslime dürfen vor uns zurückweichen, das ist kein Problem. Aber es ist der Beweis, dass für sie die Zusammengehörigkeit nicht wichtig ist. Sie entfernen sich wirklich und haben dabei ihren Brüdern gegenüber kein tiefes Gefühl. (Martinus Satu, 52 Jahre alt)

Selbstverständlich wäre es irrtümlich zu behaupten, dass nicht die Menschen, sondern die Tiere die Ordnungskategorien festlegen. Der Katholik Martinus Satu meint mit seiner Aussage, dass er nicht versteht, wieso der Konsum von bestimmten Tieren die Gemeinschaft – zumindest temporär – segregiert und die Zusammengehörigkeit der Dorfbevölkerung zerstören kann. Das Zitat weist auf ein Ohnmachtgefühl und eine Schuldzuweisung hin, die sich bei vielen Katholiken in Genggo bemerkbar machen, weil sie mit fremden Ordnungskategorien und deren Einhaltung konfrontiert werden.

Die bisherigen Ausführungen haben veranschaulicht, dass das Veranstellen eines Festes in Genggo eine komplexe und heikle Angelegenheit ist. Um die Festkultur im Dorf und die interkommunalen Prozesse, die darin ablaufen, zu verstehen, habe ich an allen möglichen, zum Zeitpunkt meines Aufenthaltes stattfindenden Festen teilgenommen und sowohl nächtelang auf Hochzeiten getanzt als auch versucht, bei der Totenwache nicht einzuschlafen. Es zeigte sich, dass das Thema Fleisch ein zentrales Moment ist, und bei jedem Fest erneut entschieden und ausgehandelt werden muss, welche Tiere geschlachtet werden. Ich habe dokumentiert, welche Festgeber welche Speisen aus welchem Grund angeboten haben und bin zum Schluss gekommen, dass diese Entscheidungen mindestens drei Dimensionen – eine ökonomische, eine ideologisch-religiöse und eine sozial orientierte – haben und häufig zu gegenseitigem Unbehagen und Vorwürfen führen.

Früher veranstaltete ich ein Dankesfest für mein Kind. Aus ökonomischer Sicht ist es besser, wenn ich Schweine schlachte als z.B. Ziegen. Schliesslich schlachtete ich Schweine. Es ist aber so, dass wenn ich Schweine schlachte, keine Möglichkeit besteht, dass sie (Muslime) hierher kommen. Das ist klar, das ist eine Gewohnheit. Ich sagte Folgendes: „Ich achte euch stets und habe Hühnerfleisch für euch bereitgestellt, aber ihr müsst im Festzelt essen, an dem Ort, wo das Dankesfest stattfindet.“ Sie antworteten: „Wir werden nicht kommen, falls es Schweinefleisch gibt!“ Dann sagte ich: „Es ist euer Recht nicht teilzunehmen, das ist kein Problem, das wichtigste ist, dass ich meine Absicht – Schweine zu schlachten – ausführe. Aber das bedeutet nicht, dass ich euch nicht achte. Ich habe stets Achtung vor euch. Aber ich tue es auf meine Art und

⁸⁸ Zwischen „charismatischen“ und „gewöhnlichen“ (*biasa*) Katholiken bestehen keine Unterschiede bzgl. ihrer Orientierung, welches Tier bei Festen geschlachtet und konsumiert werden soll.

verhalte mich nicht wie ihr, die nicht einmal teilnehmen wollt.“ Zu jener Zeit haben sie sich quer gestellt, während wir unser Fest fortgesetzt haben. (Yustinus Peta, 46 Jahre alt)

Yustinus Peta ist ein katholischer Djindeng und hat keine muslimischen Blutsverwandten. Auch in seiner affinalen Verwandtschaft gibt es nur sehr wenige Muslime. Er schlachtet lieber Schweine als Ziegen, weil einerseits am Fest vor allem Katholiken teilnehmen und die meisten das Schweine- dem Ziegenfleisch vorziehen. Andererseits geben Schweine im Vergleich zu den Ziegen eine grössere Ausbeute ab und sind deshalb billiger. Da Yustinus auch Muslime (ca. zehn Personen) einlädt, schlachtet er für sie Hühnerfleisch. Es ist ihm wichtig, die Muslime respektvoll zu behandeln und sie ihren Vorschriften entsprechend zu bewirten. Yustinus kann aber nicht verstehen, warum sie nicht gemeinsam mit den Katholiken im Festzelt, sondern in einem separaten Haus essen wollen. Erstens geht es ihm um ein gemeinsames Beisammensein bei diesem Fest, was durch die Separation der Muslime verunmöglicht wird. Zweitens ist ihm der Aufwand zu gross, neben seiner Bereitschaft zwei Fleischgerichte, auch alle anderen Speisen getrennt zu kochen. Die Interessenskonflikte führen in seinem Fall dazu, dass die Muslime nicht am Fest teilnehmen, was ihn sehr beleidigt. Vermutlich sind auch die Muslime beleidigt und fühlen sich in ihren Anliegen nicht ernst genommen. Er kann es sich leisten, nicht auf die Bedürfnisse der Muslime einzugehen, weil nicht viele seiner Gäste muslimisch sind und sich unter ihnen beinahe keine Verwandten befinden, auf deren finanzielle Unterstützung und Zusammenarbeit er im Falle eines Festes nicht verzichten könnte.

Anders sah es z.B. bei einem Totenfest (*kélas*)⁸⁹ aus, an dem ich teilgenommen habe. Die verstorbene Frau hat den Status einer Zugezogenen. Ihre Mutter stammte aus einer muslimischen Djindeng-Familie und konvertierte durch die Heirat mit einem Katholiken aus Loha. Der Grossteil der Familie bekennt sich zum Islam, was bei der Zubereitung der Speisen mitberücksichtigt werden muss. Die katholische Familie (Frauenehmer) kann es sich aus Respekt gegenüber den muslimischen *iné amé* (Frauengeber) – welche in der manggaraischen Verwandtschaftsstruktur den höheren Status haben – nicht leisten, Schweine zu schlachten. Sie muss stattdessen auf Ziegen- und Hühnerfleisch zurückgreifen. Eine Schwester der Toten erläutert dies wie folgt:

Normalerweise schlachten wir (Katholiken) Schweine und es spielt keine Rolle, ob auch Muslime kommen. Dies ist eine Ausnahme, weil wirklich eine familiäre Beziehung mit Muslimen besteht. Die Muslime werden die Mehrheit sein, weil die Familie der Mutter von Mama Rila (der Verstorbenen) muslimisch ist. Normalerweise schlachten die Leute lieber Schweine als Ziegen. Wenn auch Muslime kommen, wird das Essen in einem separaten Haus für sie vorbereitet. Sie haben keine Schweine geschlachtet, um den muslimischen Teil der Familie zu achten.

⁸⁹ Das manggaraische Wort *kélas* wird von Verheijen (1967: 199) mit “Totenfest” (*pesta orang mati*) oder *berkendur* übersetzt, was soviel heisst wie “lockern” oder “trennen”. Vier bis acht Tage nachdem eine Person begraben wurde, beenden die Familienangehörigen die Totenwache (*mete*) und verabschieden sich endgültig von der verstorbenen Person durch das *kélas*, das Totenfest. Nachdem alle nochmals zum Grabe der verstorbenen Person pilgern und für sie beten, lösen sie sich und unterstreichen diesen Prozess mit einem gemeinsamen Essen beim Haus der Trauerfamilie.

Wenn die muslimischen Familienangehörigen hören, dass auch Schweine geschlachtet werden, fühlen sie sich sehr gekränkt und wollen nicht kommen. Dann ergeben sich später Probleme mit ihnen. (Karolina Manur, 24 Jahre alt)

Schweine gehören bei den Katholiken in der Manggarai traditionell zu den beliebtesten Schlachttieren bei Festen. Wenn sich jedoch Muslime unter den Familienangehörigen der Festgeber – insbesondere unter ihren Frauengebern (*iné amé*) – befinden, muss auf die muslimischen Speiseregeln geachtet werden und das Schlachten von unreinen Tieren wird zum Problem. Während Hühner und Ziegen zu den minimalen Schlachttieren bei Festen zählen, gehören Wasserbüffel, Rinder und Pferde zu den luxuriösen. Ich denke, dass das religiös pluralistische Umfeld im *kampung* Genggo mit eine Ursache für den inflationären Kostenanstieg von Festen ist. Wenn man nämlich das Schlachten von Tieren aus einem ökonomischen Blickwinkel betrachtet, wird ersichtlich, dass es lukrativer ist, Schweine als Ziegen zu schlachten. Ein Schwein kostet je nach Gewicht und Grösse bis zu einer Million Rupien (ca. 140 Fr.).⁹⁰ Der Fleischertrag bei Ziegen ist kleiner, d.h. für die gleiche Anzahl Gäste müssen mehr Ziegen als Schweine geschlachtet werden. Sie kosten je nach Grösse zwischen 100-400 000 Rupien (ca. 14-60 Fr.). Auch Hühner sind mit einem Preis zwischen 15-30 000 Rupien (ca. 3-5 Fr.) eher teuer im Verhältnis zur Fleischmenge. Die Preise für die prestigeträchtigen Tiere wie Rinder (bis drei Millionen Rupien), Wasserbüffel (bis vier Millionen Rupien) und Pferde (bis zwei Millionen Rupien) sind nicht stabil. Die Fleischmenge ist zwar gross, die Tiere sind aber für die meisten Leute in Genggo als Schlachttiere unerschwinglich und können daher nur selten geschlachtet werden.

Unter allen erwähnten Tieren sind der Hund (30-120 000 Rupien), als billigstes und von der Fleischmenge her doch ertragreiches, und das Schwein, zwar im Vergleich zum Hund teurer, aber dennoch viel Fleisch liefernd, die idealsten Schlachttiere bei Festen. Schweine und Hunde gelten aber aus islamischer Sicht als sehr unrein und dürfen nicht konsumiert werden. Wenn man sich die drei Dimensionen vergegenwärtigt, die ich vorhin als mögliche Entscheidungskriterien für die Wahl von Schlachttieren bei Festen formuliert habe, ist es einleuchtend, weshalb der Fleischkonsum in Genggo soziale Spannungen auslöst. Aus ökonomischer Perspektive ist das Schlachten von Schweinen sinnvoller als das von Ziegen. Dies wiederum führt zu einem Konflikt mit ideologisch-religiösen Vorstellungen der Muslime. Katholiken und Muslime müssen sich in Hinblick auf die dritte Dimension – das gesellschaftliche Zusammensein – jeweils dafür entscheiden, ob sie eher einer ökonomischen oder einer ideologisch-religiösen Sichtweise Gewicht verleihen.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass ein grosses Interesse am Fleischkonsum besteht, da sich für die Leute nur selten eine Gelegenheit dazu bietet. Ich vermute, dass dies ein möglicher Grund dafür sein könnte, weshalb dem Essen von Fleisch in der Festkultur des Dorfes eine besondere Bedeutung und Wertschätzung zukommt. Das Verbot der Treibjagd durch die Regierung und die Veränderungen der Umgebung hatten einen Rückgang des Wildbestandes

⁹⁰ Ein Schweizer Franken entspricht ca. 7000 indonesischen Rupien.

zur Folge und liessen den Hund zur Nahrungsquelle werden. Zusätzlich sind die hohen Fleischpreise dafür verantwortlich, dass Fleisch zu einer knappen Ressource geworden ist, deren Konsum durch das Beachten von religiösen Speisevorschriften zusätzlich eingeschränkt wird.

Die genannten Argumente sind auf unterschiedlichen Ebenen anzusiedeln und führen im *kampung* Genggo dazu, dass das Schlachten und Essen von gewissen Tieren in stetigen Interessenskonflikten zwischen Katholiken und Muslimen münden. Dort manifestiert sich meines Erachtens Religion als Abgrenzungskategorie am stärksten. Dies konnte ich räumlich beobachten, wenn Familienmitglieder mit unterschiedlicher Religionszugehörigkeit bei Festen – an denen dem Zusammensein viel Wert beigemessen wird – nicht zusammensitzen oder sogar das Haus wechseln. Durch die verstärkte Einhaltung der muslimischen Speisevorschriften und die daraus resultierende Separation zwischen den Gruppen, droht die gemeinschaftsstiftende Funktion von Festen auf der Dorfebene an Bedeutung zu verlieren. Auf diese Weise wird der Konsum von gewissem Fleisch zum Anlass für Grenzziehungen zwischen Familienmitgliedern und Dorfbewohnern, je nach dem, wer welcher Religion zugehörig ist. Es bleibt die Frage offen, bei welchen Gelegenheiten und zu welchem Zweck religiöse Deutungsmuster, so z.B. religiöse Tabuvorstellungen sowie stereotype Sichtweisen zur Legitimation heran gezogen werden, um sich von anderen zu distanzieren. Ich wende mich im folgenden Kapitel dieser Frage zu.

9 Krisenerfahrungen und soziale Konflikte

Im ersten Teil dieses Kapitels reflektiere ich aus theoretischer Sicht Möglichkeiten, wie Menschen mit Unsicherheiten, Ängsten und krisenhaften Erfahrungen umgehen. Im Anschluss daran zeige ich anhand zweier Beispiele aus der Feldforschung das Funktionieren dieser Mechanismen und mögliche Folgen davon auf. Der Inhalt dieses Kapitels bezieht sich auf die bereits dargestellten Ergebnisse meiner Feldforschung in Genggo, indem es weitere Facetten kollektiver Identifikations- und Abgrenzungsprozesse umreisst. Damit schaffe ich aber auch eine Voraussetzung für das Verständnis des letzten Teils, wo ich eine Verbindung zwischen der Praxis von schwarzer Magie und Hexerei im *kampung* Genggo und dem hier erarbeiteten theoretischen Hintergrund herstellen werde.

9.1 Klatsch, Gerüchte und stereotype Deutungsmuster als Instrumente der Krisenbewältigung

Rumors and gossip both flourish in ambiguous social contexts and contribute further to such ambiguity, serving both selfish and collective interests. Through rumor, as through other forms of social communication, conflict and cohesion coexist, fueling the constant principle of struggle in life. (Stewart et al. 2004: 202)

Das Ziel dieses Kapitels ist es aufzuzeigen, wie soziale Konflikte generiert werden, wie Men-

schen mit ihnen umgehen sowie die Rolle, welche Verwirrung und Unsicherheit dabei spielen. Bevor ich auf den Kontext Genggo eingehe, möchte ich aus einer theoretischen Perspektive skizzieren, weshalb in Krisensituationen stereotype Deutungsmuster sowie Verdächtigungen und Beschuldigungen auftauchen können und welche Mechanismen sich dahinter verbergen.

Eine Krise ist ein entscheidender Punkt oder der Höhepunkt einer gefährvollen Entwicklung oder schwierigen Lage. Krisen sind stets mit einem hohen Grad an Unsicherheit behaftet. Sie beinhalten aber gleichzeitig auch ein Urteil, d.h. eine Diagnose der Ursachen, Rezepte zu deren Überwindung sowie den Übergang zu einem neuen Zustand (Hauschild 1993: 461-473). Der Religionssoziologe Martin Riesebrodt (2001: 40-58) differenziert drei Arten von Krisen (Risiken, Gefahren). Dies sind Krisen der Naturbeherrschung (z.B. Naturkatastrophen), des menschlichen Körpers (z.B. Krankheit und Tod) und der sozialen Beziehungen bzw. der Identität (z.B. soziale Konflikte, Wechsel im sozialen Status und der sozialen Identität).

