

**Joane Beuker, Paritosh Kobbe, Kristina
Neubauer, Christoph Schwab, Siegfried Zöllner
(Hrsg.)**

Identität in der Krise

Fragen an Mission und Kirchen in West Papua



Titelbild: Abendmahl in der Kontextualisierung, Foto: Klaus Reuter

ISBN-13

978-3-921900-33-8

© 2012. Die Autoren

Auflage 200

Druck: Verlag der VEM, Wuppertal 2012

Vereinte Evangelische Mission in Zusammenarbeit mit
Archiv- und Museumsstiftung Wuppertal und
West Papua Netzwerk

Inhalt

Kristina Neubauer: Einleitung.....	3
Kristina Neubauer: Begrüßung.....	6
Dr. Fidon R. Mwombeki: Die Bedeutung der Mission und ihr Verhältnis zu lokalen Kulturen.....	9

"Wie war das damals überhaupt?" Erfahrungsberichte ehemaliger Missionare und Missionarinnen aus ihrer Arbeit in West Papua

Dr. Siegfried Zöllner.....	20
Klaus Reuter	26
Hanna Kessler	29
Trijntje Huistra.....	35
Jos Donkers.....	40
Diskussion.....	43

"Wie haben wir das damals erlebt?" Die Mission aus Sicht der Papua

Ismael Silak.....	48
Markus Haluk.....	53

Aspekte der Kultur der Papua

Dr. Siegfried Zöllner: Die Religion der Yali.....	64
Friedrich Tometten: Warum ein Volk an seiner Sprache hängt - und warum es die Bibel in seiner Sprache lesen will.....	78
Dr. Hans-Martin Thimme: Der Korerimythos als Hilfe zum Verständnis der kulturellen Identität Papuas.....	85

Kirche mit Papuaidentität - Was ist das?

Ismael Silak: Die GKI-TP und die kulturellen Traditionen der Papua.....	96
Markus Haluk: Inkulturation und die Haltung der katholischen Kirche im Blick auf das Leiden der Papua im Lande West Papua.....	101
Diskussion.....	108

Menschenrechtsverletzungen und traditioneller Widerstand in West Papua

Yan Christian Warinussy: Verletzungen der kulturellen Rechte und traditioneller Widerstand in West Papua	112
---	-----

Exkurs: Evangelisierung und Populärkultur

Dr. Claudia Währisch-Oblau: Evangelisierung und Populärkultur in Indonesien.....	120
---	-----

Anhang

Zu den Referenten und Referentinnen.....	129
Abbildungen.....	131

Kristina Neubauer

Einleitung

Das Evangelium habe den Frieden nach West Papua gebracht. Das ist die Meinung vieler Menschen in West Papua gegenüber der ausländischen Missionsarbeit in ihrem Land. Missionare sind aber auch dem Vorwurf ausgesetzt, anderen Menschen ihre eigene Religion „übergestülpt“ und lokale Kulturen „zerstört“ zu haben. Wie friedlich und freiwillig verlief die deutsche Missionierung in West Papua? Wie sah die Arbeit der ehemaligen Missionare aus? Wie sind sie mit den Kulturen West Papuas umgegangen und wie haben sich diese infolge der Evangelisierung verändert? Was tun die Kirchen in West Papua und Deutschland heute, um die Identitäten der Papua in Folge von Unterdrückung, Marginalisierung und Menschenrechtsverletzungen zu stärken und sie aus einer kulturellen Fremdbestimmung in eine kulturelle Selbstbestimmung zu führen?

Diesen Fragen ging ein zweitägiges Symposium nach, das vom West Papua Netzwerk (WPN), der Vereinten Evangelischen Mission (VEM) und der Archiv- und Museumsstiftung der VEM vom 28. bis 29. Oktober 2011 in Wuppertal ausgerichtet wurde. „Identität in der Krise – Fragen an Mission und Kirchen in West Papua“ lautete der Titel der Veranstaltung, an der über 60 Vertreter und Vertreterinnen aus Kirchen, Wissenschaft und Nichtregierungsorganisationen teilnahmen. Die vorliegende Dokumentation fasst die Ergebnisse des Symposiums zusammen.

Die indonesischen Provinzen Papua und West Papua werden in dieser Dokumentation unter dem Begriff „West Papua“ zusammengefasst. West Papua ist die westliche Hälfte der Insel Neuguinea und gehört seit 1969 völkerrechtlich zu Indonesien. 253 Sprachgruppen sind in West Papua bekannt, die in großer Abgeschiedenheit im Laufe der Jahrtausende unterschiedliche Kulturen entwickelten. Diese Isolation nach innen und außen wurde von Kolonialismus und Missionierung aufgebrochen. Im Jahre 1828 erklärten die Niederländer die westliche Hälfte Neuguineas zu einem Teil ihrer Kolonie Niederländisch-Indien, dem heutigen Indonesien. Am 5. Februar 1855 kamen die ersten Missionare nach West Papua. Es handelte sich um die deutschen Handwerkermissionare Carl W. Ottow und Johann G. Geißler der Gossner Mission, die auf der Insel Mansiman vor Manokwari an Land gingen. Ihre Ankunft gilt als Beginn der Evangelisierung West Papuas. 1960 schickte die Rheinische Mission, eine Vorgängerorganisation der heutigen Vereinten Evangelischen Mission (VEM), den Missionar Siegfried Zöllner in das damalige Niederländisch Neuguinea. Im Auftrag der GKI-TP (*Gereja Kristen Injili di Tanah Papua*) begann er eine Missionsarbeit im östlichen Bergland von West Papua, das bis zu diesem Zeitpunkt noch weitgehend unerschlossen und nicht christianisiert war. Ein Schwerpunkt dieser

Dokumentation beschäftigt sich mit den Folgen der Missionierung in dieser Region (Yali-Gebiet).

Neben der Christianisierung wurden die Identitäten der Papua vor allem durch die politische Übernahme West Papuas durch Indonesien geprägt. Die Unabhängigkeitserklärung West Papuas von 1961 scheiterte an den machtpolitischen Interessen der indonesischen Regierung, die West Papua 1963 zur Militärregion erklärte und 1969 durch ein zweifelhaftes Referendum völkerrechtlich übernahm. Mindestens einhunderttausend Papua sind seitdem an Erschießungen, den Folgen von Folter, Vertreibung und anderen Menschenrechtsverletzungen gestorben. Das Hauptinteresse der indonesischen Regierung gilt den Bodenschätzen West Papuas und nicht den Rechten der dort lebenden Bevölkerung. Im Rahmen eines staatlichen Siedlungsprogrammes (*Transmigrasi*) wurden seit den 80er Jahren mehrere Hunderttausend Indonesier nach West Papua umgesiedelt. Sie sind vorwiegend malaiischer Herkunft sowie islamischen Glaubens und unterscheiden sich kulturell von den melanesisch-christlichen Papua. Die in der Landwirtschaft und im Handel erfahrenen Zuwanderer dominieren heute die Wirtschaft West Papuas, sie sind der indigenen Bevölkerung wirtschaftlich überlegen. Seit 2010 sind nur noch 49 Prozent der Gesamtbevölkerung West Papuas indigene Papua. Sie leiden trotz des Sonderautonomiegesetzes von 2002, das die Rechte und Partizipation der Papua stärken sollte, an den Folgen von Menschenrechtsverletzungen, Marginalisierung und Diskriminierung.

Kulturelle Ausdrucksformen wie lokale Sprache, Tänze und Lieder der Papua galten unter der Militärdiktatur von Präsident Suharto (1967 – 1998) als subversiv und wurden systematisch unterdrückt. Der indigene Musiker und Anthropologe Arnold Ap, der über traditionelle Lieder der Papua die Papuaidentität stärken wollte, wurde 1984 von der Sondereinheit des indonesischen Militärs (Kopassus) getötet. Heute genießen die Menschen in Papua mehr Freiheiten und indigene Sprachen dürfen im Rahmen lokal angepasster Kurrikula an den Schulen unterrichtet werden. Nach jahrzehntelanger Unterdrückung kann sich ein kulturelles Selbstbewusstsein in West Papua nun möglicherweise neu entwickeln.

Die Missionsgeschichte verbindet Deutschland und West Papua bis in die Gegenwart. Es bestehen Partnerschaften zwischen Kirchenkreisen und Gemeinden im Rheinland, in Westfalen und der Pfalz mit Kirchenkreisen und Gemeinden der Evangelischen Kirche im Lande Papua GKI-TP. 1996 wurde mit Unterstützung der Kirchen das West Papua Netzwerk gegründet, das sich für die Menschenrechte in West Papua einsetzt. Das Symposium „Identität in der Krise – Fragen an Mission und Kirchen in West Papua“ im Jahre 2011 hatte das Ziel, einen Beitrag zur Auseinandersetzung mit der deutschen Missionsgeschichte in West Papua sowohl aus Sicht der Missionare als auch der „Missionierten“ zu leisten und nach Möglichkeiten der Identitätsstärkung durch die Kirchen heute zu fragen.

Das Symposium galt einem ersten Sammeln von Stimmen zum Thema Identitäten in West Papua im Kontext von Mission, Kirche und Kultur. Die vorliegende Dokumentation gibt diese gesammelten Stimmen wieder. Das Symposium fand auf Deutsch und Indonesisch (mit Übersetzung) statt und wurde mitgeschnitten. Die gesammelten Stimmen wurden anschließend transkribiert und die Diskussionsverläufe und Ergebnisse zusammengefasst. Die Vorträge wurden von den Referenten und Referentinnen in schriftlicher Form eingereicht und sind nur mit leichten Redigierungen in dieser Dokumentation abgedruckt. Die Herausgeber haben davon abgesehen, die Texte und Beiträge sprachlich zu vereinheitlichen, um die Vielfalt der Stimmen in ihrer Authentizität möglichst zu bewahren. Die Dokumentation ist auf Indonesisch und Deutsch erhältlich.

Die vorliegende Dokumentation soll dazu ermutigen, Möglichkeiten der Identitätsstärkung der Papua durch Besinnung auf die eigenen kulturellen Wurzeln, Kirche und Mission zu suchen und diese wahrzunehmen.

Kristina Neubauer

Begrüßung

Im Namen des West Papua Netzwerks, der Vereinten Evangelischen Mission und der Archiv- und Museumsstiftung der VEM begrüße ich Sie recht herzlich zu dem Symposium ‚Identität in der Krise – Fragen an Mission und Kirchen in West Papua‘. Wir freuen uns über Ihr Interesse an dieser Veranstaltung.

Ganz besonders begrüßen möchte ich die Gäste mit dem weitesten Weg, unsere Gäste aus West Papua. Wir wissen, dass es angesichts der aktuellen Situation in West Papua nicht selbstverständlich ist, dass Sie ausreisen und nach Deutschland kommen konnten. Aus aktuellem Anlass möchten wir an dieser Stelle auf die Situation in West Papua hinweisen. Vom 17. bis 19. Oktober fand in Jayapura der Dritte Papua Kongress statt, bei dem eine Unabhängigkeitserklärung der Papua verlesen und eine Übergangsregierung gewählt wurde. Daraufhin ist es zu repressiver Gewalt von Seiten der indonesischen Sicherheitskräfte gekommen. Nach aktuellen Informationen soll es sechs Tote, mindestens 17 Vermisste, 300 Festgenommene und hunderte Verletzte geben.¹

Viele von Ihnen sind mit der Situation in West Papua vertraut und wissen, dass die Identitäten der Papua aufgrund unterschiedlicher Faktoren bedroht und vielen Herausforderungen ausgesetzt sind. Die Modernisierung erfolgt in West Papua in einem rapiden Tempo. Die Bevölkerung ist von den Folgen der Globalisierung im Guten wie im weniger Guten betroffen: Verstädterung und Landraub erschweren das sozioökonomische Überleben der Menschen; auf der anderen Seite gibt es beispielsweise durch das Internet und Facebook ganz neue Möglichkeiten, die von den Papua genutzt werden. Viele Menschen, vor allem in den Städten, berichten auf Facebook über die aktuelle Situation in West Papua, es werden Videos über Menschenrechtsverletzungen hochgeladen, Presseartikel eingestellt und Kommentare gegeben. Das alles impliziert eine Öffnung nach außen und im Rahmen der Globalisierung entstehen auch für die Papua neue Chancen.

Es gibt eine Fülle von Faktoren, die die Identitäten der Menschen prägen. Wir wollen schauen, wie sich Veränderungsprozesse in Papua gestalten und ob es Möglichkeiten gibt, die Papua dabei zu unterstützen, von einer kulturellen Fremdbestimmung in eine kulturelle Selbstbestimmung zu gelangen.

1 Nach späteren Berichten handelte es sich um drei Tote, 300 Festgenommene und 96 Verletzte (vgl. Amnesty International Public Statement 8 November 2011: Indonesia: Government must act on Komnas HAM's findings of human rights violations at Papuan Congress).

Ich möchte an dieser Stelle betonen, dass es nicht darum geht, alte Traditionen zu verklären oder kulturelle Veränderungen abzulehnen. Ich denke, wir sind uns alle im Klaren darüber, dass Kulturen dynamisch sind und dass kultureller Wandel ein wichtiger Bestandteil von Entwicklungsprozessen ist. Wir wollen Kultur auch nicht auf Tradition und Folklore reduzieren, sondern wir verstehen unter Kultur die Gesamtheit von Lebensformen einer Gesellschaft. Im Rahmen dieses Symposiums ist es natürlich nur möglich, einige wenige Teilaspekte der Papuakultur zu behandeln.

Einige Worte noch zu den Hintergründen dieses Symposiums. Anfang 2010 hatten wir Aloysius Nafurbenan, einen Künstler aus West Papua, zu Besuch in Deutschland. Aloysius Nafurbenan betonte, dass er sich eine stärkere Inkulturation der Papuakulturen in den Kirchen wünscht. Er rief uns auf, der Frage nachzugehen, weshalb die Kirchen in West Papua einer Inkulturation zurzeit noch sehr zögerlich gegenüber stehen. Wir haben diesen Appell aufgegriffen und zu dieser Fragestellung Gespräche in Deutschland und West Papua geführt. Auf diesem Wege sind wir zu der Veranstaltung des heutigen Symposiums gelangt.

Ich selbst besuchte West Papua das letzte Mal im November 2010 und hatte dabei die Möglichkeit, den Künstler Aloysius Nafurbenan und seine Künstlergruppe Tabura 620 in Jayapura zu treffen. Wir haben uns sehr ausführlich über das Thema Kultur und Kirche unterhalten. Ich möchte Ihnen einige Zitate dieser Gespräche vorlesen, die uns vielleicht Anreize zur Diskussion geben. Ein Mitglied der Künstlergruppe Tabura 620 und Mitglied der Evangelischen Kirche im Lande Papua GKI-TP (*Gereja Kristen Injili di Tanah Papua*) sagte: „Wir brauchen eine Veränderung der Kirchen. Wie kann es sein, dass in der GKI fröhliche Lieder in einer traurigen, leidenden Melodie gesungen werden? Wir brauchen eine andere Atmosphäre in den Kirchen. Wir sehnen uns danach, unsere Kultur in die Kirchen zu bringen.“ Und ein weiteres Mitglied der Evangelischen Kirche sagte: „Die Missionare haben unser Wissen genommen. Wir können die Vögel nicht mehr rufen, aber niederländische Missionare können auf die Berge steigen und heute noch mit den Vögeln sprechen. Missionare haben unsere Adathäuser zerstört und von den Statuen die Köpfe weggenommen. Sie haben die Köpfe und das Wissen. Wir haben das Wissen verloren und laufen kopflos durchs Leben“. In einem anderen Gespräch, bei dem es gar nicht um Kultur sondern um die aktuelle Menschenrechtssituation ging, sagte der stellvertretende Vorsitzende der Nationalen Menschenrechtskommission Komnas HAM Papua, Matius Murib:

„Nur die Bibel und ihre Kultur können den Papua nicht genommen werden. Wir müssen mit dem Evangelium und der Kultur arbeiten, um die Papua angesichts der Menschenrechtsverletzungen, Ausbeutung und Überfremdung zu stärken.“

Und auch an vielen anderen Stellen ist mir das Thema ‚Kultur‘ ganz unabhängig von unserem eigenen Interesse an dieser Thematik begegnet.

An letzter Stelle möchte ich noch auf eine internationale Kulturkonferenz hinweisen, die im vergangenen Jahr in Jayapura stattfand. Es handelte sich dabei um die zweite internationale Konferenz, die bisher überhaupt in West Papua stattfand. Die Konferenz hatte die kulturelle Vielfalt West Papuas zum Thema und wurde vom Gouverneur, der Provinzregierung Papuas und der UNESCO ausgerichtet. Schwerpunkt der internationalen Konferenz im Vorjahr war die Biodiversität Papuas gewesen. Wir wissen um den Ressourcenreichtum Papuas und der unglaublichen biologischen Vielfalt. Ich finde es interessant, dass die zweite internationale Konferenz ausgerechnet das Kulturthema behandelte, weil diese Wahl ganz deutlich zeigt, wie wichtig den Papua ihre eigene Kultur ist.

Ich freue mich ganz besonders, dass sich ehemalige Missionare und Missionarinnen aus Deutschland und den Niederlanden bereit erklärt haben uns zu erzählen, wie das damals gewesen ist, als sie nach Papua kamen, was sie vorfanden und wie sie das überhaupt gemacht haben, einer völlig fremden Kultur einen neuen Glauben zu bringen. Im Anschluss werden wir dann von den Papua selbst hören, wie sie die Missionierung sehen, wie sie diese vielleicht selbst als Kinder erlebt haben und wie ihre Perspektive heute auf die Mission ist. Der Referent Dr. Benny Giay, Präsident der Evangelischen Kingmi-Kirche, musste krankheitsbedingt leider kurzfristig absagen und ist deshalb an dieser Stelle heute nicht vertreten. Das ist ein großer Verlust für dieses Symposium, aber wir hoffen natürlich, dass es ihm möglichst bald wieder besser geht.