In Genggo habe ich die Erfahrung gemacht, dass auch strukturelle, sozio-ökonomische sowie sozio-kulturelle Veränderungen, die durch Modernisierungsprozesse oder die Konfrontation mit einem eingeführten kulturellen System (z.B. dem Katholizismus) ausgelöst wurden, auf individueller und kollektiver Ebene ebenfalls Dissonanzen und eine Krisenerfahrung verursachen können. In der Einteilung von Riesebrodt wird dieser Aspekt meines Erachtens etwas vernachlässigt. Ich behaupte, dass alle Ereignisse, Phänomene und Prozesse, die eine Veränderung oder einen Wandel und somit eine vorübergehende Zerschlagung der alltäglichen Ordnung und Kontinuität verursachen, eine Krise auslösen können. Krisenerfahrungen bergen ein chaotisches Potential in sich und zerstören die gewohnte Alltagsordnung. Riesebrodt (2001: 48) konstatiert, dass Menschen eine begrenzte Fähigkeit besitzen, mit extremer Ungewissheit zurechtzukommen. Es entsteht ein Zustand der Unsicherheit, der Desorientierung, der Anomie oder der kognitiven Dissonanz, d.h. eine Unfähigkeit, Erfahrungen etc. in Regelsysteme zu transformieren und sinnvoll deuten zu können. Diese chaotischen Situationen lösen bei den Betroffenen Angst, Hilflosigkeit und Ohnmachtgefühle aus und führen zu einem Erklärungsnotstand.

Der Deutungs- und Sinngebungszwang der menschlichen Gattung zeigt sich besonders deutlich in Krisensituationen, bei Gefahren und Risiken, beim Zusammenbruch sozialer, moralischer und kognitiver Strukturen, wenn Menschen besonders dramatisch mit ihrer eigenen Macht- bzw. Hilflosigkeit konfrontiert werden. Hier setzt die Entwicklung von Ideen ein, die es ihnen (den Menschen) erlauben, die Ohnmachterfahrung kognitiv, moralisch und emotional in die Möglichkeit einer zumindest indirekten Beherrschbarkeit solcher Krisen umzudeuten oder Gefahr und Leiden in den Zusammenhang eines umfassenden Heilsplanes zu stellen und somit als bedeutungsvoll, beabsichtigt oder verdient zu verstehen. (Riesebrodt 2001: 45)

Menschen suchen als eine Reaktion auf Krisenerfahrungen nach einer Erklärung und versuchen, auf diese Weise den Ausnahmezustand zu überwinden und die Ordnung wieder herzustellen. Sie produzieren Geschichten – z.B. Klatsch und Gerüchte über andere Leute – deren Zweck darin besteht, die Übeltäter, Schuldigen oder Sündenböcke für das erlebte Unheil

ausfindig zu machen.⁹¹ Solche Geschichten schaffen – wenigstens vordergründig – Ordnung und nehmen so den Menschen die Angst.

Rumors and gossip flourish in situations of uncertainty, stress and perceptions of danger. Either lack of information or difficulties in interpreting events or both may be involved. The circumstances are important. Rumors represent people's attempts to find or create a "truth" about events that helps them to make narratives about social values and judgements about the morals of others. They are "improvised news" and conversations "in search of the truth". When rumors pinpoint the blame for untoward events they help to precipitate retribution, violence, or uprisings against those felt to be responsible. (Stewart et al. 2004: 195)

Klatsch und Gerüchte sind Informationskanäle und machen in den meisten Gesellschaften einen grossen Anteil an der alltäglichen Kommunikation aus. Mittels der Untersuchung von Klatschgesprächen können Erkenntnisse über soziale Nähe und Distanz, Konkurrenz und Gruppenzugehörigkeit gewonnen werden (vgl. Beer 1999: 207). Klatsch und Gerüchte über Nachbarn und Dorfbewohner bilden in allen Gesellschaften informelle Kommunikationsnetzwerke, die gefärbt sind von Feindseligkeiten. Sie werden durch Zwischenfälle (Konflikte und Unglück) oder aus Eifersucht, Neid und Groll über das Glück anderer ausgelöst und sind eng verknüpft mit Ängsten und Unsicherheiten.

Rumors and gossip are used as crucial tools in the gathering of information against people and the development of a consensus about who is responsible for deaths, illnesses, misfortunes, thefts, "unnatural" weather, and the like. The processes involved are gradual and incremental until they reach a point of explosion through the catalyst of a particular event and the interpretations people make of it. (Stewart et al. 2004: 194)

Wie Menschen mittels der Produktion und Verbreitung von Geschichten, Klatsch, Gerüchten und stereotypen Deutungsmustern soziale Konflikte austragen und welche Effekte und Konsequenzen dies mit sich bringen kann, ist Gegenstand der folgenden Beispiele aus der Feldforschung.

9.2 Stereotype Deutungsmuster: Fanatiker und Moderate

Früher haben sie (die Muslime) das Kopftuch nur in der Moschee getragen, ich denke, jetzt müssen sie es tragen. Es ist ihre Identität. (Pater Gabriel, 34 Jahre alt)

Wie bereits an einigen Stellen der vorliegenden Darstellung erwähnt wurde, nehmen die Katholiken in Genggo einen sozialen Wandel im Sinne einer verstärkten Islamisierung wahr. Diese Entwicklungen lösen bei ihnen Unsicherheiten und oftmals Angst aus. Ich versuchte zu

⁹¹ Stewart et al. (2004: 38-39) machen in Hinblick auf Klatsch, Gerüchte und Skandal den folgenden Unterschied: „Gossip takes place mutually among people in networks or groups. Rumor is unsubstantiated information, true or untrue, that passes by word of mouth, often in wider networks than gossip. Scandal is news that is unambiguously deleterious to those it is directed against, whereas gossip and rumor need not to be so (although they often are).“

erfassen, worin ihre Ängste liegen, wie sie von den Leuten begründet werden. Bezeichnenderweise sind die Ängste vorwiegend auf der Seite der Mehrheitsgesellschaft vorhanden, d.h. in Genggo bei Katholiken und nicht bei Muslimen. Ich interpretiere das dahingehend, dass die Katholiken durch die von ihnen wahrgenommenen Veränderungen ihren Mehrheits- und wohl auch ihren Machtstatus ernsthaft gefährdet sehen. Dies führt dazu, dass religiöse Deutungsmuster in Form von Stereotypisierungen und Vorurteilen gegenüber Muslimen auftreten, mit Hilfe derer sie die veränderte Realität sinnhaft zu deuten versuchen. Oder wie Stewart et al. (2004: 198) postulieren: „Often the malign powers attributed to those who are socially weak can be interpreted as resulting from a fear that the weak will try to take revenge on the strong.“

Die Katholiken in Genggo behaupten häufig, dass die Beziehungen zwischen den Muslimen und ihnen früher harmonischer gewesen seien. Dies habe sich seit den 80er Jahren verändert. Sie diagnostizieren eine verschärfte Einhaltung der muslimischen Speisevorschriften und damit einhergehend eine verstärkte Separation zwischen den religiösen Gruppen im Dorf. Das Auftauchen von islamischen Schulen in der Gegend, das vermehrte Tragen von islamischen Kleidern wie dem Kopftuch, die Gründung einer muslimischen Organisation im *kecamatan* sowie das Auftreten von islamischen Vereinigungen wie der *Muhammadiyah* sind in ihren Augen Beweise dafür, dass extremistisches Gedankengut und Fanatismus Überhand zu nehmen drohen und eine religiöse Toleranz nicht mehr gewährleistet ist. Die Ursache für diese Veränderungen sehen sie in einer Beeinflussung der Muslime von Aussen (*pengaruh dari luar*). Muslime aus Bima (Sumbawa) würden die einheimischen Muslime aufhetzen. Einerseits würden die Muslime, welche eine Ausbildung an einer religiös orientierten Schule außerhalb von Flores absolviert haben, radikalisiert werden und nach ihrer Rückkehr fanatisches Gedankengut ins Dorf bringen. Andererseits geschehe dies durch den Kontakt mit Muslimen, die aus anderen Gegenden nach Flores gekommen sind und in den Küstenregionen siedeln, z.B. in der von Genggo zwei bis drei Autofahrstunden entfernten Hafenstadt Labuhan Bajo.

Die These der Katholiken, dass die Muslime zunehmend radikalen und fanatischen Ideen naheifern, haben mich dazu bewogen zu erfassen, was das Wort *fanatik* (fanatisch) in den Augen der Leute im Dorf bedeutet, welches Verhalten damit assoziiert wird und welche kontrastierenden Meinungen dazu existieren.

Fanatisch bedeutet Folgendes: Sie (die Fanatiker) sind überzeugt, dass ihre Religion die Richtige ist und die anderen Religionen nicht. Fanatische Leute wollen nichts mit Leuten einer anderen Religion zu tun haben. (Yuliana Emi, 52 Jahre alt)

Fanatisch ist eigentlich, wenn angenommen wird, dass die eigene Meinung höher ist, und dass man Recht hat. (Yustinus Peta, 46 Jahre alt)

Muslimische Leute, die fanatisch sind, sondern sich selbst zu stark von den Katholiken ab. Sie zeigen das in den alltäglichen Beziehungen. Sie nehmen in den Häusern von Katholiken keine Getränke an. (Karolina Manur, 24 Jahre alt)

Man könnte sagen, dass sich unter uns Muslimen wirklich Fanatismus entwickeln kann, wenn der Einfluss stark genug ist. Einfluss bedeutet, dass Leute oder Dinge, die von Aussen gebracht werden, die ganze Gesellschaft zu überzeugen vermögen. Ich sehe, dass es hier in Sano Nggoang Fanatiker gibt. Es handelt sich aber nur um eine kleine Gruppe. Fanatismus bedeutet, dass das Eigene als das Richtige, das Aussergewöhnliche angesehen wird. Man könnte sagen, dass die Männer zur Zeit des Propheten normalerweise einen Bart und ein langes weisses Hemd getragen haben. Jenes war zur Zeit des Propheten. Als der Fanatismus der Muslime auftauchte, haben sie sich am Verhalten des Propheten orientiert, obwohl sie in der heutigen Ära leben. Sie leben in der Gegenwart, folgen aber den Taten des Propheten. Das ist die Gestalt des Fanatismus. (Yusuf Hasu, 38 Jahre alt)

Ob Leute fanatisch sind, hängt von der Ausbildung ab, die sie erhalten haben. Es gibt hier Muslime, die sehr moderat sind wie der Schwiegervater von Muhammad. Er verurteilt seinen Sohn nicht, der eine Mischehe eingegangen ist. Seiner Meinung nach ist Religion eine Privat- und keine Sache zwischen Vater und Sohn oder eine Familienangelegenheit. Aber Abdullah ist sehr fanatisch. Wenn Leute zum Katholizismus konvertieren, bedeutet das, dass er die Beziehung zu ihnen abbricht. (...) Die Gesinnung von Fanatikern ist scheinbar, dass sie glauben, im Recht zu sein und die anderen Religionen falsch liegen. (Petrus Hama, 42 Jahre alt)

Viele Leute antworten auf meine Frage, was der Begriff *fanatik* aussagt, eher in abstrakter Form, wie etwa Yuliana Emi und Yustinus Peta in den beiden ersten Zitaten. Karolina Manur und Petrus Hama hingegen verbinden mit dem Konzept eher konkrete Verhaltenspraktiken und Denkweisen, mit denen sie im Dorfalltag konfrontiert werden. Sie scheuen sich im Gegensatz zu Yuliana Emi und Yustinus Peta nicht, einzelnen Leuten aus Genggo den Stempel "Fanatiker" aufzudrücken. Interessant sind auch die Ausführungen von Yusuf Hasu. In der Erklärung des im Dorf als offen und moderat geltenden Muslims könnte man das Wort *fanatik* gar mit fundamentalistisch ersetzen. Er assoziiert mit dem Konzept eine Rückbesinnung auf die religiösen Wurzeln zur Zeit des Propheten. Ich denke, damit spricht er fanatischen Muslimen die Fähigkeit ab, sich der Gegenwart anpassen zu können.

Der 32-jährige katholische Djindeng Kornelius Ansi bezeichnet sogar sich selbst als Fanatiker (*orang fanatik*). Auf meine Frage, was er unter dem Begriff *fanatik* verstehe, antwortet er, dass er stark gläubig sei und keine sozialen Beziehungen zu Andersgläubigen eingehen wolle (*saya kuat beragama dan tidak mau bergaul sama orang yang bukan orang Katolik*). Er begründet seine Einstellung damit, dass die Muslime eingebildet (*sombong*) seien und anders als er denken würden (*pikiran berbeda*).

Die Begriffe *fanatik* (fanatisch) und *fanatisme* (Fanatismus) sind im lokalen Diskurs integriert und werden als Konzepte in Alltagsgesprächen über Religion sehr häufig verwendet. Das Wort Fanatismus kann auf das lateinische *fanaticus* (göttlich inspiriert) zurückgeführt werden. Darunter wird im Allgemeinen eine leidenschaftliche Begeisterung für etwas Heiliges – ein religiöses oder wissenschaftliches System, eine Kunstrichtung etc. – verstanden. Fanatismus kennzeichnet sich durch die Intoleranz gegenüber jeder abweichenden Meinung oder Anschauung. Er kann den Menschen zu Feindschaft und Gewalttätigkeiten gegen Andersdenkende hinreissen (Wikipedia.org. 2004).

Ich habe sämtliche Aussagen und Zuschreibungen in Kategorien zusammengefasst, die ich von meinen Gesprächspartnern zum Thema Fanatismus erhalten habe. Im obigen Zitat gebraucht Petrus Hama den Begriff *moderat*, den ich als Kontrastdimension zu dem bestimme, was mit *fanatik* gemeint ist. Das Verhalten von in Genggo als fanatisch geltenden Personen könnte wie folgt charakterisiert werden: Sie seien stark gläubig (*kuat beragama*) und oftmals gegenüber Mitgliedern der jeweils anderen Religion verschlossen (*tertutup*), d.h. sie würden keine oder nur selten Beziehungen mit ihnen pflegen (z.B. *tidak sering bergaul sama orang Katolik*). Sie würden Anhänger der anderen Religion sowie die religiösen Vorstellungen des *adat* als heidnisch (*kafir*) verurteilen. Religiös-fanatistische Personen würden den Kontakt mit Familienmitgliedern abbrechen (*putus hubungan dengan keluarga*), falls diese eine interreligiöse Ehe mit einer Konvertierung eingehen.

Muslime gelten als besonders fanatisch, wenn sie kein gekochtes Essen oder Getränke von Katholiken annehmen und alles, was aus christlicher Hand kommt, als unrein und eklig bezeichnen (*mereka anggap semuanya yang dibuat oleh orang Katolik haram dan jijik*). Zudem gelten sie als fanatisch, wenn sie durch das Tragen muslimischer Kleidung ihre religiöse Identität markieren. Muslime, die während einer gewissen Zeit ausserhalb von Flores zur Schule gegangen sind, werden von vielen Katholiken als “radikal” und “extremistisch” eingestuft und als die Ursache von allen Veränderungen angesehen. Im Gegensatz dazu gelten Personen mit einer moderaten religiösen Einstellung gegenüber Anhängern der anderen Religion als offen (*terbuka*). Sie pflegen z.B. Beziehungen zu Leuten mit einer anderen Religionszugehörigkeit (*bergaul sama orang beragama lain*) und schlagen gegenseitige Einladungen nicht aus. Moderate Muslime würden – abgesehen von Schweine-, Hunde- und anderem Fleisch, das nicht *halal* (erlaubt) ist – von Katholiken zubereitete Speisen und Getränke entgegennehmen und nicht in ein anderes Haus wechseln, falls Katholiken dort “unreine” Nahrungsmittel konsumieren. Religiös-moderate Personen würden sich im Falle einer interreligiösen Heirat nicht lösen, sondern die Beziehung zu Familienangehörigen beibehalten. Muslime, die als moderat angesehen werden, grenzen sich nicht – ausser beim Moscheebesuch oder anderen religiösen Handlungen – durch äussere Merkmale in Form von Kleidern ab. Ausserdem ist der Katholizismus aus ihrer Sicht eine gleichwertige Religion, die akzeptiert wird.

Ich möchte hinzufügen, dass stereotype Deutungsmuster nicht in jedem Fall Ausdruck von Angst und Unsicherheit sein müssen, sondern auch anders motiviert sein können. So wird durch Zuschreibungen solcher Art Distanz geschaffen und Identität konstruiert. Die Konstruktion des “Fanatiklers” wird von einzelnen Leuten in Genggo auch dazu benutzt, die eigene Machtposition auszubauen.

9.3 Die *rabies*-Geschichten: Gerüchte mit tödlichen Folgen

In der Manggarai gibt es die Auffassung, dass die Tollwut von den Muslimen gebracht wurde. Ich denke, dies weil durchschnittlich alle Zugezogenen in der Zentralmanggarai Muslime sind. Diese Auffassung kommt vielleicht daher, dass in der Manggarai früher die Tollwut nicht vor-

gekommen ist. Warum taucht diese Krankheit jetzt auf? Die Krankheit erscheint ausgerechnet mit der Anwesenheit von muslimischen Leuten in Ruteng. So, dass sie (die Katholiken) annehmen, dass die Tollwut von den Muslimen gebracht wurde. Wir haben von unseren Vorfahren früher niemals gehört, dass es jene Krankheit gegeben hat. (Muhammad Sofian, 45 Jahre alt)

Im folgenden Abschnitt möchte ich den Zusammenhang zwischen Gerüchten und der Produktion von Gewalt zwischen Muslimen und Katholiken in der Zentralmanggarai aufzeigen. Die Geschichten über die Einführung der Tollwut (*rabies*) durch die Muslime manifestiert, wie einfach durch Gerüchte Gewalt gegen „Aussenseiter“ generiert werden kann. Stewart et al. (2004: 192-193) vertreten die Ansicht, dass „rumors are the very stuff of stereotypes about others. They generate and reflect fear and aggression between people. They are powerful political tools. They can also outrun the intentions of creators, producing more violence than is anticipated.“

Die Tollwut (*rabies*) ist Mitte der 90er Jahre im Osten von Flores ausgebrochen und verbreitete sich allmählich in die Zentralmanggarai, wo insbesondere die Gegend um die Provinzhauptstadt Ruteng betroffen war. Dort hat sie im Jahre 2000 mehrere Todesopfer gefordert und eine regelrechte Krise ausgelöst. Wird eine Person von einem mit Tollwut infizierten Tier gebissen, führt dies ohne die Behandlung mit dem nötigen Impfstoff innerhalb von einigen Tagen zum sicheren Tod. Soweit ich informiert bin, gab es in der Manggarai zu diesem Zeitpunkt keinen Impfstoff und die Bevölkerung war der Krankheit hilflos ausgeliefert. Diese Bedrohung hat bei den Leuten Todesängste ausgelöst. Ihre Ohnmachterfahrung verlangte nach einer Deutung. So wurde ein Schuldiger für dieses Debakel gesucht und gefunden. In der gesamten Manggarai kursieren Geschichten, deren Versionen zwar unterschiedlich ausgeschmückt sind, in ihrer Essenz aber dasselbe aussagen und das plötzliche Auftreten der tödlichen Krankheit erklären.

Ein katholischer Mann aus Genggo erzählt mir, dass sich drei muslimische Händler aus Surabaya (Java) vor zwei bis drei Jahren öfters an einem Essstand (*warung*) an der Grenze zur Nachbarprovinz Ngada aufgehalten hätten. Dort seien sie oft gesehen worden. Sie hätten stets viele *nasi bungkus* (kleine Reisportionen) gekauft – mehr als sie wirklich hätten essen können. Die Leute aus der Umgebung konnten weiter beobachten, wie einige Hunde die *nasi bungkus* gegessen hatten. Kurz darauf habe sich die Tollwut ausgebreitet. Immer mehr Hunde steckten sich mit der Tollwut an und es gab einige Todesopfer unter der Bevölkerung zu beklagen. Als jemand gesehen habe, wie die Javaner die Hunde mit *nasi bungkus* fütterten, hätten sie angenommen, dass sie das Essen mit Tollwutkrankheitserregern angereichert hätten. Sie hätten damit die Hunde in der Manggarai absichtlich krank gemacht und die Tollwut ausbrechen lassen. Die Tollwut sei eine neue Krankheit, die es früher nicht gegeben habe. Sie sei von Muslimen aus Java gebracht worden. Erstens würden Muslime Hunde hassen. Zweitens störe es sie, dass es in Flores eine katholische Mehrheit gäbe. Die Muslime von Aussen würden versuchen in der Manggarai ein Chaos zu verursachen, um die Beziehungen zwischen Katholiken und Muslimen zu zerstören (*mau bikin kacau dari orang yang datang dari luar, yang agama Islam*).

Fakt ist, dass die drei verdächtigten Männer aus Surabaya am 7. Juni des Jahres 2000 von einer aufgebrachten Menschenmenge im Polizeigebäude in Ruteng zu Tode geprügelt wurden. Laut Aussagen eines lokalen Priesters sind die Polizisten aus der Polizeistation geflohen und nur der Bischof von Ruteng vermochte die Menschenmenge zu beruhigen.

Im Jahre 2000 tauchte ein Gerücht auf, dass Muslime die Tollwut eingeschleppt haben. Erwie-senermassen ist ein Konflikt entstanden, bei dem Muslime getötet wurden. Das Motiv gründete lediglich auf einem Gerücht. Die Tollwut wurde nicht von Menschen gebracht. Aus wissen-schaftlicher Sicht ist das unmöglich. Diese Krankheit kann nur durch Bisse verbreitet werden. Das war nur ein Gerücht, eine Geschichte, die von Mund zu Mund ging. Schliesslich haben die Leute jenes Gerücht aufgeschnappt. Das Gerücht hat sich sehr schnell verbreitet. Dazu kommt, dass die Leute sehr wenig über diese Krankheit wissen. (Pater Gabriel, 34 Jahre alt)

Damals reichte die Tollwut bis in die Gegend von Lembor (ca. zwei Fahrstunden von Genggo entfernt). Alle westlich davon liegenden Gebiete – so auch das *kampung* Genggo – blieben nach Angaben meiner Informanten verschont. Die Regierung veranlasste, dass alle Hunde – auch die gesunden – getötet werden mussten. Der 19-jährige Simon Koe erzählt mir, dass gewisse Leute in Genggo ihre Hunde zu schützen versucht und eingesperrt haben. Die Mus-lime in der Gegend haben aber darauf bestanden, dass alle Hunde getötet wurden. Simon verleiht seiner Empörung darüber Ausdruck und sagt, dass die Forderungen des Staates für die Muslime ein willkommener Anlass waren, sich an den verhassten Hunden – womöglich auch an den Katholiken – zu rächen.

Seit den Vorfällen im Jahre 2000 müssen alle Hunde halbjährlich gegen ein Entgelt von 5000 Rupien geimpft werden. Jeder geimpfte Hund wird registriert und erhält ein Hundeschildchen. Im Spital von Ruteng und Cancar gibt es aber immer noch keinen Impfstoff gegen Tollwut, mit dem die Bissopfer versorgt werden könnten. Bei meinem ersten Aufenthalt in der Mang-garai im Jahre 2003 starben bei einem weiteren Ausbruch der Tollwut zwei Personen. Die Gerüchteküche begann erneut zu brodeln und die *rabies*-Geschichten tauchten wieder auf.

Die *rabies*-Gerüchte werfen Fragen nach dem Grund für eine solch klare Schuldzuweisung an die Muslime und dem ihnen unterstellten Motiv für diese Tat auf. Ich habe die Leute aus Genggo danach gefragt, weshalb sie glauben, dass in der Zentralmanggarai den Muslimen die Schuld für den Ausbruch der Tollwut gegeben wird.

Erstens wissen sie (die Katholiken), dass die Hunde für die Muslime unrein sind. Zweitens soll damit der Friede gestört werden. Mit diesen Mitteln kann hier später eine verworrene Situation wie in Ambon (Molukken) entstehen. Dieses (diese Interpretation) habe ich aufgeschnappt. Meine Folgerung lautet wie folgt: Warum gibt es die Tollwut in der Zentralmanggarai und hier nicht? Hier sind die Menschen gemischt. Es gibt Muslime, Katholiken und andere. Es ist un-möglich, dass nur die Katholiken das Ziel der Tollwut sind. Es ist passend, dass die Tollwut nur in Ruteng ausgebrochen ist. Der Grund dafür ist, dass dort von tausend Leuten vielleicht einer oder zwei Muslime sind. Dazu kommt, dass die Muslime in der Zentralmanggarai von Aussen her gekommen sind und keine Verwandtschaftsbeziehungen haben wie bei uns hier. (Petrus Hama, 42 Jahre alt)

Warum sind die Leute misstrauisch und denken, dass jene Krankheit von den Muslimen gebracht wurde? Ich denke, weil die meisten Leute, die von Aussen nach Ruteng oder in andere Gegenden (der Manggarai) kommen, wirklich Muslime sind. Sie haben keine Verwandtschaftsbeziehungen. (...) Früher gab es in der Manggarai keine Tollwut. Diese Krankheit tauchte ausgerechnet mit der Anwesenheit von Muslimen in Ruteng auf. (...) In Wirklichkeit ist diese Krankheit auch für die hier lebenden Muslime und nicht nur für die Katholiken gefährlich. (Usman Sahir, 62 Jahre alt)

Diese Gerüchte sind nur aus Angst aufgetaucht. In Ruteng gibt es keine lokalen Muslime. Es sind alles Zugezogene dort oben. Deshalb tauchte ein negatives Gerücht auf. Jenes Gerücht und ihre (der Muslime) Anwesenheit wurde dahingehend interpretiert, dass sie die gesamte Manggarai islamisieren wollen. Die Gerüchte, dass die Tollwut von den Muslimen gebracht wurde, sind aber nicht bewiesen. (Ali Dala, 35 Jahre alt)

Die Bevölkerung rund um Ruteng und der Zentralmanggarai sind beinahe zu hundert Prozent katholisch. Es gibt dort keine einheimischen (*asli*) Muslime wie im Westen der Manggarai. Die meisten Muslime in Ruteng sind Zugezogene aus anderen indonesischen Inseln, die als Regierungsbeamte oder Händler arbeiten. In informellen Gesprächen mit Katholiken aus der Zentralmanggarai hatte ich aufgrund ihrer ablehnenden Haltung den Muslimen gegenüber den Eindruck, dass sie sich stärker von den Muslimen abgrenzen als die Leute in der Westmanggarai, wo religiöser Pluralismus keine neue Erscheinung ist.

Die Katholikin Theresia Lando z.B. wohnt seit zwei Jahren in Genggo, stammt aber aus einem Dorf in der Nähe von Ruteng (Zentralmanggarai). Es war für sie eine völlig neue Situation in einem religiös durchmischten Dorf zu leben. Sie musste sich erstmals mit den islamischen Speisevorschriften und anderen Vorstellungen der für sie fremden Religion auseinandersetzen. Sie erzählt mir, dass es in der Zentralmanggarai ein Tabu sei, Land an zugezogene Muslime zu verkaufen, weil man die Gesellschaft nicht durchmischen wolle.

Therusias und ähnliche Statements von Leuten aus der Zentralmanggarai unterstützen die Argumente meiner Informanten aus Genggo und weisen darauf hin, dass es in der Zentralmanggarai, wo die Gesellschaft nicht oder nur im städtischen Umfeld religiös durchmischt ist und die religiösen Gruppen gegenseitig keine sozialen Beziehungen pflegen, stärkere Ängste, Vorurteile und Ablehnung gegenüber Muslimen zu geben scheint. Die Katholiken haben dort praktisch keine Erfahrung im Umgang mit Muslimen, weshalb sie sich auf eine fundamentale Art und Weise abgrenzen und viel negativer, ängstlicher und oft auch weniger differenziert über das Thema sprechen. Die Muslime sind für sie Fremde, welche aus einer anderen Region Indonesiens kommen, welche keine Bindungen zum Land und zu den Leuten in der Manggarai haben und ein anderes *adat* kennen.

Anhand des Beispiels der *rabies*-Geschichten lassen sich die in Kapitel 9.1 beschriebenen Prozesse sehr gut veranschaulichen. Der Mechanismus der Angst, welcher zu einer Krise führt oder aus einer solchen Erfahrung entstehen kann, operiert jeweils nach derselben Logik. Die entstandene Krise – das Auftauchen der tödlichen Krankheit – muss begründet werden. Durch die Konstruktion eines Sündenbocks – in diesem Falle die Schuldzuweisung an die

Muslime – wird das Ereignis fassbarer und kann einigermaßen sinnhaft eingeordnet werden. Die Geschichten werden auch dazu benutzt, um das Eigene vom Anderen abzugrenzen, indem das Fremde in Form “des muslimischen Einwanderers” konstruiert wird. Es entstehen stereotype, d.h. vereinfachte Sichtweisen der Welt, die auf einem Vorurteil gründen. Die *rabies*-Geschichten geben Aufschluss darüber, wie Menschen über die Produktion von so genannten “Narratives” ihr Verständnis von der Welt organisieren. Sie haben die Funktion, Krisenerfahrungen zu interpretieren, d.h. die Komplexität der Wirklichkeit zu entschlüsseln und in einen Sinnzusammenhang zu stellen (Cortazzi 2001: 384-94). Mittels dieser Gerüchte werden kollektive Vorstellungen transportiert. Sie sind dislokal, weil sie das “Hier und Jetzt” transzendieren und einen weiteren sozialen Raum als die aktuelle Interaktionssituation zu erschliessen vermögen.

It is the interpretations of situations and events that people make that most influences outcomes. Rumor and gossip are prime vehicles of interpretation. It is not at all that they simply pass on news. Rather, they give it its narrative shape and meaning, stimulating action. It is this, rather than the question of whether the rumor exactly reproduces “facts”, that gives rumor and gossip their power. Rumors define and create worlds just as much as “facts” do (sometimes more so). They constitute realities pro tempore, until they are themselves superseded. Severe circumstances and events invariably give rise to gossip in a community, then to rumors that circulate more widely. (Stewart et al. 2004: 198)

Im Zitat wird angesprochen, dass Gerüchte ihre Wirksamkeit dadurch erlangen, dass sie ungefiltert – oftmals ohne jegliche Überprüfung – geglaubt werden. So spielt es keine Rolle, ob Geschichten der Wahrheit entsprechen, solange sie geglaubt werden, plausibel sind und Sinn produzieren.

Im letzten Teil dieses Kapitels versuche ich die Praxis von Schadenszauber und Hexerei im *kampung* Genggo anhand derselben, hier beschriebenen Mechanismen zu analysieren. Dabei kommt dem Klatsch – dem informellen Austausch von Informationen über andere Menschen – eine Schlüsselrolle zu. Geschichten, Klatsch und Gerüchte über andere Personen im Dorf werden geglaubt, nicht weil sie zwingend stimmen, vielmehr weil sie plausibel sind. Sie sind oft der Auslöser für Hexereiverdächtigungen und Anklagen und die häufigste Form der Austragung von sozialen Konflikten in Genggo.

9.4 Schwarze Magie und Hexerei

In Genggo werden alle Praktiken, bei denen sich Menschen mit einer übermenschlichen persönlichen oder unpersönlichen Macht vereinen, um andere zu manipulieren und ihnen Schaden zuzufügen, unter den Begriffen *ilmu hitam* (schwarze Wissenschaft), *ilmu sihir* (Hexerei) oder *ilmu gaib* (Magie) subsumiert. Die Berücksichtigung des Themas für meine Feldforschung war nicht vorgesehen. Im Dorfalltag bin ich aber so häufig mit dem Thema konfrontiert worden, dass sich die Beschäftigung damit zwingend aufdrängte. Es existiert eine Vielzahl an Geschichten darüber und, es ist mir bald einmal klar geworden, dass schwarze

Magie und Hexereianschuldigungen fundamentaler Bestandteil des sozialen Lebens im Dorf sind. Obwohl die meisten meiner Informanten eine persönliche Erfahrung mit dem Thema verbinden und im Alltag häufig auf eine lockere Art und Weise darüber gesprochen haben, waren sie im Rahmen einer formellen Interviewsituation oft gehemmt und sind meinen Fragen darüber eher ausgewichen. Die meisten Informationen des folgenden Teils gründen deshalb auf informellen Gesprächen, Erlebnissen und Beobachtungen und weniger auf konkreten Interviewsituationen. Es war vor allem seitens der muslimischen Bevölkerung schwierig, Informationen zum Thema zu erhalten. Viele haben die Existenz von schwarzer Magie vehement negiert. Andere haben Gerüchte und Geschichten darüber ins Lächerliche gezogen. Meine Daten zu diesem Thema sind deswegen vor allem aus katholischer Perspektive zu verstehen. Ich sehe darin nicht unbedingt einen Nachteil. Anhand der erhobenen Daten wird sehr gut ersichtlich, inwiefern die katholische Mehrheit magisch-motivierte Deutungsmuster heranzieht, um sich damit von der muslimischen Minderheit abzugrenzen.