Dieses Symposium ist insgesamt ergebnisoffen. Wir wollen Stimmen sammeln, und wir wollen möglichst viel Raum zur Diskussion geben und Anregungen gewinnen, wie man mit diesem Thema möglicherweise hier und in West Papua fortfahren kann.

Die Bedeutung der Mission und ihr Verhältnis zu lokalen Kulturen

Einleitung

Letztes Jahr haben Kirchen in aller Welt den 100. Jahrestag der Internationalen Missionskonferenz 1910 in Edinburgh gefeiert. Eine Gruppe von etwa 200 Delegierten, überwiegend aus den etablierten Kirchen, traf sich zur Feier in Edinburgh. Die andere Gruppe, die überwiegend aus Vertretern „evangelikaler“ Gruppierungen bestand, traf sich zur Feier in Kapstadt. Edinburgh 2010 war der Höhepunkt eines langen Weges mit vielen Veranstaltungen auf der ganzen Welt, über die eine Schriftenreihe veröffentlicht worden ist. Die VEM durfte eine Schrift in der Reihe: „Mission Continues: Global Impulses for the 21st Century“ veröffentlichen.

Bei vielen der Bücher, die diesen Jahrestag zum Thema haben, fällt der Umstand auf, dass es buchstäblich keinen Versuch gegeben hat zu definieren, was wir unter Mission verstehen. Es wird davon ausgegangen, dass wir alle von derselben Sache sprechen. Verschiedene Teile der Welt und verschiedene Glaubensgemeinschaften verstehen den Begriff „Mission“ jedoch unterschiedlich.

Was bedeutet Mission?

Es ist nicht erforderlich, alle Aspekte dieses Begriffes auf diesem Symposium darzulegen, da die meisten von Ihnen praktische Erfahrung in der Mission haben. Eine kurze Darstellung sollte ausreichen: Es wird nahezu universell anerkannt, dass die Mission von Gott ausgeht und er sie durchführt und vollendet. Das Konzept der *Missio Dei* wird seit den frühen 1960er Jahren als Grundlage unserer Überlegungen zur Mission anerkannt. Es bedeutet, dass die Mission ein Werk Gottes ist. Gott, der Schöpfer, kümmert sich weiter um seine Schöpfung und seine Geschöpfe. Doch die Welt ist fast von Anfang an durch die Sünde verdorben. Die Menschen, die Gott nach seinem Bild geschaffen hat, haben Gott aufgegeben und alle haben den rechten Weg verlassen (Römer 3,10-18). Doch Sünde ist nichts, was an Gott verübt wird. Dafür ist Gott zu groß. Sünde wird vielmehr von Menschen an anderen Menschen und an anderen Geschöpfen Gottes verübt. Das ist es, worüber Gott unglücklich und manchmal wirklich enttäuscht ist. Menschen beuten einander aus. Menschen bereichern sich, indem sie Raubbau an der Schöpfung betreiben. So seufzt die ganze Schöpfung bis heute und sehnt sich nach Befreiung (Römer 8,22).

Daher entschied Gott schließlich in seiner großen Gnade, sich selbst zu offenbaren und sich mit der Welt zu versöhnen, indem er seinen Sohn,

unseren Herrn Jesus Christus, in die Welt sandte. Die Bibel sagt, dass Gott sich in Christus mit der Welt versöhnt hat (2. Korinther 5,18). Es gibt viele Verse in der Bibel, die in Zusammenhang mit der Mission nicht ernsthaft erörtert werden müssen, sondern die Gottes Gnade mit der Welt durch den Tod und die Auferstehung Christi aufzeigen. Wegen Jesus Christus vergibt Gott die Sünden der Menschen und befreit sie von ihren Fesseln, vom Teufel und von der Welt. Sie erhalten einen neuen Geist durch Gott und demzufolge eine neue Sicht auf die Welt. Sie haben eine Beziehung zu Gott, die sie dazu antreibt, anderen Menschen und der Schöpfung mit Respekt und mit Achtung vor dem Schöpfer zu begegnen.

Und Gott – wie wir Christen es verstehen und erfahren – sendet uns aus, damit wir diese gute Botschaft in der ganzen Welt verkündigen. Die Fragen, die unsere wissbegierigen Kinder immer wieder stellen, sind nicht einfach zu beantworten. Warum hat Gott nicht einfach entschieden, allen Menschen zu vergeben und unsere Herzen und unseren Geist so zu verändern, dass keiner von uns mehr sündigt? Warum müssen wir Gottes Gnade verkündigen und die Menschen zum Glauben aufrufen, wenn doch der Glaube ein Geschenk Gottes ist? Wir haben keine Antworten auf diese Fragen. Doch wir wissen, dass uns der Allmächtige in Jesus Christus offenbart worden ist, und wir wollen das Evangelium mit anderen teilen, weil es eine Freudenbotschaft ist. Weil es Gott ist, der uns beruft, uns mit dem Heiligen Geist erfüllt, uns durch viele Schwierigkeiten hindurch leitet, während wir das tun, was wir für den Auftrag Gottes halten, und weil es Gott ist, der echten Glauben bewirken kann und diejenigen annimmt, die durch Jesus Christus an ihn glauben, ist Mission ganz alleine Gottes Werk. Unser Anteil ist der eines Dieners. Dieses Verständnis macht uns in unserer Haltung bescheiden, aber sorgt auch dafür, dass wir nicht den Mut verlieren, wenn wir keine Ergebnisse unserer Arbeit sehen. Es ist die *Missio Dei*.

Warum Mission? - Aus Überzeugung

Wir nehmen an der Mission teil, weil wir davon überzeugt sind. Ich denke, dass der wichtigste Grund für das missionarische Engagement von Menschen in 1. Johannes 1,1-3 genau beschrieben ist:

Was von Anfang an war, was wir gehört haben, was wir gesehen haben mit unsern Augen, was wir betrachtet haben und unsre Hände betastet haben, vom Wort des Lebens – und das Leben ist erschienen, und wir haben gesehen und bezeugen und verkündigen euch das Leben, das ewig ist, das beim Vater war und uns erschienen ist – was wir gesehen und gehört haben, das verkündigen wir auch euch, damit auch ihr mit uns Gemeinschaft habt; und unsere Gemeinschaft ist mit dem Vater und mit seinem Sohn Jesus Christus.

Wir haben nichts Besseres zu verkündigen. Mission kommt aus der Überzeugung. Wir sind überzeugt, dass das, was wir selbst von dem Herrn empfangen haben, gut für uns ist. Wir glauben, dass der Herr uns das Wissen über die Wahrheit unserer Erlösung geschenkt hat. Wir sind sicher, dass wir durch Jesus Christus die Vergebung unserer Sünden als ein Geschenk empfangen haben. Und diese Botschaft ist so gut, dass wir sie denen, die wir lieben und die uns anvertraut sind, weitersagen müssen. Ohne diese Überzeugung können wir nicht verstehen, warum Missionare sich stets auch durch den Tod nicht davon haben abschrecken lassen, andere Menschen mit dieser Botschaft des Lebens zu erreichen; warum es zu jeder Zeit Menschen gab, die im Geiste des Friedens bereit waren, loszuziehen und an die Stelle verstorbener Missionare zu treten, von denen manche ihr Leben durch Mord oder eine unbekannte Krankheit verloren hatten. Ohne diese Überzeugung geht es nicht weiter.

Mission kommt aus der Überzeugung, dass der Welt der Weg zu Gott durch Jesus Christus verkündigt werden muss, weil es der Weg zur Erlösung ist. Mir ist bewusst, dass diese Position nicht unumstritten ist. Die Fragen, ob Erlösung nur durch Christus und nur in der Kirche möglich ist, werden seit langem diskutiert. Im Zeitalter der Globalisierung und angesichts der Multi-religiosität, die unbestritten vorhanden ist, ist diese Überzeugung bei vielen Menschen erschüttert worden. Doch ohne diese Überzeugung hat Mission keinen wesentlichen Impuls. Die Unterschiede zwischen den Überzeugungen der Mitglieder in verschiedenen Kirchen oder Konfessionen sind groß und reichen von denen, die alles Nichtchristliche als potenziell böse ansehen, zu denen in der postmodernen Gesellschaft, die alles als legitim betrachten, solange bestimmte Kriterien der Nützlichkeit für die eigene Person und die Gesellschaft erfüllt sind.

Aus Gehorsam gegenüber dem Herrn

Nach unserem Verständnis will Gott, dass wir die gute Nachricht weiter-sagen. Wir haben dabei das Vorrecht, Überbringer der guten Nachricht zu sein. Nur in dieser Weise können wir die bekannten Verse wie Matthäus 28,18 und Markus 16,15 verstehen. Wir sprechen hier über den Missions-befehl; wir haben den Befehl von Gott erhalten. Zur Erläuterung der Dring-lichkeit, die Botschaft weiterzusagen, schreibt Paulus in Römer 10,12-15:

Es ist hier kein Unterschied zwischen Juden und Griechen; es ist über alle derselbe Herr, reich für alle, die ihn anrufen. Denn „wer den Namen des Herrn anrufen wird, soll gerettet werden.“ Wie sollen sie aber den anrufen, an den sie nicht glauben? Wie sollen sie aber an den glauben, von dem sie nichts gehört haben? Wie sollen sie aber hören ohne Predi-ger? Wie sollen sie aber predigen, wenn sie nicht gesandt werden? Wie denn geschrieben steht, „Wie lieblich sind die Füße der Freudenboten, die das Gute verkündigen!“

Wir glauben, dass wir von Gott berufen und ausgesendet worden sind, um allen die gute Nachricht zu verkündigen. Im Sinne von Paulus, der einst sagte: „Wehe mir, wenn ich das Evangelium nicht verkündigte!“

War und ist Mission gut?

Es ist eine Sache, Mission als wichtig und bedeutend anzuerkennen, aber eine andere Sache, wie wir tatsächlich handeln und an dieser *Missio Dei* teilnehmen. Mission hat in verschiedenen Gegenden und zu verschiedenen Zeiten in verschiedenen Formen stattgefunden. Leider konzentriert sich der größte Teil der kritischen Betrachtung auf die Missionsarbeit der europäischen und nordamerikanischen Missionsgesellschaften, die nahezu alle nicht älter als 200 Jahre sind. Daher hat die Diskussion über Mission, insbesondere in der westlichen Welt, eine sehr negative Konnotation angenommen. Kurz gesagt: Es wurde kritisiert, dass Mission den Kolonialismus und alle seine negativen Begleiterscheinungen zumindest unterstützt hat; so wird von einigen behauptet, dass Mission die Menschen dahingehend beeinflusst habe, sich dem Kolonialismus zu unterwerfen, dass die Mission die Sklaverei unterstützt habe und Missionare so grausam wie die Kolonialisten gewesen seien.

Ich habe viel Zeit hier in Deutschland mit dem Versuch verbracht, diese einseitige Position zu korrigieren. Einerseits können wir nicht leugnen, dass Missionare meistens dort tätig waren, wo ihre Länder Kolonien hatten. Ich finde es jedoch unwissenschaftlich und ungerecht, Missionsarbeit darauf zu reduzieren. Diese Position ist aus vielen Gründen falsch:

1. Viele Missionsorganisationen kamen aus Ländern, die keine Kolonien besaßen, wie die skandinavischen Länder und die USA! Viele deutsche Missionswerke waren dort tätig, wo es keine deutschen Kolonien gab.
2. Diese Position tut den mutigen Menschen Unrecht, die ihre Missionsarbeit aus ihrem starken Glauben heraus verrichteten. Die meisten Missionsgesellschaften entstanden infolge von Erweckungsbewegungen im Westen und die Missionare setzten sich buchstäblich mit ihrem Leben für ihren Glauben ein. Die Gleichsetzung dieser Menschen mit Ausbeutern, die einfach andere beherrschen und ausnutzen wollten, ist sachlich nicht richtig und ungerechtfertigt.
3. Ein Theologe, der die Missionsarbeit und ihre Ergebnisse nur unter soziologischen und ökonomischen Aspekten interpretiert, ist für mich ein sehr armer, weltlicher Theologe, der sich nicht um die Wirklichkeit der *Missio Dei* kümmert. Der Glaube daran, dass Gott selbst handelt, sollte wenigsten Raum dafür schaffen, dass wir Gottes Handeln wahrnehmen. Es ist eben nicht nur Menschenwerk – wir müssen Gottes Gegenwart anerkennen.

4. Die Kritik wird nicht der Lauterkeit der Menschen gerecht, die das Evangelium angenommen haben. Es ist wieder ein Zeichen der Arroganz, wenn behauptet wird, dass europäische Missionare auszogen und die Menschen überall einer Gehirnwäsche unterzogen, damit sie an einen europäischen Gott glauben und eine europäische Religion annehmen. Es wird dabei vergessen, dass das Christentum und insbesondere die Bibel selbst in keiner Weise europäisch sind. Die Europäer haben einst das Christentum empfangen, angenommen, verinnerlicht und in ihre Kultur integriert, und genauso haben andere Völker das Christentum von Europäern gehört und empfangen. Die Leute vergessen, dass es einst keinen einzigen Christ in Europa gab! Dass Europa (im Prinzip) christlich ist, ist ein Ergebnis der Missionsarbeit von vielen Jahrhunderten.

5. Missionare und europäische Missionen waren tatsächlich in vielen Fällen nicht sehr erfolgreich. Es ist eine historische Tatsache, dass sich das Christentum im Süden nach dem Weggang der Missionare besonders schnell ausbreitete. Es gab nicht nur viele Menschen, die von Gott berührt wurden und die Missionare begleiteten, sondern viele Kirchen wurden von Einheimischen gegründet – nicht von den Missionaren. Dazu gehört auch meine eigene Kirche, die Nord-West-Diözese der ELCT, die durch verschiedene Initiativen von Einheimischen gegründet wurde, bevor die Missionare aus Bethel 20 Jahre später dazu stießen. Die Einheimischen wurden von Gott berührt und durch sie handelte Gott an denen, die Gottes Wort von diesen ungebildeten Menschen vernahmen. Es gibt viele einheimische Kirchen in Afrika.

6. Die größte Missionsbewegung in der Welt, die Charismatische Bewegung, die auf der ganzen Welt schnell wächst, wird nicht von fremden Ländern aus angeführt. Überall ruft Gott und sendet Menschen in einer Weise aus, die wir uns vorher gar nicht vorstellen konnten.

Was macht die Mission?

Die Mission verkündigt das Evangelium in Wort und Tat. Jesus sagte: „Ich sende euch, wie mich mein Vater gesendet hat!“ Somit sprechen wir über „Mission nach der Art Christi“. Da unsere Rolle darin besteht, an Gottes Mission teilzunehmen, ist es ganz wesentlich, dass wir sehen, was Jesus tat, und uns danach richten. Das haben die Jünger nach ihm getan und das tut die Kirche Gottes auf ihrem Weg, so wie Jesus von sich selbst in Lukas 4,18-19 gesagt hat:

Der Geist des Herrn ist auf mir, weil er mich gesalbt hat, zu verkündigen das Evangelium den Armen; er hat mich gesandt, zu predigen den Gefangenen, dass sie frei sein sollen, und den Blinden, dass sie sehen sollen, und den Zerschlagenen, dass sie frei und ledig sein sollen, zu verkündigen das Gnadenjahr des Herrn.

Mission ist immer ganzheitlich gewesen. Mission verkündigt das Wort Gottes von der Erlösung in Jesus Christus und ruft die Menschen auf, an Gott zu glauben und sich im Namen des dreieinigen Gottes taufen zu lassen. Wenn sie getauft werden, treten sie der Gemeinschaft der Gläubigen bei, einer Gemeinschaft im Glauben, die Kirche genannt wird. Doch es sind nicht sehr viele; bisher gibt nur ein Drittel der Weltbevölkerung an, dass sie an Gott, wie er sich in Jesus Christ offenbart hat, glaubt. Die Frage ist also, was mit denen ist, die diesen Glauben nicht teilen. Dies ist schwierig zu beantworten. Unsere missionarische Aufgabe besteht darin, den Menschen von dem Angebot der Erlösung durch die Gnade unseres Gottes in Jesus Christ zu erzählen. Unsere Aufgabe ist es, die Karten für die Einladung zum Glauben an Jesus Christus zu verteilen. Der Rest ist nicht unsere Aufgabe. Wir sind glücklich, wenn sich uns Menschen anschließen, und wir sind nicht enttäuscht, wenn andere Menschen dies aus irgendwelchen Gründen nicht tun. Sie sind alle Kinder Gottes. Wir verkündigen keinen neuen Gott, weil wir glauben, dass es nur einen Gott gibt!

Doch Jesus wollte mehr. Es geht nicht einfach darum, dem Jüngsten Gericht zu entgehen und nach dem Tod in den Himmel zu kommen. Es geht darum, dass das Reich Gottes schon gekommen ist, hier und jetzt. Bei Mission geht es um die Ganzheit des Lebens, wie Jesus selbst gesagt hat: „Ich bin gekommen, dass sie das Leben und volle Genüge haben sollen“ (Johannes 10,10).

Es gibt viele Dinge, die den Menschen die Fülle des Lebens rauben: Ungerechtigkeit, Krankheit, Hunger, Durst, Angst etc. Es ist daher eine Aufgabe der Mission, nicht nur zu predigen und die Bibel zu übersetzen, sondern effektive Dinge zu tun, mit denen der Teufelskreis von Ungerechtigkeit und der Mangel an der Fülle des Lebens durchbrochen wird: Die Ungebildeten werden unterrichtet, sodass sie nicht zurückbleiben und an der Welt der Bildung teilhaben können; die moderne Medizin wird für die Bedürftigen verfügbar gemacht; Unterdrückung und Ausbeutung wie Sklaverei und Kolonialismus werden zurückgedrängt; die Zerstörung der Umwelt wird angegangen, sodass spätere Generationen auch die Chance auf ein erfülltes Leben haben. Die Menschenrechte aller Menschen, einschließlich der Behinderten und Schwachen, werden gefordert und gefördert. In vielen diakonischen Einrichtungen werden die Hungrigen gespeist und die Nackten gekleidet. Alle diese Aktivitäten gehören zur Mission; sie verändert alles, einschließlich der Kultur.