Bevor ich auf die konkrete Praxis im Kontext Genggo eingehe, möchte ich kurz einige zentrale Merkmale des Themas beleuchten. Gerüchte über Schadenszauber und Hexereianklagen sind eine weitere mögliche Reaktion im Umgang mit erfahrenem Leid oder Unsicherheiten. Stewart et al. (2004: 1-28) stellen fest, dass Hexereiverdächtigungen stets in von Krisen oder Konflikten geprägten, unsicheren und Angst verursachenden Situationen auftreten. Menschen suchen in der Hexerei und der schwarzen Magie eine Erklärung, um Unglücks- und Krisenerfahrungen, z.B. "Krisen des menschlichen Körpers" wie plötzlich auftretende Krankheiten und Todesfälle, sinnvoll verstehen zu können.

Witchcraft and sorcery is used (...) as a persuasive way of explaining sickness or death, relating these to the patterns of jealousy and distrust between people. It is always some misfortune that triggers accusations. Whenever someone is a witch or not does not matter until people cast around for explanations of misfortune. When they have suffered some setback, people at once begin to generate or to tap into the mills of gossip. Sickness (physical or economic) in particular may set these mills rolling in the absence of other convincing explanations of it, or even in spite of them. The same human envies and jealousies feed into gossip generally and witchcraft accusations in particular. (Stewart et al. 2004: 27-28)

Stewart et al. machen darauf aufmerksam, dass das Motiv der Personen, welche der Ausübung der Hexerei bezichtigt werden, seitens der Betroffenen meist als Neid und Missgunst interpretiert werden. Dies ist ein zentraler Hinweis, den ich aufgrund meiner Erfahrungen in Genggo nur bestätigen kann, wie später ersichtlich wird.

Klatsch und Gerüchte über Hexerei sind spezifische Kommunikationsmuster, die in engem Zusammenhang mit Ängsten, Verdächtigungen und Groll stehen und Ausdruck sozialer und interpersonaler Spannungen sind. „(...) In terms of conflict or tension, these ideas, or their contemporary replacements, may tend to emerge whenever people feel suspicious of one another and find untoward events hard to explain and cope with“ (Stewart et al., 2004: 10).

Die Praxis oder lediglich Unterstellungen von schwarzer Magie und Hexerei sind Mittel, um die Welt zu ordnen und Phänomene zu erklären, die nur schwer erklärbar sind. Die Hexerei

wird dadurch einerseits zu einem Mittel, das Ängste zu hemmen vermag. Andererseits ist der Glaube an ihre Existenz wiederum eine neue Quelle der Angst, weil stets mit einer potentiellen Verhexung gerechnet werden muss. Aus diesem Blickwinkel betrachtet, verstärkt sie das gegenseitige Misstrauen zwischen den Menschen. In Genggo ist sie die häufigste Form der Austragung von sozialen Konflikten. Sie dient auch als Strategie der sozialen Kontrolle. So können Menschen Hexereianschuldigungen dazu benutzen, die Position von bereits marginalisierten oder "devianten" Personen zu untermauern. Douglas (1993: 156) nennt dies "die soziale Technik des Hexenglaubens".

Die folgende Geschichte aus dem Feldalltag beleuchtet die Grundmerkmale, welche die Leute in Genggo mit schwarzer Magie verbinden. Ich werde das Kommentieren des Auszugs aus meinem Feldtagebuch unterlassen, weil seine zentralen Elemente – so z.B. die Vorstellung, dass Hexer andere Menschen aus Neid krank machen – später explizit aufgegriffen werden.

Es ist neun Uhr abends. Meine kleine Schwester (*adik*), ihre Eltern und die Verwandten aus Paku sind bereits zu Bett gegangen. Morgen ist Markttag in Genggo, was bedeutet, dass alle bereits um vier Uhr aufstehen werden. Ich genieße die Stille und versuche im düsteren Schein der Öllampe ein wenig zu lesen. Plötzlich steht der *bapak* (Vater) vor mir und sagt, er wolle mir etwas Merkwürdiges (*barang aneh*) zeigen. Er habe damit gewartet bis alle anderen schlafen. Es sei ein Geheimnis. Ausserdem wolle er nicht, dass seine Frau Angst bekomme, wenn sie davon erfahre. Gespannt beobachte ich, wie er zum Kreuz geht, welches oberhalb der Eingangstüre befestigt ist und mit einem Rosenkranz behängt ist. Vorsichtig holt er mit einem Handgriff einen kleinen Gegenstand hervor, den er hinter dem Kreuz versteckt hält. Es ist eine Art Stein, der ungefähr die Grösse eines Fünffrankenstücks hat. Der Stein ist oval, eher flach und glatt und von schwarzer Farbe. Ich habe keine Ahnung, was der *bapak* mit diesem Ding beabsichtigt, frage ihn aber nicht danach. Er setzt sich zu mir und beginnt zu erzählen. „Du interessierst dich doch für schwarze Magie (*ilmu hitam*)?“ „Ja, ich möchte gerne mehr darüber erfahren“, antworte ich. Er warnt davor, dass dieser Stein sehr gefährlich sei. Wenn er in die Hände der falschen Person komme, könne Schreckliches geschehen. „Was kann denn passieren?“, frage ich. „Damit können Leute krank gemacht, vielleicht sogar umgebracht werden. Damit können Häuser und Gärten zerstört werden. Ich weiss nicht, wie er funktioniert. Ich weiss nur, dass er sehr gefährlich ist.“ Er führt weiter aus, dass der Stein einem katholischen Mann aus Genggo gehöre, der bekannt dafür sei, dass er oft schwarze Magie betreibe. Er habe diesen Stein ein paar Mal herumgezeigt und den Leuten damit Angst gemacht. Der Mann behaupte, dass er den Stein an einem Karfreitag vom Geist (*roh*) eines seiner Ahnen erhalten habe. Dieser Stein habe magische Kräfte, mit denen er anderen Schaden zufügen könne. Als sich der besagte Mann eines Tages im *ki-os* "meines" *bapak* aufgehalten habe, sei ihm der Stein aus der Hosentasche gefallen. Dieser habe es aber nicht bemerkt. Der *bapak* hat den Stein aufgehoben und eingesteckt. Seither suche der Mann nach dem Stein. Der *bapak* berichtete einigen älteren Männern, denen er vertraut, von diesem Vorfall. Gemeinsam sind sie zur Ansicht gekommen, dass der Stein am besten hinter einem Kreuz versteckt werden müsse. Das sei vor zwei bis drei Monaten geschehen, seither bewahre er den Stein auf. Er habe mit den älteren Männern abgemacht, dass er den Stein verstecke, solange bis der Pfarrer von seinem Auslandsaufenthalt wieder zurückkomme. Sie würden ihm den Stein aushändigen und ihn entscheiden lassen, was damit geschehen solle. Ich frage den *bapak*, aus welchem Grund denn der Mann schwarze Magie praktiziert. Er antwortet: „Er

ist nicht sehr beliebt. Eigentlich hat er nur wenig Kontakt zu anderen Leuten in Genggo. Er ist neidisch, weil er ökonomisch keinen Fortschritt erreicht hat. Deshalb versucht er mit schwarzer Magie anderen zu schaden.“ Ob er denn keine Angst habe, den mysteriösen Stein aufzubewahren, frage ich, worauf er entgegnet, dass der Stein hinter dem Kreuze von Jesus Christus keinen Schaden anrichten könne. Der Stein sei nur gefährlich, wenn er in die Hände der falschen Menschen gelange. Seine Frau solle aber nichts davon erfahren. In ihrem hochschwangeren Zustand solle sie sich besser nicht aufregen. Ich verspreche ihm, der *ibu* (Mutter) nichts zu erzählen. Wir verstecken den Stein wieder und gehen schlafen. (Feldnotizen vom 05.08.2004)

9.4.1 Neid und Missgunst oder Motive von Hexerei

Die Menschen verwenden schwarze Magie um andere Leute zu zerstören. Es gibt Leute, die nicht damit einverstanden sind, dass ich *tua golo* (ritueller Dorfvorsteher) bin. Sie verwenden schwarze Magie, um mich zu ruinieren. Diese Leute sind neidisch. Es gibt viele, die auf andere Leute sehr eifersüchtig sind. (Martinus Satu, 52 Jahre alt)

Gerüchte und Klatsch über Nachbarn oder andere Dorfbewohner sind oft gefärbt von Feindseligkeiten, Neid und Missgunst. Die Leute in Genggo sind überzeugt davon, dass Menschen anderen aus Neid (*cemburu*) und Missgunst (*iri hati*) Schaden zufügen. Die Ursache für Hexereiverdächtigungen finden sie deshalb stets in Argumenten solcher Art.

Die 40-jährige Katholikin Magdalena Intam – eine Zugezogene aus Loha – erwähnt mir gegenüber, dass die Leute in Werang neidisch aufeinander seien und deshalb keinen Fortschritt erreichen könnten (*tidak bisa maju*). Selbst Leute, die das Geld hätten, sich etwas zu leisten, würden dies oft aus Angst, Opfer von Hexereipraktiken zu werden, unterlassen. Deshalb wolle hier niemand zeigen, wenn er sich etwas Neues gekauft oder etwas Geld habe.

In Genggo gleicht der Kauf von Luxusprodukten wie z.B. einem Fernseher oder Sofa, ebenso Reparaturen oder Neuerungen an Häusern einer Zurschaustellung von Erfolg und lässt den Neid anderer erwachen. Der 60-jährige katholische Djindeng Andreas Nuar äussert sich ähnlich zu diesem Thema. Personen, die der schwarzen Magie verdächtigt würden, seien oft arm (*miskin*), isoliert (*terisolir*) und neidisch (*cemburu*). Statt sich selbst nach oben zu orientieren, würden sie stets versuchen, den Erfolg der anderen zu zerstören (*orang disini belum mengerti, belum maju, tidak mau berkembang dan hanya merendahi dan buat jatuh orang lain*).

Die Geschichte des 19-jährigen Simon Koe ist ein Beispiel dafür, wie die Leute in Genggo mit Hexerei umgehen, wie sie bekämpft und in welche Interpretationsmuster sie eingebunden ist.

Simon ist in einer katholischen Djindeng-Familie in Genggo aufgewachsen. Seine Eltern arbeiten als Kleinbauern im Dorf. Sie wohnen in einem Haus mittleren Standards. Während das Dach ihres Hauses aus Wellblech, der Fussboden und der untere Teil aus Zement gebaut sind, bestehen die Aussen- und Innenwände aus Holz und teilweise aus Bambus. Die Küche befindet sich – wie bei vielen Häusern in Genggo – ausserhalb des Hauses. Die Familie kocht mit Holz und besitzt keinen mit Erdöl betriebenen Herd. Im Haus leben Simons Eltern sowie

einer seiner älteren Brüder mit seiner Frau und ihrer zweijährigen Tochter. Sein Bruder hat das Wirtschaftstudium in Jakarta abgebrochen und ist der einzige von Simons neun Geschwistern, der noch zu Hause lebt und seinen Eltern hilft. Jetzt habe er allerdings ein Alkoholproblem, weshalb er es noch nicht geschafft habe, das Geld für den Bau eines eigenen Hauses zusammenzukriegen, erzählt mir Simon. Der Bruder ist die grosse Schande der Familie und gilt als der "gescheiterte Sohn". Während alle anderen Geschwister von Simon als seine grossen Vorbilder fungieren, wäre es ihm ein Grauen, wie der erwähnte Bruder zu enden und bei seinen Eltern im Dorf leben zu müssen. Alle Geschwister von Simon – darunter befindet sich nur eine Schwester – konnten mindestens die Sekundarschule absolvieren. Er, als Jüngstes von neun Kindern, ist von seinen Geschwistern stets verwöhnt worden und liegt auch seinen Eltern besonders am Herzen. Er absolviert gegenwärtig die dritte Klasse der SMA (*Sekolah Mengengah Atas*), die Oberstufe der katholischen Missionsschule, welche sich ungefähr einen Kilometer ausserhalb von Genggo befindet. Danach möchte er ein naturwissenschaftliches Fach studieren. Die Eltern und seine älteren Geschwister werden ihn dabei finanziell unterstützen können. Sein ältester Bruder ist katholischer Priester geworden und arbeitet als Missionar in Irian Jaya. Zwei Brüder und die Schwester arbeiten als Lehrkräfte in Flores. Ein anderer Bruder lebt in Java, wo er eine Stelle als Regierungsbeamter innehat. Zwei von den jüngeren Brüdern studieren noch in Java. Es ist erstaunlich und wohl für die meisten Leute im Dorf unerklärlich, wie die einfache Bauernfamilie all ihren Kindern eine gute Ausbildung ermöglichen konnte. Der Erfolg ihrer Kinder mache viele Leute im Dorf neidisch, erzählt mir die Mutter von Simon. Sie und ihre Familie seien deshalb schon öfters mit schwarzer Magie belästigt worden. Die schlimmste Geschichte sei aber vor drei Jahren passiert, als Simon die dritte Klasse der Sekundarschule, die SMP (*Sekolah Mengengah Pertama*) besuchte. Simon setzt sich zu uns und beginnt zu erzählen:

So geschah es, dass jene Leute, die mich mit schwarzer Magie belästigt haben, viele Kinder hatten, die nicht zur Schule gehen konnten. Sie sind nicht so wie wir. Beinahe alle von ihnen wohnen im Dorf (*kampung*). (...) Als ich in der dritten Klasse war, haben sie etwas getan, dass ich gelähmt wurde und nicht mehr laufen konnte. Als einige Leute aus Genggo für mich beteten und ein Interview (*wawancara*) durchführten, stellte sich heraus, dass sie dies getan haben. (...) Interview bedeutet, dass die Person, welche die Gnade besitzt, fähig ist ein Interview zu machen; mit dem bösen Geist/Teufel (*setan*) zu sprechen. Die Person hat uns erzählt, dass jene Leute schwarze Magie betrieben haben. Es handelt sich aber nicht um ein normales Interview, bei dem man fragt und antwortet. Es ist eine Art abstraktes Interview. Ich weiss nicht, wer der Person Antwort gibt. Es ist, als ob der böse Geist/Teufel (*setan*) die Person, welche die Gnade besitzt, informiert. Sie weiss anschliessend, dass du von diesen oder jenen Leuten krank gemacht worden bist. (...) Sie (die Hexer) wollten nicht, dass wir alle zur Schule gehen. Sie sind neidisch. Zufälligerweise bin ich der Jüngste und sie wussten, dass ich die Möglichkeit habe, in der Schule erfolgreich zu sein. Typischerweise mussten sie etwas tun, damit ich die Schule nicht absolvieren könnte oder abbrechen müsste. Sie haben es mit schwarzer Magie versucht, damit ich die Schule nicht schaffe. Sie haben es geschafft, mich krank zu machen, sodass ich einen Monat lang nicht lernen konnte. (Simon Koe, 19 Jahre alt)

Simon und seine Familie sind überzeugt, dass die verdächtige Person ihn aus Neid krank gemacht hat. Die Missgunst sei der Grund, weshalb er verhext wurde. Beim Verdächtigten handelt es sich um einen katholischen Mann aus dem Dorf, dessen Kinder in der Schule keinen Erfolg hatten. Nach einem Monat erholte sich Simon. Er konnte wieder laufen und sich erneut auf die Schule konzentrieren. Die Angst vor einem wiederholten Hexereiversuch sitzt aber bei ihm und seiner Familie noch tief.