Mission und einheimische Kultur

Ich habe vorhin davon gesprochen, dass es in der westlichen Welt viel Kritik an der Mission gibt, weil diese in den Augen der Kritiker einheimische Kulturen zerstört hat. In einem gewissen Sinne stimmt dies auch. Viele Missionare verwechselten die einheimische Kultur mit Religion, und dies

bis zu einem bestimmten Grad mit Recht. Diese Missionare kritisierten lokale Kulturen, weil sie diese für dämonisch und böse hielten. Sie wollten, dass die Menschen ihre Kulturen ändern und die europäischen Kulturen annehmen, weil diese als zivilisiert erachtet wurden. Doch wie weit sollte diese Kritik gehen? Einige Anmerkungen hierzu.

1. Es ist wahr, dass viele einheimische Dinge, die einfach nur einen kulturellen Aspekt darstellen und dazu hätten genutzt werden können, das Evangelium zu „lokalisieren“, von ausländischen Missionaren missachtet wurden. In Afrika wurden zum Beispiel Trommeln als dämonisch betrachtet und waren daher nicht in der Kirche erlaubt. Andererseits müssen wir auch zugeben, dass der Begriff „Religion“ in den meisten Kulturen nicht existiert. Es gibt keinen Bereich des Lebens, der nicht religiös ist. Ob Ackerbau, die Geburt eines Kindes, das Melken von Kühen, Jagen, ja selbst das Sterben – alles hat einen religiösen Ritus. Gott ist bei jedem Aspekt des Lebens dabei. Daher war es nicht falsch, traditionelle Riten als religiös zu betrachten. Diejenigen Missionare, die dies früh verstanden, hatten großen Erfolg dabei, die Einheimischen vom Evangelium zu begeistern, indem sie die Riten taktvoll als ein Vehikel benutzten. Es ist schade, dass viele Missionare sich nicht die Zeit nahmen, sich mit den Kulturen zu beschäftigen, da dies nützlich gewesen wäre. Doch dies ist zum größten Teil Geschichte. Die Kirchen stehen nun im Süden seit mehreren Jahrzehnten unter einheimischer Führung. Was haben die einheimischen Führer getan?

2. Viele Kirchen haben die Fehler und die Ignoranz der Vergangenheit korrigiert, indem sie das Evangelium mit dem kulturellen Umfeld „in Einklang“ gebracht haben. Erstaunlicherweise wurden viele der Verfechter dieser Korrektur später Missionare, die dann den kulturellen Kontext besser verstanden haben. Lobgesänge und Predigten sind unter Verwendung einheimischer Quellen verfasst worden. Die Bibel ist in die meisten Sprachen der Welt übersetzt worden, wobei Missionswerke und Kirchen aus der westlichen Welt wiederum eine große finanzielle Unterstützung geleistet haben.

3. Kulturen verändern sich – ganz gleich, was passiert. Die Hauptursache für Veränderungen ist der Kontakt mit anderen Kulturen. Es ist für mich schwierig, bei christlichen Riten zu sagen, was „christlich“ und was „westlich“ ist. Nehmen wir zum Beispiel die Hochzeit. Was ist eine christliche Hochzeit? Ist die kirchliche Trauung christlich oder westlich? Ist Monogamie christlich oder westlich? Ist Polygamie unchristlich? Aus welchen Gründen? Aber ist Polygamie überhaupt noch ein Thema der Religion oder ein Thema der modernen Gesellschaft? Wir müssen uns vor Augen führen, dass selbst dort, wo das Christentum nicht akzeptiert wird, sich Kulturen geändert haben und wir inzwischen in einem bestimmten Sinne eine sehr monolithische globale Kultur haben. Heute verändern TV, Internet, Mode und multinationale Unternehmen unsere Kulturen, ob wir dies wollen oder nicht. Die Art, wie wir uns kleiden, die Lebensmittel, die wir essen, die

Sprache, die wir sprechen, und unser Kommunikationsverhalten sind inzwischen global geworden. Liegt dies an Religion? Ich war sehr erstaunt, als ich festgestellt habe, dass das chinesische Neujahrsfest in vielen Teilen der Welt dabei ist, ein so großes Fest wie Weihnachten zu werden. Daher ist es zumindest nicht vollständig gerechtfertigt, die Mission als Verursacher kultureller Veränderungen zu betrachten. Selbst dort, wo keine Missionare waren, haben sich die Kulturen verändert.

4. Das Evangelium verändert Menschen und Kulturen. Und dies soll auch so sein. Es gibt viele kulturelle Bräuche und Riten, die vom Evangelium kritisiert und verworfen werden. Es gibt viele Traditionen, die wegen des Evangeliums inzwischen verschwunden sind; und viele Menschen danken Gott dafür. Das Evangelium stellt alle Kulturen und Traditionen, die Menschen unterdrücken, infrage. Als ich zum 150. Jubiläum der HKBP-Kirche in Tarutung war, dachte ich über diese Kritikpunkte nach. Das Volk der Batak ist so dankbar dafür, dass das Evangelium ihre Kultur infrage gestellt und damit die Menschen von den Fesseln der Traditionen, die sie unterdrückt haben, befreit hat. Und dies ist die Aufgabe des Evangeliums in jeder Kultur, auch in Europa. Wir können daher nicht sagen, dass alles, was kulturell begründet ist, legitim ist. Nicht alle kulturellen Traditionen sind es wert, dass sie erhalten bleiben. In einigen Kulturen haben Frauen überhaupt keine Rechte und müssen sich beschneiden lassen. In einigen Kulturen wurden Zwillinge getötet, weil sie als Fluch galten. Behinderte Menschen wurden als eine Störung der öffentlichen Ordnung behandelt, versteckt und dem langsamen Tod überlassen. Frauen in meiner Kultur durften nicht die köstlichsten Gerichte essen oder Vermögen erben. Mädchen hatten nicht einmal das Recht, Kleider zu tragen, weil sichtbar sein sollte, wenn sie schwanger wurden, und sie konnten jederzeit getötet werden. Es gab unsinnige und nutzlose Traditionen bezüglich der Behandlung von Krankheiten. Diese Traditionen töteten Menschen und hielten die Lebenden in ständiger Furcht vor Vorfahren und anderen Geistern. Diese Menschen danken Gott, dass das Evangelium sie von diesen Fesseln ihrer eigenen Kultur befreit hat.

5. Der Konflikt zwischen Evangelium und Kultur endet niemals. Meines Erachtens ist es naiv, wenn Menschen über das Thema Evangelium und Kultur sprechen und denken, dass dies nur Völker aus dem Süden, wie in Papua und Tansania, betrifft. Tatsächlich sind alle Kulturen betroffen. Ich sehe dies als einen fortwährenden Kampf, in dem das Evangelium alle Kulturen durchdringen muss, damit diese den Menschen ein Leben in Freiheit und Fülle ermöglichen. Mission ist das Hauptthema der bevorstehenden Synode der EKD – in Dokumenten zur Synode lese ich, dass die deutsche Kultur derzeit eine ernsthafte Herausforderung für die Mission in Deutschland darstellt. Was bedeutet das Evangelium für Menschen, die so sehr gefangen sind vom Verlangen nach Erfolg, vom Individualismus, der Familien

und Gemeinschaften zerstört, von zunehmenden psychischen Erkrankungen? Die Kultur des Blackberry und des iPad hat dazu geführt, dass Menschen nicht mehr innehalten und Gott für das gute Leben danken können; sie streben immer nach mehr und ruinieren sich selbst auf diese Weise. Die Wettbewerbskultur, die zu so vielen ungelösten Konflikten und einer Kultur der Absicherung führt, in der Menschen alles sicherstellen wollen, einschließlich ihrer eigenen Beerdigung, macht Kommunikation und Entspannung schwierig. Ist dies weniger herausfordernd? Ich denke nicht. Das Evangelium ist notwendig, um diese Kultur infrage zu stellen und zu verändern.

Es ist daher unser tiefer Wunsch, dass Gott in allen Kulturen wirkt und den Menschen die Fülle des Lebens schenkt. Die Mission hat die Aufgabe, das kommende Reich Gottes zu verkündigen und die Menschen zu der Freiheit, die in Jesus Christ liegt, einzuladen. Und dabei muss jede Kultur infrage gestellt und geprüft und dann, wenn sie nicht zur Freiheit der Kinder Gottes beiträgt, verändert werden.

"Wie war das damals überhaupt?"

Erfahrungsberichte ehemaliger Missionare und Missionarinnen aus ihrer Arbeit in West Papua

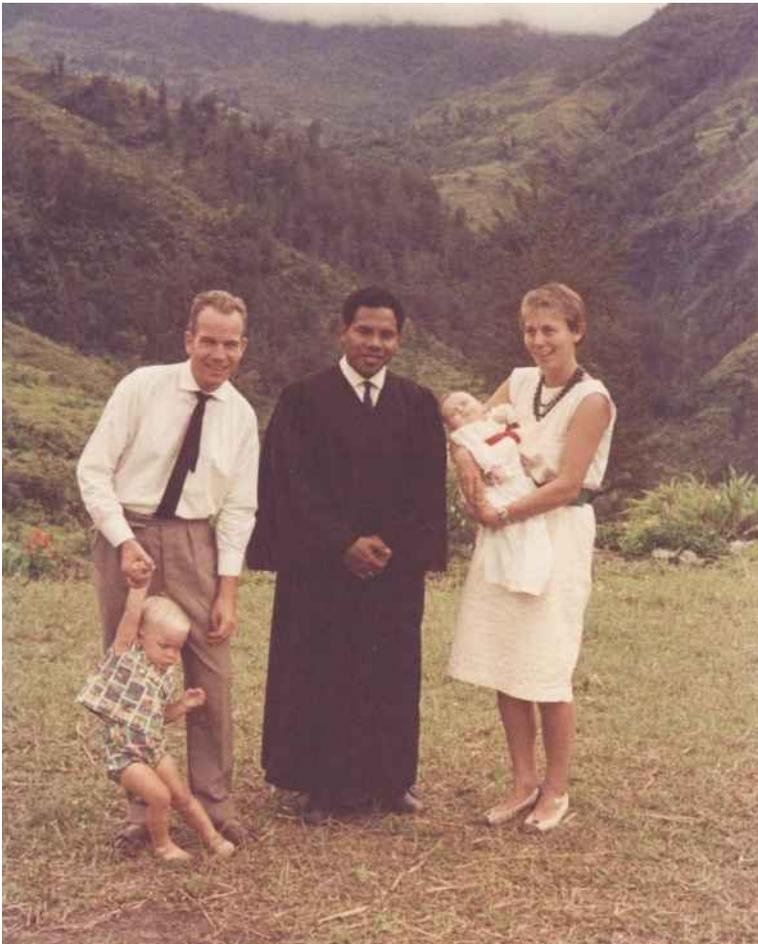


Abbildung 1: 1965 Missionar Zöllner mit Frau und Kindern und Kirchenpräsident Mesakh Kolbur am Taufsonntag in Angguruk, Foto: Siegfried Zöllner

Dr. Siegfried Zöllner

Wie war das damals überhaupt?

1962, es war früh am Sonntag morgen. Vom Dorf her hörten wir Kolubags laute Stimme. Er rief offensichtlich eine Botschaft durch das Tal, die von allen umliegenden Dörfern gehört werden sollte. Wir fragten die Kinder vor unserem Haus, was er da gerufen habe. „Heute machen die *tuan* ihren Zauber, deswegen darf heute niemand in den Garten gehen, hat er gesagt“, war die Antwort. Ich wunderte mich. Sollten die Yali schon einen gewissen Respekt vor dem dritten Gebot entwickelt haben? Einige von ihnen hatten es immer wieder in den Gottesdiensten gehört: Am siebten Tag sollst du kein Werk tun. Wir bereiteten den Gottesdienst vor. Er fand in unserem Haus statt, im Wohnzimmer, mit den Flügeltüren nach draußen. Die Türen wurden geöffnet und Stühle herbeigeht und in Reihen aufgestellt. Unser Esstisch wurde mit einer Decke und einer Blumenvase mit ein paar Blumen geschmückt und so in einen Altar verwandelt, der gleichzeitig Lesepult und Kanzel war. In der Regel waren wir zehn bis zwanzig Personen: unsere eigenen Familien, die Handwerker, Lehrer und Evangelisten, soweit sie verheiratet waren, auch mit ihren Familien. Der Gottesdienst wurde anfangs in malaiischer Sprache gehalten. Doch von Anfang an gab es neugierige Yali, die entweder draußen vor den Flügeltüren saßen oder im Wohnzimmer auf einem Stuhl. Oder sie nahmen auf dem Boden Platz und hörten zu, obwohl sie nur wenig oder gar nichts verstanden. Auch Kolubag hörte oft zu. Daher hatte ich anfangs einige Teile der Liturgie in die Yalisprache übersetzt, die zehn Gebote, das Glaubensbekenntnis und das Vaterunser. Bald wurden auch die Bibellesungen zweisprachig und schließlich konnte ich auch eine kurze Zusammenfassung der Predigt in der Yalisprache geben. Lange wusste ich nicht, was die Yali wirklich davon dachten und ob sie überhaupt etwas verstanden. „Alle sieben Tage macht ihr, die *tuan* – so nannte man uns mit dem malaiischen Wort für Herr – euren Zauber, eure Riten, die bei uns alle paar Jahre gemacht werden. Auch bei uns dürfen die Leute aus den Nachbardörfern nicht in die Gärten gehen und arbeiten, wenn ein Dorf seine Fruchtbarkeitsriten verrichtet. Darum gehen wir auch nicht in die Gärten, wenn ihr euren Zauber macht.“ Das erzählten mir die Leute immer wieder. Es war also keineswegs Befolgung des dritten Gebotes, wenn die Yali am Sonntag nicht in die Gärten gingen, sondern ängstlicher Respekt vor dem Ritus, den die Fremden unter ihnen durchführten. Den gleichen Respekt zeigten sie auch in ihrer eigenen Kultur. Wir sahen sonntags nur wenige Feuer in den Gärten, aber die Männer gingen in den Wald, holten Brennholz oder bearbeiteten Bretter, Pfähle und Planken für ein neues Haus, wenn ein Neubau geplant war. Und doch waren die zehn Gebote, nach reformierter Tradition Sonntag für Sonntag im Gottesdienst verlesen, die erste unmittelbare Botschaft, die die Herzen der Yali anrührte und sie nachdenklich

machte. Einmal sagte Kolubag nach dem Gottesdienst: „*Pendeta*, ich muss dich mal etwas fragen. Was du da immer sagst, – du sollst nicht töten – das gilt doch nur für euch. Das kann doch nicht für uns gelten. Wir führen doch Krieg, und manchmal töten wir. Wir müssen töten, wenn die Feinde uns töten. Das ist unser Gesetz, unsere Verpflichtung. Ihr habt eure Riten und Gesetze – wir haben unsere Riten und Gesetze, und das muss so bleiben.“ „Gott möchte, dass alle Menschen in Frieden miteinander leben und sich nicht gegenseitig umbringen. Ich hoffe sehr, dass ihr eines Tages auch dies Gebot hört und euer Leben danach ausrichtet und mit euren Feinden Frieden macht“, antwortete ich. „Das ist unmöglich“, sagte er, „ihr habt eure Bibel, wir unsere Traditionen, dabei bleibt es.“ Später sagte er einmal in einem solchen Gespräch: „Wir müssen mindestens noch einen Feind töten. Dann ist unsere Rechnung ausgeglichen und wir können Gottes Wort hören.“ Und dann sagte er: „Gib mir etwas Tabak, ich möchte rauchen, ich habe lange genug zugehört.“

1968, heute fliegt Kolubag nach Bokondini. Er will sich selbst überzeugen: Wie ist es möglich, dass Menschen wie die Yali, die Penisköcher und Grasröcke tragen, die Gärten anbauen und von Süßkartoffeln leben, althergebrachte Tabus über Bord werfen können? Eli, der aus Bokondini stammte und im Krankenhaus arbeitete, hatte ihm erzählt, dass in Bokondini die Menschen ihre sakralen Gegenstände vernichtet und statt dessen nun den Weg, den die Bibel aufzeigt, beschritten haben. Wie ist das möglich? Haben diese Menschen noch zu essen? Sind sie nicht krank geworden? Oder hatten sie gar kein wirklich sakrales Männerhaus wie die Yali? Er wollte es mit eigenen Augen sehen.

Zwei Wochen später, an einem Sonntagmorgen. Kolubag ist zurück aus Bokondini. Fast 2000 Menschen sitzen auf dem Flugplatz. Sie wollen von Kolubag hören, was zu tun ist. „Die Menschen dort haben große Dörfer – bei uns sind die Dörfer klein. Sie sind viele – wir sind nur wenige. Sie haben viele und große Schweine – wir haben nur wenige kleine. Sie essen dicke und große Süßkartoffeln – unsere Süßkartoffeln würden sie nur an die Schweine verfüttern. Wir müssen unsere sakralen Gegenstände verbrennen, unsere *usasum*...“ Kolubag vollendete den Satz nicht. Doch die nicht gesprochenen Worte klingen mit: „...dann wird es uns auch so gut gehen...“. Jeder musste Kolubag so verstehen. Ich stand auf und redete: „Kolubag hat viel gesehen, und was er gesehen hat, hat ihn beeindruckt. Das ist gut. Aber: Gottes Botschaft bringt uns keine großen und dicken Schweine. Gottes Botschaft bringt uns keine dicken Süßkartoffeln. Aber auch die *usasum* bringen uns keine großen Schweine und ertragreichen Felder. Und auch wenn ihr die *usasum* verbrennt, müsst ihr immer noch fleißig Felder anlegen und eure Schweine gut füttern. Darum wartet. Wartet einen Monat, zwei, drei, vier Monate. Wenn ihr dann immer noch der Meinung seid, dass die *usasum* verbrannt werden sollen, dann werde ich nichts mehr sagen.“ Kolubag war ent-

täuscht. Er machte mir Vorwürfe, aber die Menschen gingen zwar nachdenklich, aber erleichtert nach Hause. Sie waren noch nicht zu diesem Schritt bereit.