Solche Vorfälle und Geschichten sind im Dorf an der Tagesordnung. Es fällt auf, wie stark und mit welcher Häufigkeit sich viele Leute gegenseitig misstrauen und verdächtigen. Ständig treten neue Unglücksfälle wie Krankheiten auf, die sinnvoll erklärt werden müssen. Es entstehen neue Geschichten und Gerüchte und ein "Sündenbock" für das erfahrene Leid wird gesucht und gefunden.

9.4.2 Klatsch, Gerüchte, Verdächtigungen: Die Suche nach dem "Sündenbock"

Es handelt sich bei ihr (der Praxis der Hexerei) um eine Betätigung des Bösen, die von kosmischer Bedeutung ist. Wer Hexerei betreibt, ist allemal schlimmer als ein Dieb, ein Ehebrecher und sogar schlimmer als ein gewöhnlicher Verräter; denn was man ihm vorwirft, ist die Verkehrung der Natur schlechthin, das Bündnis mit Mächten, die Urfeinde der Menschheit sind. (...) Wer die Hexenkunst praktiziert, hat übernatürliche Kräfte, kann fliegen, sich an zwei Orten gleichzeitig aufhalten, nach Belieben seine Gestalt verändern. Vor allem aber ist er ein perfekter Betrüger, jemand, dessen äussere Erscheinung nichts von seinem inneren Wesen verrät. (Douglas 1993: 154-155)

Klatsch und Gerüchte sind die auslösenden Prozesse, welche Verdächtigungen und Hexereianklagen im Dorf hervorbringen. Dies führt zu interpersonalen Konflikten, die mit der Suche nach "Sündenböcken" einhergehen. Gerüchte und Klatsch sind Mikrogeschichten über das Dorf und die darin lebenden Menschen. Sie sind die dominanten Muster, die das Auftauchen von Verdächtigungen begünstigen. Solche Verdächtigungen können sich anschliessend zu konkreten Anklagen und Beschuldigungen zuspitzen (Stewart et al. 2004: 27).

Die Bemerkung von Douglas im Ausgangszitat, dass eine Person, die Hexerei praktiziert, „ein perfekter Betrüger ist, dessen äussere Erscheinung nichts von seinem inneren Wesen verrät“, sehe ich als eine typische Kennzeichnung von potentiell verdächtigten Personen, wie ich ihr in Genggo stets begegnet bin. Der katholische Djindeng Martinus Satu hat durch seine Aktivität als Gruppenleiter von einer der beiden charismatischen Gebetsgruppen viel Erfahrung mit Leuten, die schwarze Magie ausüben. Ähnlich wie Douglas weist er darauf hin, dass bei Personen, die Hexereipraktiken anwenden, eine Diskrepanz zwischen äusserer Erscheinung und innerem Wesen besteht.

Leute, die schwarze Magie betreiben, sind auch religiös, aber sie sprechen nur darüber, sind es nur auf dem Papier. Die Religion ist nicht bis in ihr Herz gedrungen. Ihr Mund spricht von Religion, ihr Herz nicht. Ich kenne alle Leute dieses Dorfes und es gibt viele, deren Mundwerk sehr angenehm und süss, deren Herz aber bitter wie Papayablüten ist. (Martinus Satu, 52 Jahre alt)

In Genggo – wie wohl an allen anderen Orten, an denen Hexereipraktiken zur Alltagsordnung gehören – werden oftmals marginalisierte, “deviante”, neu zugezogene oder anders denkende Personen verdächtigt. Es handelt sich meist um Personen, die nicht oder noch nicht in die Gesellschaft eingebunden sind und deren Verhalten und Ideen von den allgemein geltenden Normen abweichen, diese in Frage stellen oder gefährden.

Der Hexenglaube ist in diesem Sinne eine Kontrollinstanz, weil er es ermöglicht, jedes Unglück, das die Gruppe trifft, einem Abweichler und Unruhestifter zuzuschreiben. Hinter dem Vorwurf der Hexerei steht ein selbstgerechter Konformitätsanspruch. Ausserdem lässt sich in Gemeinwesen, in denen offene Konflikte nicht zu unterdrücken sind (...), der Hexenglaube als Legitimation für das Ausstossen unerwünschter Individuen oder für die Aufspaltung der Gruppe im Ganzen in Anspruch nehmen. (Douglas 1993: 156)

Die Ausführungen von Douglas fassen sehr gut zusammen, dass Hexereibesuldigungen häufig gegen Andersdenkende, Abweichler und Leute gerichtet werden, gegen die persönliche Feindschaften oder Aversionen bestehen. Die oft schon vorhandene Marginalisierung und Isolation solcher Personen kann auf diese Weise weiter ausgebaut und legitimiert werden. Ich habe die Erfahrung gemacht, dass viele Katholiken in Genggo die Muslime verdächtigen und sogar regelrecht Angst vor ihnen haben. Diese Ängste und das Misstrauen vielen Muslimen gegenüber, haben meines Erachtens auch einen Zusammenhang mit dem Arabischen, der muslimischen Ritual- und Religionssprache. Die Andersartigkeit und – für christliche Leute – Unverständlichkeit des Arabischen macht ihnen Angst. Sie interpretieren das Arabische als Geheimsprache, mit dessen Hilfe Muslime mit den Geistern kommunizieren und Hexerei ausüben können. Pater Gabriel, ein indonesischer Priester aus einer Nachbarpfarrei, erläutert mir gegenüber, dass schwarze Magie in der christlichen Kultur nicht verankert sei. Dies habe es früher nicht gegeben. Die Muslime hätten diese Praktiken hierher gebracht. Hexerei werde meistens von Muslimen praktiziert.

Pater Gabriel liegt wohl falsch in seiner Annahme, dass Hexereipraktiken von den Muslimen eingeführt wurden. Nach Angaben meiner Informanten gibt es diese Praktiken seit jeher und wurden auch von Leuten angewandt, die weder muslimisch noch katholisch waren. Der Glaube an schwarze Magie und die Möglichkeit, Geister für individuelle oder kollektive Interessen manipulieren zu können, sind in den Vorstellungen der lokalen religiösen Tradition des *adat* verwurzelt. Die Schuldzuweisung von Pater Gabriel an die Muslime sehe ich als weiteres Beispiel dafür, wie durch die ständige Verdächtigung von Muslimen deren Andersartigkeit oder wohl “der Mythos ihrer Andersartigkeit” aufrechterhalten und verhindert wird, dass sie vollends in die Dorfbevölkerung integriert werden. Die Konstruktion des “Sündenbocks Muslim”, von dem und dessen üblen Handlungen sich manche Katholiken durch solche Äusserungen abgrenzen, ist eine Strategie, die eigene religiöse Identität zu stärken.

Ähnliche Abgrenzungsstrategien, die mit schwarzer Magie und Hexereianklagen in Verbindung stehen, hörte ich auch von eher gebildeten Leuten im Dorf. Diese beschuldigen die *orang kampung* (die Dorfbevölkerung) der Ausübung von Hexerei. Sie meinen damit selbstverständlich nicht alle Leute des Dorfes, sondern jene, die keine oder lediglich eine Elemen-

tarschulbildung absolviert haben. Die *orang kampung* seien gefährlich (*berbahaya*) und hätten das moderne Leben noch nicht begriffen (*belum mengerti kehidupan moderen*). Sie seien neidisch auf den Erfolg und Fortschritt anderer (*orang kampung rasa cemburu terhadap kemajuan dari orang lain*). Anstatt selbst etwas für ihren eigenen Fortschritt zu unternehmen, würden sie andere durch schwarze Magie zu Fall bringen und zu zerstören versuchen. Die gebildeten und erfolgreicherer Leute in Genggo grenzen sich durch Verdächtigungen und Beschuldigungen dieser Art von Leuten ab, die aus ihrer Sicht einfacher, traditioneller und weniger gebildet sind.

Im folgenden Abschnitt schildere ich ein Beispiel, das sich während meines Aufenthaltes im Dorf ereignete. Es geht mir darum, die bereits dargelegten Prozesse der Konstruktion eines "Sündenbocks" nochmals zu konkretisieren.

Am zweiten September bin ich im Haus einer katholischen Djindeng-Familie in Genggo auf Besuch. Ich höre plötzlich ein Jammern, das immer heftiger wird und in ein permanentes Schreien übergeht. Die *ibu* (Mutter) der Familie, die ich besuche, interpretiert meinen fragenden Blick richtig und erklärt mir, dass die zwei Brüder im Nachbarshaus seit gestern Abend krank sind. Seither sind diese zwei Männer am Jammern und Schreien. Sie spricht von einer sehr schmerzhaften Krankheit, die sie *usus pindah* nennt, was soviel heisst wie "verschobener Darm". Weil sie insistiert, dass diese Krankheit nur Männer bekommen können, vermute ich, dass es sich dabei um eine Erkrankung der männlichen Genitalien handelt, lasse aber weitere Spekulationen darüber bleiben. In meinem Erkenntnisinteresse steht nicht die Krankheitsform an sich, als vielmehr die Tatsache der Erkrankung und wie die Menschen damit umgehen. Die *ibu* erläutert weiter, dass die muslimische Nachbarsfamilie – die plötzlich zwei Kranke zu beklagen habe – vermute, jemand habe dies durch Hexerei praktiken ausgelöst. Als ich drei Tage später beim *kios* der Katholikin Maria Namut vorbeigehe, erkundige ich mich über den Gesundheitszustand der muslimischen Brüder. Wie erwartet, wissen alle Anwesenden bestens Bescheid und scheuen sich nicht, mir eine Auskunft zu geben. Maria erzählt mir im Flüsterton, dass die beiden wieder gesund seien. Nur leider habe jetzt ein katholischer Mann dieselbe Krankheit, erwähnt sie kopfschüttelnd. Ich kann mir zuerst nicht ausmalen, was sie mir damit sagen will. Sie führt weiter aus, dass jemand die Familie der beiden gesehen habe, wie sie früh morgens zum Fluss gegangen sei und ein Ritual durchgeführt habe. (Feldnotizen 05.09.04)

Einige Tage danach spreche ich mit Maria in einem Interview erneut über den Krankheitsfall. Ich frage Maria, ob sie mir nochmals schildern könne, was sie damit meinte, dass die muslimische Familie die Krankheit auf einen Katholiken übertragen habe.

Die beiden Muslime, die vor einigen Tagen krank waren, sind wieder genesen. Jemand hat erzählt, dass die Kranken im Fluss ein Bad genommen haben. Sie haben im Fluss gebadet, damit ihre Krankheit verloren ging und zu einer anderen Person gewechselt ist. Ihre Krankheit ist bereits zu einer anderen Person gerannt. (...) Jetzt hat ein Katholik die gleiche Krankheit. (...) Sie sind früh morgens heimlich zum Fluss hinunter gestiegen. Dort haben sie ein *mantra* (Zauberformel) in der Geistersprache, also nicht in indonesischer Sprache, verwendet. Sie haben jenes Gebet verwendet, damit die Krankheit nachher eine andere Person befällt. Wenn wir ihre Krankheit nicht empfangen wollen, müssen wir beten. Wenn wir die Gebete "Vater unser" und "Gegrüsst seist du Maria" sprechen, kann uns nichts geschehen. (Maria Namut, 34 Jahre alt)

Auch die anderen Anwesenden im *kios* betonten einige Tage zuvor, dass Leute mit solchen Kräften wie diese muslimische Familie die Fähigkeit hätten, die Krankheit über das Wasser abzugeben und auf andere zu übertragen. Sie und auch andere in Genggo sind sich sicher, dass die muslimische Familie die Krankheit auf den nun erkrankten katholischen Mann übertragen hat.

9.4.3 Wie kann jemand verhext werden?

The basic ideas involved in all of those contexts are similar. Witchcraft is seen as a power belonging to persons through their bodies or spirits, giving them an ability to fly out of the body or to transform themselves into other creatures and to kill, harm, or inflict sickness on those whom they intend to weaken. Characteristically, the witch is seen as a kind of cannibal, eating the victim's life force as a way of self-augmentation. Sorcerers also are seen as destroying a victim's life-force, not by directly consuming it but by inflicting sickness through magical means. These ideas can be conflated in various means. (Stewart et al. 2004: 6)

Es gibt unendlich viele Möglichkeiten und Varianten, wie Menschen verhext werden können. Vermutlich existieren in Genggo so viele Vorstellungen über die Praxis von Hexerei, wie es Geschichten über solche Vorfälle gibt. Es ist deshalb utopisch, nach einer Einheit und Eindeutigkeit dieser Praktiken zu suchen. Mein Anspruch besteht aber darin, einige typische Merkmale der Praxis von schwarzer Magie, mit denen ich im Dorf konfrontiert wurde, herauszuarbeiten.

Some Manggaraians may enter into relationships with the “wild” untamed spirits of the forest, sometimes even being said to “marry” them. These individuals, through this relationship, become great sorcerers, having access to the supernatural knowledge of their “mates”. (Erb 1999: 35; Hervorh. i. Orig.)

Ähnlich wie Erb dies für die Zentralmanggarai postuliert, glauben die Menschen in Genggo, dass Hexer mit magischen Kräften oder mit Hilfe von spirituellen Wesen arbeiten.⁹² Einerseits existiert die Vorstellung, dass diese Leute die Fähigkeit besitzen, sich in Luft aufzulösen oder

⁹² In Genggo glauben die Leute an verschiedene übermenschliche Wesen, wobei die Unterscheidung fließend und alles andere als eindeutig ist. Ich versuche trotzdem eine grobe Klassifikation zu erstellen: Es gibt erstens die Vorstellung einer Art “Naturgeister” oder supranaturaler Wesen, die an Naturplätzen wie grossen Bäumen, im Wald, bei Flüssen, Sümpfen, Wasserquellen oder auf Bergen und Hügeln wohnen und diese bewachen oder beschützen. Diese Geistwesen werden meist mit den Begriffen *djin* oder *setan* bezeichnet. Sie zeigen sich den Menschen in vielfältiger Gestalt und können ihnen sowohl friedlich als auch boshaft gesinnt sein. Zweitens leben die Verstorbenen nach ihrem Tod ebenfalls in der Welt der Geister. Sie sind selbst spirituelle Wesen geworden. Die Ahnen (*roh leluhur*) können den Menschen sowohl Glück und Wohlergehen als auch Unglück und Leid bescheren. Drittens fasst der Begriff *tobo*, der von meinen Informanten als “böser Geist” (*roh jahat*) übersetzt wird, alle spirituellen Wesen, Naturgeister, tote Seelen, Dämonen und Teufel usw. zusammen, die den Menschen Schaden zufügen können und böse Absichten gegen sie hegen. Die Leute fürchten sich ganz besonders stark vor allen Geistern, die *tobo*, “böse Geister” geworden sind. Sie erzählen sich, dass Hexer mit den *tobo* in Kontakt treten können und diese dazu missbrauchen, um anderen Schaden zuzufügen, sie vor allem krank zu machen.

sich in alle erdenklichen Tiere, Pflanzen und Menschen zu verwandeln, um in getarnter Erscheinung anderen zu schaden. Dies kann beispielsweise in Form von Berührungen und bösem Blick geschehen. Andere glauben wiederum, dass sie sich nicht in Pflanzen, Tiere, Menschen usw. verwandeln, sondern in diese hineinschlüpfen würden. Andererseits können sie die Menschen über Speisen und Getränke verhexen und vergiften. Dies hat zur Folge, dass die „Verhexten“ krank und schwach werden. Die Hexer können auch in die Träume von anderen Menschen eindringen und diese manipulieren.

Meine Informanten erzählen, dass Menschen am leichtesten durch Speisen und Getränke verhext werden können. Die Person, welche jemanden zu verhexen beabsichtigt, vermischt die Nahrungsmittel oder Getränke mit gefährlichen, krankmachenden oder gar tödlichen Substanzen wie z.B. geheimen Pflanzenmischungen. Es herrscht auch die Vorstellung, dass gewöhnliche Nahrungsmittel durch Zaubersprüche (*mantra*) bekräftigt und manipuliert werden können. Auffallend dabei ist, dass rohe und unvermischte Nahrungsmittel als ungefährlich oder weniger gefährlich gelten als solche, die gekocht und mit anderen Substanzen – vor allem Salz oder Zucker – vermischt werden. Dies gilt auch für Getränke. So ist z.B. das Trinken von Kaffee oder Tee, welcher nicht mit Zucker vermischt oder gerührt (*putar*) wurde, weniger gefährlich als das Trinken desselben mit Zucker. Der Konsum von Gemüse, welches mit Salz gekocht wurde, ist gefährlicher als der Konsum von Reis, der meist ohne Salz gekocht wird. Wasser gilt als ungefährlich. Einige Leute erzählen mir, dass ich Wasser verlangen solle, wenn ich in einem Haus auf Besuch sei und aus Anstand etwas annehmen müsse, den Gastgebern aber nicht trauen würde.

Wasser ist aus Sicht der Menschen in Genggo eine reine und neutrale Substanz. „Gemischtes“ und „Gerührtes“ wird nicht mehr mit Reinheit assoziiert. Diese Nahrungsmittel sind potentiell gefährlich, weil sie durch Menschen manipuliert werden können. Ich habe häufig gehört, dass Salz als kräftigend bezeichnet wird. Bei einigen Katholiken habe ich beobachtet, dass der Priester ihre Häuser mit einer Prise Salz segnet. Das Salz bewirke, dass böse Geister und Kräfte nicht ins Haus eindringen könnten, erklärt mir Pater Gabriel, während er unser Haus mit einer Prise Salz besprengt.

Geistige Wesen und Hexer tauchen vor allem in der Nacht auf. Viele Menschen fürchten sich deshalb vor der Dunkelheit und laufen abends niemals alleine herum. Nachts schützen sie sich mit Öllampen vor den Gefahren, die in der Dunkelheit lauern.

Die Leute in Genggo glauben, dass Personen, welche Hexerei praktizieren eine „Geheimsprach“ (*bahasa rahasia*) oder „die Sprache der Geister“ (*bahasa roh*) sprechen, mit deren Hilfe sie mit den Geistern kommunizieren können. Viele Katholiken vermuten, dass vor allem muslimische Hexer eine Geheimsprache sprechen und die Fähigkeit haben, mit Zaubersprüchen (*lewat mantra*) zu manipulieren. Das Arabische – die muslimische Ritual- und Religionssprache – befremdet die Katholiken und scheint ihnen Angst zu machen. Ich vermutete, dass dies auch ein Grund dafür ist, weshalb sie oftmals die „Quelle des Bösen“ (*sumber jahat*) auf muslimischer Seite suchen und diese der Hexerei verdächtigen.

9.4.4 Kurative Massnahmen gegen Hexerei

Es gibt hier verschiedene Krankheiten. Es gibt normale und merkwürdige (*aneh*) Krankheiten. Die merkwürdigen Krankheiten bekommen die Menschen nicht vom Herrgott. Jene Krankheiten werden von Menschen, von bösen Geistern (*tobo*) verursacht. Die charismatischen Gebetsgruppen können die bösen Geister vertreiben, sodass die Menschen wieder gesund werden. Die bösen Geister (*tobo*) wohnen eigentlich deshalb im Körper des Kranken, weil jemand dies verursacht hat/sie geschickt hat. (Yuliana Emi, 52 Jahre alt)

Die zitierte Immigrantin Yuliana Emi erzählt mir, dass es “normale” (*biasa*) und “merkwürdige” (*aneh*) Krankheiten gibt. Während die “normalen” Krankheiten von Gott gesandt sind und durch den Arzt geheilt werden können, wird bei den “merkwürdigen” Krankheiten stets eine Verbindung zur Praxis von schwarzer Magie und Hexerei hergestellt. Bei den Katholiken in Genggo werden die “verhexten” Personen mit Hilfe von katholischen Gebeten geheilt. Den beiden charismatischen Gebetsgruppen kommt dabei eine Schlüsselrolle zu. Sie arbeiten aber unterschiedlich. Während die eine Gruppe versucht, der erkrankten Person nur durch katholische Gebete zu helfen, arbeitet die zweite mit Hilfe eines bestimmten Öles und sogenannten *wawancara* (Interviews).⁹³ Eine bestimmte Person der Gruppe besitzt – bestärkt durch ihren tiefen Glauben an Jesus – die “Gnade” (*karunia*) mit der Geisterwelt zu kommunizieren. Sie hat die Rolle eines Mediums und macht in gewisser Weise ein “Interview” (*wawancara*) mit dem Geist, der die Krankheit verursacht hat.

Wenn es sich um eine merkwürdige Krankheit handelt, helfe ich stets mit Gebeten. Es gibt keinen anderen Weg. Das einzige, was hilft, sind Gebete und Interviews. (Martinus Satu, 52 Jahre alt)

Die Aussage stammt vom 52-jährigen Katholiken Martinus Satu, der in Genggo als Spezialist für die Heilung “merkwürdiger” Krankheiten gilt. Martinus Satu ist der Chef der charismatischen Gebetsgruppe, die mit “Interviews” arbeitet. Er leitet die Heilungszeremonie, ist aber selbst kein Medium, weil er keine *karunia* (Gnade) besitzt. Die Person, welche als Medium funktioniert, vermag mit der geistigen Welt Kontakt aufzunehmen und findet auf diese Weise die “Quelle des Unheils” heraus. In der charismatischen Gebetsgruppe in Genggo kommt diese Rolle einer Frau zu. Bevor die Heilungszeremonie beginnt, bringt sie sich mit Hilfe von katholischen Gebeten und Gesängen in einen tranceähnlichen Zustand. Sobald sie mit der spirituellen Welt Kontakt aufgenommen hat, beginnt Martinus auf sie einzureden und fragt: „Wer bist du (*siapa kau*)?“ „Wer hat dich geschickt (*siapa mengirimkan kau*)?“ Falls die Krankheit durch Hexerei hervorgerufen wurde, spricht der böse Geist (*tobo*) durch das Medium oder die “verhexte” Person und beantwortet seine Fragen. Auf diese Art und Weise finden sie heraus, wer weshalb die Hexerei verursacht hat, sodass der Geist vertrieben werden kann.

⁹³ Als Ethnologin habe ich auch Interviews (*wawancara*) durchgeführt. Obwohl in Genggo dasselbe Wort sowohl für die Kommunikation mit Geistern als auch für eine meiner Arbeitsmethoden verwendet wurde, kam es dabei erstaunlicherweise niemals zu einem Missverständnis, d.h. niemand kam auf die Idee, einen Zusammenhang oder eine Parallele zwischen meinen *wawancara* und denjenigen der charismatischen Katholiken herzustellen.

Falls keine Stimme aus dem Medium spricht, glauben die Leute, dass die Krankheit eine natürliche Ursache hat. Der Kranke wird anschliessend mit einem speziellen Öl eingerieben, währenddessen die Anwesenden katholische Gebete sprechen.

Ich habe selbst an keiner Heilungszeremonie teilgenommen und meist erst im Nachhinein erfahren, dass eine durchgeführt wurde. Die Zeremonien sind nicht öffentlich und finden offenbar abends und heimlich in den Häusern der Kranken statt. Die Informationen zu diesem Thema stammen aus zahlreichen informellen Gesprächen und einigen Interviews mit Betroffenen und Akteuren der charismatischen Gruppe sowie mit Martinus Satu, dem Leiter der Gruppe.

Als Martinus Satu eines Morgens zu einem spontanen Besuch unser Haus betritt, nutze ich die Gelegenheit, ihn über das spezielle Öl zu befragen, welches bei der Krankenheilung eingesetzt wird. Er will nicht, dass wir das Gespräch aufzeichnen. Ich erlebe Martinus normalerweise als einen sehr offenen und furchtlosen Menschen. Deshalb ist es umso erstaunlicher, dass er erst zu sprechen beginnt, nachdem ich alle Fenster und Türen unseres Hauses geschlossen und ihm versichert habe, dass uns sicherlich niemand hören kann. Es ist mir bis dahin vermehrt aufgefallen, dass sowohl Katholiken wie auch Muslime sehr geheimnisvoll über dieses Öl sprechen, das als *minyak arsen* (Arsenöl) bezeichnet wird. Vorsichtig und flüsternd erzählt mir Martinus, dass er das Rezept von einem katholischen Priester aus der Hafenstadt Labuhan Bajo bekommen hat. Martinus stellt das Öl selbst her. Die Zutaten sind ein Geheimnis. Nach etwa einer Stunde verrät er mir das geheime Rezept. Er erzählt, dass sich das Öl aus den vier Bestandteilen Palmöl, Kokosnuss-, Schweine- und Hundefett zusammensetzt. Man müsse sich selbst und alle Dinge damit bekreuzigen, die man vor schwarzer Magie schützen wolle. Die beiden letzten Bestandteile des Öles würden Muslimen Angst machen, weil sie in ihren Augen unrein sind. Dieses Mittel halte Muslime davon ab, Hexerei zu betreiben. Auf meine Frage, weshalb er glaubt, dass hauptsächlich Muslime Hexerei betreiben, schwächt er ab, dass es auch katholische Hexer gebe und das Öl sowohl vor katholischem als auch vor muslimischem Zauber schütze.

Aus der Sicht von Martinus sowie vieler Katholiken in Genggo ist es eine Tatsache, dass die Muslime sehr viel häufiger mit magischen Praktiken arbeiten, weshalb der Inhalt des Öles mit diesen – für Muslimen verbotenen (*haram*) – Substanzen angereichert ist.

Die meisten Katholiken in Genggo rufen bei Krankheitsfällen, welche im Verdacht stehen, einen Zusammenhang mit Hexerei zu haben, die charismatische Gebetsgruppe von Martinus Satu zu Hilfe. Es gibt aber auch Leute, die der Gruppe kritisch gegenüberstehen. Eine junge katholische Frau aus dem Djindeng-Clan erwähnt mir gegenüber, dass sie mit der Praxis der charismatischen Gebetsgruppe nicht einverstanden sei, weil sie einen Namen nennen und jemanden der Hexerei beschuldigen würden. Dies ist ihrer Meinung nach gefährlich. Schliesslich könnten sie nicht beweisen, welche Leute wirklich dahinter stecken. Das führe zu Misstrauen und Feindschaften unter der Dorfbevölkerung, weil Leute verdächtigt und beschuldigt würden.

Die Ausführungen dieses Kapitels haben gezeigt, dass in der Zentralmanggarai, aber auch unter der Dorfbevölkerung in Genggo, ein Konfliktpotential zwischen Muslimen und Katholiken latent vorhanden ist. Ich möchte betonen, dass im Vergleich zur Zentralmanggarai, wo die Muslime meist Einwanderer sind und keine verwandtschaftlichen Bindungen zur ansässigen Bevölkerung haben, die Muslime in Genggo – sowie auch in anderen Teilen der westlichen Manggarai – zur lokalen Bevölkerung gehören. Als Einheimische (*orang asli*) folgen sie demselben *adat* wie die Katholiken. Sie sind eingebunden in lokale Clan- und Verwandtschaftsstrukturen, die ihnen den Zugang zu Land sichern. Im *kampung* Genggo gehört die Mehrheit der Muslime gar zum Djindeng-Clan, „den Herren des Landes“, die gegenüber katholischen Zugezogenen den Anspruch erheben, „einheimischer“ (*asli*) zu sein. Während ich die Skepsis und Ablehnung der katholischen Bevölkerung gegenüber den muslimischen Einwanderern in der Zentralmanggarai in erster Linie als Skepsis und Ablehnung gegenüber etwas Abstraktem, etwas Fremden und Unbekanntem interpretiere, sehe ich in Genggo auch andere Gründe für das Auftauchen von Exklusionsmechanismen, die auf religiöser Differenz basieren. Obwohl sich die Angst vor dem Fremden auch dort als dominantes Interpretationsmuster jeglicher Ablehnung herausstellt, wird ersichtlich, dass soziale Konflikte im Dorfkontext viel persönlicher sind und oftmals im Zusammenhang mit individuellen Feindschaften, Fehden und Neid entstehen.

Die Darstellungen zum Thema schwarze Magie und Hexerei beweisen jedoch auch, dass Religion in Genggo als Abgrenzungskategorie auftritt. Interessant ist, dass religiöse Symbole wie z.B. Kreuze, Gebete etc. in der Magie Verwendung finden. Substanzen, z.B. Schweine- und Hundefett, welche für die eine religiöse Gruppe „verboten“ (*haram*) und abschreckend sind, dienen der anderen zum Schutz des Eigenen. Die andere Religion wird mittels solcher Praktiken zu einer Kategorie des Fremden, des potentiell Bedrohlichen und zum Anlass für Grenzziehungen. Die geschaffenen Grenzen sind aber laut Simmel (1992: 697) sozial sinnvoll, weil sie einer Reduzierung von Fremdheit dienen, die dadurch gebannt werden kann.

10 **Fazit: Ein roter und andere Fäden**

Wenn Kultur, wie Geertz (1987: 9) berühmte Definition besagt, „ein Netz von Bedeutungen“ darstellt, ist es die Aufgabe der Ethnologie, die einzelnen Fäden dieses Netzes zu entspinnen, entschlüsseln und analysieren, um sie anschliessend wieder zusammenzufügen. An dieser Stelle sollen deshalb einzelne Fäden meiner Interpretationen nochmals aufgegriffen und miteinander verwoben werden, sodass schlussendlich ein roter Faden ersichtlich wird.

Den Ausgangspunkt meines Forschungsinteresses bildeten die Fragen, wie soziale Grenzziehungen zwischen Muslimen und Katholiken im *kampung* Genggo verlaufen, wie Konflikte entstehen und welche sozialen Gruppen und Personen daran beteiligt sind. Warum eskalieren

soziale Konflikte nicht? Welche Faktoren bewirken eine Deeskalation? Die Antworten sind vielschichtig und auf unterschiedlichen Ebenen anzusiedeln. Ich werde die Hauptargumentationslinien nochmals kurz darstellen. Zudem sollen meine Aussagen mit Transformationen verbunden werden, die sich im Zuge der Nachfolgepolitik Suhartos vollzogen haben.

Zugehörigkeiten und Grenzen sind keine statischen Entitäten, sondern flexible und situative Konstruktionen. Am Beispiel des *kampung* Genggo wird die Kleinräumigkeit von Inklusions- und Exklusionsprozessen besonders gut ersichtlich. Im Dorf stehen sich Landbesitzer (*Djindeng*) und Zugezogene (*pendatang*) in ökonomischer Konkurrenz gegenüber. Letztere waren aufgrund ihres beschränkten Zugangs zu Land dazu gezwungen, nach anderen ökonomischen Nischen zu suchen. Mittlerweile bilden die Zugezogenen nicht nur die Mehrheit im Dorf, sondern sie sind auch ökonomisch besser gestellt. Der Wettstreit um knappe Ressourcen und ökonomischen Fortschritt führt zwischen einheimischen und zugezogenen Clans vermehrt zu sozialen Spannungen. Anders als beispielsweise auf den Molukken korrespondieren die Kategorien "Einheimische" und "Siedler" jedoch nicht mit den Kategorien "Christen" und "Muslime". Angehörige beider Religionen sind Mitglieder sowohl des *Djindeng*- als auch der zugezogenen Clans, sodass Landkonflikte nicht über die Kategorie Religion ausgetragen werden. Zudem sind *Djindeng* und *pendatang* durch Heiratsallianzen eng miteinander verbunden. Weil Zugehörigkeiten und Grenzen im Dorf "zusammengesetzt" sind und sich überschneiden, gehören Personen gleichzeitig zu unterschiedlichen, sich konkurrierenden Gruppen (Siebers 1997: 57-61). Die heterogene Zusammensetzung des Dorfes ist einerseits konfliktfördernd, andererseits werden gerade dadurch Eskalationen verhindert, weil dieselben Leute, die in einem Kontext Verwandte und Freunde sind, sich in einem anderen als Konkurrenten gegenüberstehen. Diese "conflicting loyalties" ermöglichen soziale Kohäsion (Gluckman 1973: 1-26).