1969, es hatte eine Versammlung in der Kirche gegeben, ganz spontan, weil Gäste aus Abenaho in Angguruk waren. Abenaho ist die Missionsstation einer holländischen Mission, im Yali-Sprachgebiet, etwa zwischen Wamena und Apahapsili. Die Gäste aus Abenaho wurden von den Anggurukmännern befragt, denn in Abenaho hatte es vor einigen Wochen eine Verbrennung sakraler Gegenstände (*usasum*) gegeben. Seit Kolubags Besuch in Bokondini war die Frage, was mit den *usasum* zu geschehen habe, nicht mehr verstummt. Mit den Leuten aus Abenaho konnte man – anders als mit den Bokondinis – in der eigenen Sprache reden. „Welche Art von *usasum* habt ihr eigentlich? Habt ihr – wie wir – auch *wam sei* – Schweinefett? Was ist denn bei euch passiert, als ihr die *usasum* verbrannt habt? Sind Menschen gestorben oder krank geworden? Sind eure Süßkartoffelfelder noch in Ordnung? Sind eure Schweine noch gesund?“ Das waren die wichtigsten Fragen. Sie wurden ausführlich beantwortet. Der Häuptling von Abenaho erzählte: „Ich habe viele Menschen getötet, aber jetzt höre ich auf Gottes Wort,“ und dann sehr direkt: „Kolubag, wie viele Menschen hast du getötet?“ Kolubag zögerte: „Nur ganz wenige.“ Da rief sein Sohn Hehawag: „Soll ich sie alle aufzählen, die du getötet hast?“ Kolubag wurde verlegen, lächelte ein wenig und schwieg. Schließlich kam die Rede wieder auf die Verbrennung. Einige Leute, auch aus unserem Nachbardorf Pasikni, sagten: „Wir wollen morgen verbrennen!“ Ich meldete mich zu Wort. „Ich bin dagegen, dass ihr morgen verbrennt. Tut es nicht. Die Zeit ist noch nicht gekommen!“ „Pendeta“, sagte Kolubag, „dies ist jetzt unsere Angelegenheit. Du hast nichts mehr dazu zu sagen.“ Wenig später hatte ich die Kirche verlassen. Da es dunkel geworden war, brachte ich noch eine Petromaxlampe in die Kirche. Ich erfuhr erst am späten Abend, dass man sich entschieden hatte, morgen die *usasum* zu verbrennen.

Früh am Morgen – es war der 29. Januar 1969 – ging ich zum Haus des Regierungsbeamten und wollte ihm mitteilen, welche einschneidende und möglicherweise folgenschwere Entscheidung am späten Abend gefallen war. Er schlief noch, ich informierte seine Mitarbeiter. Dann machte ich mich auf den Weg nach Pasikni. Pabion und Eneriek, zwei Männer aus Pasikni, hatten mich dringend gebeten, früh am Morgen nach Pasikni zu kommen, von Angguruk aus ein einstündiger steiler Aufstieg. Der Weg führte durch mehrere Dörfer, ich begegnete Frauen und Männern und fragte sie: „Was habt ihr heute vor?“ „Wir gehen in die Gärten“, sagten sie, „das weißt du doch. Das tun wir jeden Tag.“ „Habt ihr etwas davon gehört, dass die Männer heute die *usasum* verbrennen wollen?“ fragte ich. „Davon wissen wir nichts“, war die Antwort. Auf dem Bergrücken bei Pasikni angekommen blickte ich hinunter auf Angguruk, den Flugplatz, Kolubags Dorf.

Ich sah, wie das Sakralhaus *Hilalimpini*, Kolubags Haus, ausgeräumt und viele Netzbündel auf den Flugplatz gebracht wurden. Auch Pabion und Eneriek, die mich erwarteten, sahen das. Sie führten mich dann zu ihrem Sakralhaus und baten mich, ein Gebet zu sprechen. Ich betete nicht nur für die Menschen, die sich zu diesem Schritt entschlossen hatten, sondern bekannte auch meine eigene Angst und Sorge. Ich fürchtete die Reaktion der vielen großen Dörfer in der Umgebung, die nicht bereit waren zur Verbrennung ihrer *usasum*. Dann räumten Pabion und Eneriek und viele andere Männer die staubigen Netze nach draußen. Junge Leute packten sie und trugen sie nach Angguruk. Im großen Dorf Pasikni wurden zwei Sakralhäuser und im Nachbardorf Tinggili drei Häuser ausgeräumt. Als wir den Berg hinabstiegen, sahen wir, dass in Angguruk große Rauchschwaden aufstiegen. Kolubag hatte das Feuer schon angezündet. Am Spätnachmittag fand ein Gottesdienst in der Kirche statt. Nicht nur die Leute von Abenaho waren da, auch ein Mann aus Ninia. Sie alle redeten und bestärkten Kolubag darin, dass er einen richtigen Schritt getan hatte. Auch ich sollte etwas sagen. „Ihr erinnert euch an Abraham. Er hat im Alter von 70 Jahren auf Gottes Ruf hin seine Heimat verlassen. Ihr habt heute das gleiche getan, weil ihr Gottes Weg gehen wollt. Was euch bisher wichtig war, habt ihr hinter euch gelassen. Bisher war euer Netz voll mit *usasum*, das habt ihr heute ausgeschüttet. Jetzt ist euer Netz leer. Was werdet ihr nun hinein tun? Die Botschaft der Bibel kann euer Netz füllen und euch den Weg weisen, den ihr nun gehen werdet.“

Verbrennungen sakraler Gegenstände fanden in den folgenden Monaten und Jahren in allen Dörfern des Yali-Gebietes statt. Manchmal hatte das Ereignis volksfestartigen Charakter. Junge Leute machten sich lustig über die Blätter, Knochen und Steine, die in den verstaubten und verrotteten Netzen zum Vorschein kamen. Nicht immer waren Missionare oder Evangelisten anwesend. Es war die Entscheidung des jeweiligen Dorfes, immer eine Mehrheitsentscheidung. Manchmal war eine Minderheit nicht einverstanden und musste sich beugen. In einigen Fällen haben Familien mit ihren eigenen sakralen Netzen das Dorf verlassen und vorübergehend in Gartenweilern gelebt. Verbrennung sakraler Gegenstände war schon lange zu einem Brauch geworden, der im ganzen Hochland in einer bestimmten Phase der Missionsarbeit praktiziert wurde. Die Yali haben übernommen, was sie im Westen des Hochlandes, in Bokondini, Karubaga und bei ihren direkten Nachbarn in Abenaho und Ninia gesehen hatten. Es ist nicht verwunderlich, dass viele Dörfer und Dorfgruppen zögerten oder sich dagegen wehrten, ihre sakralen Gegenstände zu vernichten. Die Leute im Sengtal hatten wenige Monate zuvor die Missionare Stan Dale und Phil Masters ermordet, weil sie befürchteten, die beiden würden ihre Heiligtümer antasten. Dahinter stand die Furcht, dass dann die Berge einstürzen, die Felder unfruchtbar und die Menschen krank würden und sterben. Selbst Jahre nach den Verbrennungen im Yali-Gebiet wurde bei Epidemien und Hungerperioden gefragt: „Liegt es

daran, dass wir die Netze verbrannt haben?“ Immer wieder gab es Pläne, die geheimste Initiation, das *murawal*, wieder durchzuführen. 1971 versuchten bestimmte Gruppen der Bevölkerung, den Evangelisten Salomo Mofu aus Waniok zu vertreiben. Vor allem Dörfer im Sibi- und Pondengtal, die eine enge Verbindung zu den Dani im Balimtal hatten, waren gegenüber der Mission feindlich eingestellt. 1976 wandten sich diese Dörfer an muslimische Militärs in Wamena, und beklagten sich über die Kirche und ihre Mitarbeiter, weil sie Unruhe in die Dörfer brachten. Die Folge war eine Militäraktion gegen Evangelisten im Pondengtal. Allerdings standen hier noch andere Interessen im Hintergrund. Schon 1974 wurde auch die Missionsstation Nipsan niedergebrannt und einige Evangelisten getötet.