Religionspolitische Veränderungen beeinflussen jedoch heutzutage die Heiratspraxis, insbesondere die Wahl des Ehepartners. So führt das Verbot der Kreuzkusinenheirat (*perkawinan tungku*) und der Mischehe (*kawin campur*) durch die christlichen bzw. muslimischen Instanzen dazu, dass sich die Auswahlkriterien zunehmend vom Merkmal der Verwandtschaft auf die Religionszugehörigkeit verlagern. Wenn keine interreligiösen Ehen mehr geschlossen werden, werden Muslime und Christen nicht länger durch Heiratsallianzen in verpflichtenden Verwandtschaftsbeziehungen stehen. Dadurch wird der soziale Zusammenhalt gefährdet und eine zunehmende Segregation der unterschiedlichen Religionsgemeinschaften gefördert.

Die Frage, ob eher verwandtschaftliche oder religiöse Interessen im Vordergrund stehen, stellt sich für die Menschen in Genggo auch im Alltag, z.B. bei Festen, wenn etwa aus Rücksicht auf muslimische Verwandte spezielle Schlacht- und Speisevorschriften beachtet werden müssen. Diese Problematik führt bei Festen häufig zu sozialen Spannungen und segregiert Familien- und Clanmitglieder unterschiedlicher Religionszugehörigkeit.

Die fortschreitende Islamisierung der indonesischen Gesellschaft, die seit den 80er Jahren zu

beobachten ist, manifestiert sich auch auf Dorfebene.⁹⁴ Die Ideen von islamischen Gruppierungen wie der *Muhammadiyah*, die durch ihr kulturelles und soziales Engagement, z.B. durch den Aufbau von Schulen, einem modernistischen, aber radikalen Islam Vorschub leisten, verbreiten sich auch unter den Muslimen in Genggo. Religiöse Glaubensinhalte gewinnen an Bedeutung, islamische Kleider- und Speisevorschriften werden stärker beachtet, muslimische Organisationen und Schulen gegründet, d.h. einer religiösen Identität wird zunehmend Ausdruck verliehen. Diese Entwicklung verunsichert Andersgläubige. Durch die Islamisierungstendenzen wächst unter den Katholiken in Genggo Misstrauen und Angst gegenüber der muslimischen Bevölkerung. Diese Angst generiert stereotype Deutungsmuster über die Mitglieder der anderen Religionsgemeinschaft. Gerüchte, Verdächtigungen und Verschwörungstheorien treten insbesondere in Krisensituationen auf, wenn unvorhersehbare Ereignisse und Veränderungen die alltägliche Existenz bedrohen und nach einer sinnvollen Erklärung verlangen. In der Zentralmanggarai mündete dieser phantastische Diskurs über den "Anderen" in mörderische "Gewaltakte" gegen muslimische Händler. In Genggo grenzen sich viele Katholiken "vom Anderen" ab, indem sie "das Bild der bösen Muslime" konstruieren, vor deren magischer Potenz sie sich fürchten. In Anlehnung an Taussig (1984: 494) schreibt Geiger (1999: 55) zum Thema der Grenzziehung:

Die "Grenze" kennzeichnet sich durch einen alle ethnischen Gruppen einbeziehenden "Handel mit ängstigenden Mythologien und fiktionalen Realitäten", der jeden Versuch, ethnographische und historische "Tatsachen" isolieren zu wollen, in einem "epistemischen und ontologischen Nebel" enden und scheitern lässt. (Geiger 1999: 55; Hervorh. i. Orig.)

In Genggo ist die Tendenz einer zunehmenden Betonung der religiösen Identität aber nicht nur seitens der *Muhammadiyah*-Anhänger oder anderer Muslime vorhanden. Mitglieder beider Religionsgemeinschaften streben eine Loslösung von der traditionellen religiösen Weltansicht an, weil diese „nur Kultur oder Gewohnheit und nicht Religion ist“ (Yustinus Peta, 46 Jahre alt).

Das staatliche Religionsmanagement, aber auch andere sozio-kulturelle und sozio-ökonomische Veränderungen sind in Genggo gekoppelt mit einer verstärkten Orientierung an den Schriftreligionen. Daraus resultiert, dass sich ein weiteres verbindendes Element zwischen den religiösen Gruppen – das *adat* – aufzulösen droht. Die zunehmende Bedeutung religiöser Werte wird von beiden Religionsgemeinschaften nicht etwa, wie Galizia (1995: 385-386) für die Rejang (südwestliches Sumatra) betont, „als Erweiterung oder Ergänzung des *adat*,“ sondern als eine Opposition zu diesem wahrgenommen.

Katalysatoren für soziale Spannungen und Konflikte sind in Genggo schwarze Magie und Hexereianschuldigungen. Meiner Ansicht nach bestätigt sich das oft propagierte Verschwinden dieser Praktiken und Vorstellungen in der Moderne nicht. Im Gegenteil, Modernisierungsprozesse können diese Praktiken verstärken. Indem sie einen Wandel mit sich bringen,

⁹⁴ Während Suharto politische Forderungen der Muslime zu unterdrücken versuchte, förderte er seit den 80er Jahren den kulturellen Islam (Schröter 2003: 26-46).

bergen sie das Potential für Verunsicherungen und Krisen. Zudem vergrößern Modernisierungsprozesse die Kluft der ökonomischen Besitzverhältnisse zwischen den Menschen im Dorf und bilden einen idealen Nährboden für Neid und Missgunst – den primären Ursachen für Hexereianschuldigungen. Die Motive für das Auftreten von Neid und Missgunst sind modern: Etwa weil „jene Familie“ einen Fernseher oder ein Sofa besitzt, ihren Kindern eine gute Schulbildung finanzieren kann oder ein hohes soziales Prestige genießt. Die enorme Fortschrittsgläubigkeit der Menschen wird auch auf die Religion projiziert. Eine religiöse Lebensweise wird mit „Disziplin“ und „Fortschritt“ assoziiert, ein Leben nach dem *adat* mit „Rückständigkeit“. In Genggo werden durch die Verwendung religiöser Symbole, sei es in der Magie (z.B. durch die Verwendung von „verbotenen“ (*haram*) Substanzen), in der Schule (z.B. durch das Tragen spezieller Kleidung), im Alltag (z.B. durch den Konsum bestimmter Tiere), religiöse Identitäten betont bzw. soziale Grenzen geschaffen.

Seit dem Sturz Suhartos im Jahre 1998 ist Indonesien von politischer Instabilität und ökonomischen Krisen gezeichnet, im Zuge derer „ethnische“ oder „religiöse“ Identifikation oder eben soziale Schliessung vermehrt auftreten. An vielen Orten des Archipels führte die Instrumentalisierung dieser Kategorien für spezifische Interessen zu Zerstörung und Krieg. Die Verwendung einer „ethnisch“ und „religiös“ motivierten Rhetorik dient nicht nur nationalen und lokalen Eliten sowie strategischen Gruppierungen, „um Gefolgschaft in nicht primär religiös begründeten Konflikten zu mobilisieren.“ (Schröter 2003: 33). Das Beispiel Genggo und die Vorfälle in der Zentralmanggarai zeigen deutlich, dass auch im Lokal- und Dorfkontext „Mythen“ über Andersgläubige zur Erklärung von Krisen und Unglück sowie der Suche von Schuldigen dienen. Die sinnstiftende Funktion von „kollektiven Mythen“ formuliert Schröter wie folgt:

Steigende Reispreise, Zukunftsangst und persönliche Ohnmacht angesichts globaler und nationaler Prozesse verlangen nach einer Erklärung. (...) Auch für die kleinen Akteure hat die Interpretation ihres Unglücks in ethnischen oder religiösen Kategorien einen Sinn. Sie nimmt Gefühle der Ohnmacht angesichts der undurchsichtigen Prozesse der ökonomischen Krise und gibt den einzelnen ihre Handlungsfähigkeit zurück. Wenn man das Nachbardorf anzündet oder einen Unbekannten ermordet, weil er eine andere Religionszugehörigkeit besitzt, löst man zwar keine Aufwertung der Rupiah aus, befreit sich aber für einen Moment subjektiv aus der strukturellen Hilflosigkeit und wird Teil einer sich in dieser Aktion konstituierenden neuen Gruppe, die eine Antwort auf drängende Fragen der globalen Krise gefunden zu haben glaubt. In diesem Sinne ist die religiöse und ethnische Selbstverortung kein Rückfall in vormoderne Zeiten, sondern eine wirkungsmächtige Modernisierungsstrategie. (Schröter 2001: 59)

In Genggo, wo Mitglieder unterschiedlicher Religionszugehörigkeit miteinander verwandt sind, untereinander heiraten und dieselbe Lokalkultur teilen, ist es meines Erachtens nicht möglich, dass soziale Konflikte unter den Religionsgemeinschaften ernsthaft entflammen und eskalieren. Wenn Muslime und Katholiken jedoch vermehrt gegenseitige Unterschiede als Gemeinsamkeiten betonen und die Gesellschaft sich verstärkt intern spaltet – Tendenzen, die

ich in Ansätzen zu erkennen glaube – können auch dort religiöse Kategorien instrumentalisiert werden, mit der Gefahr, dass sich bestehende kognitive Grenzen materialisieren und die “Macht des Mythos” Überhand gewinnt.

Glossar

In das Glossar sind nur die im Text mehrfach vorkommenden einheimischen Begriffe und Bezeichnungen aufgenommen worden. Die folgenden Abkürzungen verweisen auf die Sprachzugehörigkeit der aufgelisteten Wörter.

Ar	Arabisches Lehnwort; ins Standardindonesisch aufgenommen
BI	Indonesisch (Bahasa Indonesia)
K	Kempo-Dialekt (Westmanggarai)
M	Manggarai
<i>Ata long</i> (M/K)	Anderer Mensch, Fremder, Geist
<i>Adat</i> (BI/Ar)	Überlieferte "Sitten", Gewohnheitsrecht, traditionelles Recht, Weltanschauung, Verhaltensregeln im Alltag, religiös-kosmologische Vorstellungen und Praktiken
<i>Agama</i> (BI)	Religion; im Sinne der indonesischen Staatverfassung zur Bezeichnung der monotheistischen Universalreligionen
<i>Anak rona</i> (M); <i>iné amé</i> (K)	Frauen-gebende Gruppe
<i>Anak wina</i> (M); <i>woé</i> (K)	Frauen-nehmende Gruppe
<i>Bapak</i> (BI)	Vater; höfliche Anrede für ältere Männer
<i>Batu</i> (BI); <i>panga</i> (M/K)	"Lineage", Subclan; gelegentlich auch in der Bedeutung von Clan verwendet
<i>Béo</i> (M/K)	Ursprungsdorf, rituell eigenständiges Dorf
<i>Dalu</i> (M/K)	Alte Verwaltungseinheit zur Besteuerung einer Region, eingeführt durch den Sultan von Bima (Sumbawa); Vorsteher dieser Verwaltungseinheit
<i>Desa</i> (BI)	Gemeinde, Dorf, staatliche Verwaltungseinheit
<i>Djin</i> (M/K); <i>jin</i> (BI/Ar)	Geistwesen, supranaturales Wesen
<i>Dusun</i> (BI)	Staatliche Verwaltungseinheit, Unterebene der <i>desa</i>
<i>Golo</i> (M/K)	Hügel, Berg, oft Teil eines Dorfnamens, rituell abhängiges Dorf
<i>Hadat</i> (M/K)	Wort in der Manggarai-Sprache für <i>adat</i>
<i>Halal</i> (BI/Ar)	Rein, erlaubt im religiösen Sinne
<i>Haram</i> (BI/Ar)	Unrein, verboten im religiösen Sinne
<i>Ibu</i> (BI)	Mutter, höfliche Anrede für ältere Frauen

<i>Ilmu gaib</i> (BI)	Magie
<i>Ilmu hitam</i> (BI)	Schwarze Magie
<i>Ilmu sibir</i> (BI)	Hexerei
<i>Kabupaten</i> (BI)	Staatliche Verwaltungseinheit, Distrikt
<i>Kampung</i> (BI)	Dorf; Dorfteil; Stadtviertel
<i>Kecamatan</i> (BI)	Staatliche Verwaltungseinheit, Subdistrikt
<i>Kepala</i> (BI)	Oberhaupt, Vorsteher, Haupt, Kopf
<i>Kepala desa</i> (BI)	Dorfbürgermeister; Dorfvorsteher
<i>Kepala keluarga</i> (BI)	Familienvorsteher
<i>Kios</i> (BI)	Kiosk, kleine Läden im Dorf
<i>Leluhur</i> (BI)	Ahnen
<i>Lingko</i> (M/K)	Spinnennetzförmige Feldstruktur
<i>Lodok</i> (M/K)	Zentrum, Mittelpunkt eines <i>lingko</i>
<i>Mbaru gendang</i> (M/K)	Trommelhaus; <i>adat</i> -Haus
<i>Muhammadiyah</i> (BI)	Progressive, reformistische islamische Bewegung. Durch Engagement im Bildungs-, Gesundheits- und Sozialwesen soll ein weltoffener und radikaler Islam propagiert werden.
<i>Musyawah</i> (BI/Ar)	Konferenz, Sitzung, Treffen, Diskussion
<i>Musyawah Umat Islam; MUI</i> (BI/Ar)	Konferenz der islamischen Gemeinde
<i>Nenek moyang</i> (BI)	Ahnen
<i>NU/Nahdlatul Ulama</i> (BI)	Traditionalistische islamische Bewegung
<i>Orang asli</i> (BI)	Einheimische
<i>Orang kafir</i> (BI)	Heiden, Ungläubige
<i>Pancasila</i> (BI)	Bezeichnung für die fünf Säulen der indonesischen Staatsideologie
<i>Pendatang</i> (BI)	Zugezogene, Immigranten
<i>Pergaulan</i> (BI)	Geselligkeit, das Eingehen und Pflegen von sozialen Beziehungen
<i>Rumah adat</i> (BI)	Trommelhaus; <i>adat</i> -Haus
<i>SD/Sekolah Dasar</i> (BI)	Elementarschule
<i>SMA/Sekolah Menengah Atas</i> (BI)	Höhere Mittelschule
<i>SMP/Sekolah Menengah Pertama</i> (BI)	Sekundarschule
<i>Suku</i> (BI); <i>wa'u</i> (M/K)	Bezeichnung für einen patrilinearen Clan
<i>Tobo</i> (M/K); <i>setan</i> (BI)	“Böser Geist”, Teufel
<i>Tua golo</i> (M/K)	Ritueller Dorfvorsteher, <i>adat</i> -Führer
<i>Tua batu</i> (M/K); <i>tua suku</i> (BI)	Clanvorsteher

<i>Tuan tanah</i> (BI)	“Herren des Landes”, Landbesitzer; dominanter Clan, der die Rechte und den Zugang über das Land kontrolliert
<i>Tungku</i> (M/K)	Heiratspraxis innerhalb der Verwandtschaft, Form der Kreuzkusinenheirat
<i>Umat</i> (BI/Ar)	Gläubige, Gemeinde
<i>Waé</i> (M/K)	Wasser, Wasserquelle, Fluss
<i>Wilayah</i> (BI)	Region, Gegend, Distrikt
<i>Wilayah Kempo</i> (BI)	Bezeichnung für die Kempo-Region, alte Verwaltungseinheit (<i>dalu</i>), eingeführt durch den Sultan von Bima (Sumbawa)
<i>Warung</i> (BI)	Essstand, kleines Restaurant

Literaturverzeichnis

- Acciaoli, Greg 2001: Grounds of Conflict, Idioms of Harmony: Custom, Religion and Nationalism in Violence Avoidance at the Lindu Plain, Central Sulawesi. *Indonesia* 72: 81-108.
- Allerton, Catherine 2003: Authentic Housing, Authentic Culture? Transforming a Village into a "Tourist Site" in Manggarai, Eastern Indonesia. *Indonesia and the Malay World* 31 (89): 119-127.
- Aragon, Lorriane V. 2001: Communal Violence in Poso, Central Sulawesi: Where People eat Fish and Fish eat People. *Indonesia* 72: 46-79.
- Atkinson Monning, Jane 1983: Religions in Dialogue: The Construction of an Indonesian Minority Religion. *American Ethnologist* 10 (4): 684-696.
- Barth, Frederik 1969: Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Difference. Boston: Little, Brown & Co.
- Beer, Bettina 1999: Klatsch. In: Hirschberg, Walter (Hg.): Wörterbuch der Völkerkunde. Berlin: Reimer. 207-208.
- Bowen, John R. 1993: Muslims through Discourse. Religion and Ritual in Gayo Society. New Jersey: Princeton University Press.
- Cohen, Abner 1974: The Lesson of Ethnicity. In: Cohen, Abner (ed.): Urban Ethnicity. London: Tavistock. 9-19.
- Cortazzi, Martin 2001: Narrative Analysis in Ethnography. In: Atkinson, Paul, Amanda Coffey, Sara Delamont, John Lofland and Lyn Lofland (eds.): Handbook of Ethnography. London: Sage. 384-394.
- Dahm, Bernard und Roderich Ptak (Hg.) 1997: Südostasien-Handbuch. Geschichte, Gesellschaft, Politik, Wirtschaft, Kultur. München: Becks.
- De Jong, Josselin P.E. 1980: Minangkabau and Negeri Sembilan: Socio-Political Structure in Indonesia. Gravenhage: Martinus Nijhoff.
- Dietrich, Stefan 1989: Kolonialismus und Mission auf Flores (ca. 1900-1942). Höhenschäftlern: Klaus Renner.
- Dittmar, Norbert 2004: Transkription. Ein Leitfaden mit Aufgaben für Studenten, Forscher und Laien. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.
- Douglas, Mary 1985 (1966): Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zu Vorstellungen von Reinheit und Tabu. Berlin: Reimer.
- Douglas, Mary 1993 (1970): Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Echols, John M. and Hassan Shadily (eds.) 1989: Kamus Indonesia-Inggris. An Indonesian-

English Dictionary. Jakarta: Gramedia.

- Emerson, Robert E., Rachel I. Fretz and Linda L. Shaw 2001: Participant Observation and Fieldnotes. In: Atkinson, Paul, Amanda Coffey, Sara Delamont, John Lofland and Lyn Lofland (eds.): *Handbook of Ethnography*. London: Sage. 353-368.
- Erb, Maribeth 1987: *When Rocks were Young and Earth was Soft: Ritual and Mythology in Northwestern Manggarai*. New York: State University.
- Erb, Maribeth 1991: Stealing Women and Living in Sin. Adaption and Conflict in Morals and Customary Law in Rembong, Northeastern Manggarai. *Anthropos* 86: 59-73.
- Erb, Maribeth 1993: Becoming Complete among the Rembong: This Life and the Next. *Southeast Asian Journal of Social Science* 21 (2): 1-36.
- Erb, Maribeth 1994: Cuddling the Rice: Myth and Ritual in the Agricultural Year of the Rembong of Northern Manggarai, Indonesia. *Southeast Asian Journal of Social Science* 10 (1): 151-184.
- Erb, Maribeth 1996: Talking and Eating: Sacrificial Ritual among the Rembong. In: Howell, Signe (ed.): *For the Sake of our Future. Sacrificing in Eastern Indonesia*. Leiden: Research School CNWS, Leiden University. 27-41.
- Erb, Maribeth 1998: Tourism Space in Manggarai, Western Flores, Indonesia: The House as a Contested Place. *Singapore Journal of Tropical Geography* 19: 177-92.
- Erb, Maribeth 1999: *The Manggaraians. A Guide to Traditional Lifestyles*. Singapore: Times.
- Flick, Uwe 1998: *An Introduction to Qualitative Research*. London: Sage.
- Flick, Uwe, Ernst Von Kardorff und Ines Steinke (Hg.) 2000: *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*. Hamburg: Rohwolt.
- Fox, James 1980: *The Flow of Life: Essays on Eastern Indonesia*. Cambridge: Harvard University Press.
- Galizia, Michele 1978: State and Ethnic Identity: Among the Rejang in Southwest Sumatera. *Prisma* 46: 57-69.
- Galizia, Michele 1995: Aufstieg und Fall der Pasirah. Zentralstaatliche Vereinnahmung und lokale Machtstrategien. Berlin: Reimer.
- Geertz, Clifford 1987: *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Geiger, Daniel 1999: Kunstlose Kunst des Widerstandes. Staatlicher Terror und indigene Gewalt an Westkalimantans Grenze. *Tsantsa* 4: 39-61.
- Glazer, Nathan und Daniel P. Moynihan 1963: *Beyond the Melting Pot*. Cambridge: Harvard University Press.
- Gluckman, Max 1973: *Custom and Conflict in Africa*. Oxford: Blackwell Paperback.

- Hauschild, Thomas 1993: Krise. In: Cancik, Hubert, Burkhard Gladigow und Matthias Laubscher (Hg.): Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe. Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer. 461-473.
- Hauser-Schäublin, Brigitta 2003: Teilnehmende Beobachtung. In: Beer, Bettina (Hg.): Methoden und Techniken der Feldforschung. Berlin: Dietrich Reimer. 34-54.
- Helbling, Jürg 2001: Theorien, Ergebnisse und Perspektiven einer Ethnologie des Krieges. In: Textsammlung zur ethnologischen Systematik. (Unveröffentlichtes Manuskript). Institut für Ethnologie der Universität Bern.
- Heyl, Barbara 2001: Ethnographic Interviewing. In: Atkinson, Paul, Amanda Coffey, Sara Delamont, John Lofland and Lyn Lofland (eds.): Handbook of Ethnography. London: Sage. 369-383.
- Hicks, David 1990: Kinship and Religion in Eastern Indonesia. Göteborg: Acta Universitatis Gothoburgensis.
- Hirschberg, Walter (Hg.) 1999: Wörterbuch der Völkerkunde. Berlin: Reimer.
- Hitchcock, Michael 1996: Islam and Identity in Eastern Indonesia. Hull: The University of Hull Press.
- Hoskins, Janet 1987: Entering the Bitter House: Spirit Worship and Conversion in West Sumba. In: Kipp Smith, Rita and Susan Rodgers (eds.): Indonesian Religions in Transition. Tucson: University of Arizona Press. 136-160.
- Howell, Signe 1991: Access to the Ancestors: Re-Constructions of the Past in Non-Literate Society. In: Grønhaug, R. et al. (eds.): The Ecology of Symbol: Essays in Honour of Fredrik Barth. Bergen: Alma Mater Forlag AS. 225-243.
- Howell, Signe (Hg.) 1996: For the Sake of our Future. Sacrificing in Eastern Indonesia. Leiden: Research School CNWS, Leiden University.
- Kehrer, Günter 1993: Konflikt. In: Cancik, Hubert, Burkhard Gladigow und Matthias Laubscher (Hg.): Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe. Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer. 421-428.
- Kipp Smith, Rita 1993: Dissociated Identities. Ethnicity, Religion and Class in an Indonesian Society. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Kipp Smith, Rita und Susan Rodgers (eds.) 1987: Indonesian Religions in Transition. Tucson: University of Arizona Press.
- Knoblauch, Hubert 2003: Qualitative Religionsforschung. Religionsethnographie in der eigenen Gesellschaft. München, Wien, Zürich: Schöningh.
- Kohl, Karl-Heinz 1988: Ein verlorener Gegenstand? Zum Widerstand autochthoner Religionen gegenüber dem Vordringen der Weltreligionen. In: Zinser, Hartmut (Hg.): Religionswissenschaft. Eine Einführung. Berlin: Reimer. 252-273.

- Kohl, Karl-Heinz 1998: Der Tod der Reisjungfrau. Mythen, Kulte und Allianzen in einer ostindonesischen Lokalkultur. Köln: Kohlhammer.
- Lebar, Frank M. (ed.) 1972: Ethnic Groups of Insular Southeast Asia. New Haven: Human Relations Area Files.
- Nusantaralink 2004: Kabupaten Manggarai. <<http://de.manggarai.nusantaralink.com>>. 02. Juli 2004.
- Molnar, Andrea K. 1997: Christianity and Traditional Religion among the Hoga Sara of West-Central Flores. *Anthropos* 92: 393-408.
- Molnar, Andrea K. 2000: Grandchildren of the Ga'é Ancestors. Social Organisation and Cosmology among the Hoga Sara of Flores. Leiden: KITLV Press.
- Müller, Ernst W. 1999: Verwandtschaft. In: Hirschberg, Walter (Hg.): Wörterbuch der Völkerkunde. Berlin: Reimer. 397.
- Orywal, Erwin, Aparna Rao und Michael Bollig (Hg.) 1996: Krieg und Kampf. Die Gewalt in unseren Köpfen. Berlin: Dietrich Reimer.
- Piskaty, Kurt 1964: Die katholische Missionschule in Nusa Tenggara – ihre geschichtliche Entfaltung und ihre Bedeutung für die Missionsarbeit. *Studia Instituti Missiologici Societas Verbi Divini*. Steyl, St. Augustin: Steyler Verlag.
- Prien, Hans-Jürgen 1999: Inkulturation. In: Hirschberg, Walter (Hg.): Wörterbuch der Völkerkunde. Berlin: Reimer. 187.
- Principe, Walther H. 1991: The Unity of the Church and the Multitude of Nations. In: Felmy, Karl Christian (Hg.): Kirchen im Kontext unterschiedlicher Kulturen auf dem Weg ins dritte Jahrtausend. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 69-91.
- Prior, John Mansford 1988: Church and Marriage in an Indonesian Village. *Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums*. Frankfurt a.M.: Lang.
- Prior, John Mansford 2003: The Church and Land Disputes: Sobering Thoughts from Flores. (Unveröffentlichtes Manuskript). Frobenius Institut der Johann Wolfgang Goethe Universität Frankfurt a.M.
- Riesebrodt, Martin 2001: Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und "Kampf der Kulturen". München: Beck.
- Schlehe, Judith 2003: Formen qualitativer ethnographischer Interviews. In: Beer, Bettina (Hg.): Methoden und Techniken der Feldforschung. Berlin: Reimer. 71-93.
- Schmidt, Siegmund 2001: Ursachen ethnischer Konflikte in der Dritten Welt – einige Thesen. In: Meyer, Günter und Andreas Thimm (Hg.): Ethnische Konflikte in der Dritten Welt. Ursachen und Konsequenzen. Mainz: Universität Mainz. 11-38.
- Schröter, Susanne 1998: Liebe, Heirat, Hierarchie. Rang, Geschlecht und Ethnizität in einer

- matrilinearen Gesellschaft Indonesiens. In: Häuser-Schäublin, Brigitta und Birgitt Röttger-Rössler (Hg.): *Differenz und Geschlecht. Neue Ansätze in der ethnologischen Forschung*. Berlin: Reimer. 234-259.
- Schröter, Susanne 2001: Lokale oder nationale Identität? Ethnische und religiöse Interpretationen sozialer Konflikte in Indonesien. In: Meyer, Günter und Andreas Thimm (Hg.): *Ethnische Konflikte in der Dritten Welt. Ursachen und Konsequenzen*. Mainz: Universität Mainz. 39-60.
- Schröter, Susanne 2003: Religiöse Mobilisierungen in Indonesien. *Asien* 89: 26-46.
- Schuhmann, Olaf 1997: Der Islam. In: Dahm, Bernard und Roderich Ptak (Hg.): *Südostasien-Handbuch. Geschichte, Gesellschaft, Politik, Wirtschaft, Kultur*. München: Becks. 434-453.
- Siebers, Hans 1997: Zur Fragmentierung und Reflexivität: Gibt es eine Zukunft für Identität und Ethnizität? *Peripherie. Zeitschrift für Politik und Ökonomie in der 3. Welt* 67: 46-66.
- Simmel, Georg 1992: Exkurs über den Fremden. In: Simmel, Georg (Hg.): *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. 764-771.
- Soleman, Maria Karolina 1995: Unsur-Unsur Monogami Dan Indissolubilitas Perkawinan Katolik Dalam Perkawinan Adat Manggarai. (Diplomarbeit). Sekolah Tinggi Keguruan dan Ilmu Pendidikan Katekis St. Paulus Ruteng (Manggarai), Flores (Indonesia).
- Stewart Pamela J. and Andrew Strathern 2004: *Witchcraft, Sorcery, Rumors and Gossip*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Strauss, Anselm and Juliet Corbin 1990: *Grounded Theory. Grundlagen qualitativer Sozialforschung*. Weinheim: Psychologie Verlags Union.
- Tamney, Joseph P. 1987: Islam's Popularity: The Case of Indonesia. *Southeast Asian Journal of Social Science* 15 (1): 53-65.
- Taussig, Michael 1984: "Culture of Terror – Space of Death: Roger Casement's Putumayo Report and the Explanation of Torture." *Comparative Studies in Society and History* 23 (6): 467-497.
- Uzarewicz Charlotte und Michael Uzarewicz 1998: *Kollektive Identität und Tod. Zur Bedeutung ethnischer und nationaler Konstruktionen*. Frankfurt a.M.: Lang.
- Van Bruinessen, Martin 1994: Pesantren and Kitab Kuning: Continuity and Change in a Tradition of Religious Learning. In: Marschall, Wolfgang (Hg.): *Texts from the Islands. Oral and Written Traditions of Indonesia and the Malay World*. Berne: University of Berne. Institute of Ethnology. 121-145.

- Van Klinken, Gerry 2001: The Maluku Wars: Bringing Society Back In. *Indonesia* 71: 1-26.
- Vel, Jacqueline A. C. 2001: Tribal Battle in a Remote Island: Crisis and Violence in Sumba (Eastern Indonesia). *Indonesia* 72: 141-158.
- Verheijen, Jilis A. J. 1967: Kamus Manggarai I. Manggarai – Indonesia. Den Hag: Martinus Nijhoff.
- Verheijen, Jilis A. J. 1970: Kamus Manggarai II. Indonesia – Manggarai. Den Hag: Martinus Nijhoff.
- Wackers, Patrizia 1997: Lebendiger Kosmos. Weltdeutung und Wirklichkeitsverständnis in Nordliu/Flores. München: Anacon.
- Wanandi, Yusuf 2002: Indonesia: A Failed State? *The Washington Quarterly* 15: 135-146.
- Webb, Paul 1990: Rural Development and Tradition: The Churches in Bali and Flores. Working Papers of the Centre of Southeast Asian Studies. Victoria: Monash University.
- Weinstock, Joseph A. 1987: Kaharingan: Life and Death in Southern Borneo. In: Kipp Smith, Rita and Susan Rodgers (eds.): Indonesian Religions in Transition. Tucson: University of Arizona Press. 71-97.
- Wendt, Reinhard 1997: Das Christentum. In: Dahm, Bernard und Roderich Ptak (Hg.): Südostasien-Handbuch. Geschichte, Gesellschaft, Politik, Wirtschaft, Kultur. München: Becks. 454-467.
- Wicker, Hans-Rudolf 1999: Ethnizität und Ethnizitätstheorien. In: Textsammlung zur Geschichte der ethnologischen Theorien. (Unveröffentlichtes Manuskript). Institut für Ethnologie der Universität Bern.
- Wikipedia.org 2004: Fanatismus. <<http://de.Wikipedia.org/wiki/Fanatismus>>. 23. Dezember 2004.
- Zurschmitt, Sabine. 2003: Missionsstrategien auf Flores. (Seminararbeit). Institut für Religionswissenschaft der Universität Bern.
- Zurschmitt, Sabine. 2004: Pendidikan di Werang. Ein ethnographischer Blick auf den Schulalltag einer katholischen Internatsschule in Westflores. (Seminararbeit). Institut für Ethnologie der Universität Bern.