Veränderungen rufen Ängste und Widerstände hervor. Das gilt überall in der Welt und lässt sich auch für die Situation der Yali sagen. In jenen Jahren kamen auf alle Papuavölker des Hochlandes Veränderungen zu, die unausweichlich waren: Mission und Kirche, Regierung, Militär, Islam, Händler, Transmigranten, Forscher, Touristen. Früher oder später mussten die Hochlandvölker sich anpassen an einen erweiterten Lebenshorizont, mussten Veränderungen hinnehmen. Ich habe Missionsarbeit im Sinne des *Comprehensive Approach* auch angesehen als eine Vorbereitung der Yali auf diese Veränderung. Je langsamer und behutsamer die Menschen darauf vorbereitet und je einfühlsamer sie begleitet werden, desto besser gelingt ihnen der Übergang in die moderne, globale Welt.

Es ist viel darüber nachgedacht worden, ob es besser gewesen wäre, die *usasum* nicht zu verbrennen. Die katholische Mission in Wamena hat Verbrennungen abgelehnt. Allerdings war die Situation im Balimtal völlig anders. Kolubag schlug einmal vor, sie zu vergraben, kam aber nie wieder auf diesen Vorschlag zurück. Man hätte ihnen einen Platz in der Kirche geben können, so dass die Yali immer vor Augen hatten, woher sie kamen. Das geschah z.T. später, als in Sakralhäusern auch Kultschilde – *sabalhe* – gefunden wurden. Wegen ihrer besonderen archaisch-künstlerischen Gestaltung wurden sie größtenteils nicht verbrannt, sondern in kirchlichen Räumen, z. B. im Büro in Angguruk, aufgehängt. Solche Kultschilde gab es nur bei den östlichen Nachbarn. Was in Angguruk verbrannt wurde, war von der Gestaltung her wertlos. Ein Teil waren Überbleibsel früherer Riten, Blätter, Bündel mit Schweinefett, Knochen, Pfeile, ein anderer Teil waren Steine, Muscheln, Tierkrallen, Federn, die je ihre eigene Geschichte hatten und oft bei Begegnungen der Menschen mit Geistwesen übergeben worden waren. Mir lag daran, die *usasum* und die in ihnen befindlichen Gegenstände so genau wie möglich zu dokumentieren, wenn möglich zu fotografieren und ihre jeweilige Geschichte festzuhalten. Später haben Studierende der Bibelschule Apahapsili solche Recherchen fortgesetzt, haben Ursprungsmythen und Beschreibungen von Riten gesammelt, aufgeschrieben und in einem Buch allen, die lesen können, zugänglich gemacht. Es ist für die jüngeren

Generationen der Yali wichtig zu wissen, dass sie eine Geschichte haben, die nicht erst mit dem Kommen der Missionare oder der Regierung beginnt. Die Geschichte der Yali ist ein Teil ihrer Identität. Dazu gehören auch die *usasum*, die es nun größtenteils leider nicht mehr gibt.

Klaus Reuter

Wie war das damals überhaupt?

Ich möchte im Anschluss an Siegfried Zöllner noch etwas von dem erzählen, wie sich christliche Formen und Strukturen in der Missionsarbeit in Angguruk, im Hochland von West Papua, entwickelt haben. Im 18. und 19. Jahrhundert geschah Mission unter dem Stichwort „transplantatio ecclesiae“. Damit verband man die Verpflanzung der kirchlichen und gottesdienstlichen Formen und Strukturen von Europa nach Afrika, Asien und Lateinamerika.

In Angguruk ergriffen wir die Gelegenheit, die Kultur der Yali so weit wie möglich mit hinein zu holen in die Formgebung christlichen Lebens. Damals war diese Kirchenverpflanzung einfach „Gang und Gäbe“. Hätten wir in jener Zeit Missionsarbeit betrieben, wäre sie womöglich nach demselben Schema verlaufen. Wenn man z. B. einen Gottesdienst an der Küste besucht, stellt man schnell fest, dass dieser nach europäischen Formen und Strukturen verläuft. Es sind unsere Liturgien, unsere übersetzten Lieder, unsere Melodien. Auch der Kirchraum ist dementsprechend frontal nach vorne ausgerichtet mit Altar, Kanzel und Lesepult. Vergeblich suchen wir etwas von den Papuastrukturen im Gottesdienst.

Als ich 1972 mit meiner Familie nach West Papua kam, war ich froh, schon etwas Neues vorzufinden. Es gab bereits gottesdienstliche Formen, von Siegfried Zöllner, den Evangelisten, Presbytern entwickelt, die der Kultur der Yali entsprachen. Der Gottesdienst fand in einem mit Aluminium gedeckten Holzhaus statt. Es gab kein Mobilar, nur strohbedeckten Boden, auf dem Männer, Frauen und Kinder saßen. Eine Gruppe von Mitarbeitenden war am Gottesdienst beteiligt. Die Einen trugen etwas zur Liturgie bei, sagten Bibeldverse auf, andere sprachen das Glaubensbekenntnis oder die Zehn Gebote, auch Psalmen und die Seligpreisungen der Bergpredigt. Die Lieder wurden in ihrer ganz eigenen Art und der uns fremden Melodik im Wechsel zwischen Vorsänger und Gemeinde gesungen. Jemand predigte, andere ergänzten die Predigt oder erzählten spontan etwas. Es war ein lebendiger Gottesdienst. Die Menschen fühlten: Hier wurde ihnen nichts übergestülpt, sondern sie hatten etwas Eigenständiges, ihrer eigenen Kultur entsprechendes entwickelt. Der Gottesdienst war „ihr Ding“ und für europäische Ohren sehr fremdartig.

So fanden wir die Situation vor, worüber wir dankbar waren. In den folgenden Jahren galt es nun, weitere Formen zu finden. Dafür möchte ich ein Beispiel anführen: In der damaligen Zeit gab es in Angguruk noch keine kirchliche Trauung. Paare lebten zusammen, wenn der Brautpreis bezahlt war und die entsprechende Anzahl Schweine an die Familie der Frau über-

geben worden waren. Aber die Menschen wussten, dass wir und auch die Mitarbeitenden von der Küste Paare kirchlich trauten. Sie wollten nun auch ihr gemeinsames Leben mit einem Gottesdienst und dem Segen Gottes beginnen. In tagelangen Beratungen wurde gefragt: Wie können wir das gestalten? Ringwechsel als Zeichen? Absurd! Aber ein Zeichen brauchte man! Ich habe dann die Frage gestellt: „Wie war es denn früher, was war das Startzeichen für den Vollzug der Ehe?“ Damals hatte die Frau den Mann in ihre Hütte zum gemeinsamen Essen der Süßkartoffel eingeladen. Dieses Ritual aufnehmend haben wir weiter gedacht: „Können wir diese Zeremonie nicht in die kirchliche Trauung aufnehmen?“ Dieser Gedanke wurde begeistert aufgenommen und mit Leben gefüllt. Vor der Gemeinde reicht die Frau, denn von ihr ging traditionell die Initiative aus, dem Mann die Süßkartoffel und spricht dabei dem Sinne nach: „Ich gebe dir die Süßkartoffel als Zeichen dafür, dass ich für dich sorgen will. Ich will für deine Kinder da sein. Deine Schweine werde ich gut versorgen und fleißig die Gärten bestellen.“ Der Mann antwortet: „Ich werde immer genug Gärten anlegen, dich und unsere Kinder beschützen. Ihr sollt immer genug zu essen und ein gutes Haus haben.“ Man gibt sich also vor der Gemeinde das Eheversprechen, indem die Süßkartoffel gebrochen und das Paar darüber gesegnet wird.

Als wir 1972 nach Angguruk kamen, war durch unsere Vorgänger Siegfried und Ilse Zöllner, Dr. Vriend, Trijntje Huistra und viele Papuamitarbeitende der Boden für das Evangelium schon bestellt. Viele Teile der Bibel waren übersetzt. Eine ganze Schar von Evangelisten, Presbytern und Presbyterinnen standen uns zur Seite, großartige Mitarbeitende. So konnten wir nun auch weiter hinausgehen, um neue Gebiete, neue Stationen zu eröffnen, wie z. B. Kosarek, Welarek und bis hin zum großen Mamberamofluss, um den Menschen das Evangelium zu bezeugen. Oft konnten wir auch auf solche Evangelisten zurückgreifen, die ihren Stammesgeschwistern das Wort Gottes in ihrer jeweilig eigenen Sprache predigten.

Beispielhaft wollte ich verdeutlichen, wie wichtig es uns gewesen ist, so weit wie möglich Leben, Tradition und Kultur der Menschen mit in die kirchlichen Formen und Strukturen hineinzunehmen. Inwieweit es uns gelungen ist, werden andere entscheiden, zuallererst die Papua selbst.

Leider erleben wir heute in Gebiet der Yali einen anderen Trend. Pfarrerinnen und Pfarrer aus den Küstenbereichen, zunehmend auch solche aus dem Yali-Gebiet selbst, bringen verstärkt die aus der Kolonialzeit stammenden Formen und Strukturen der Küstengemeinden ins Bergland der Yali. Sie meinen, nur an der Küste werde der „richtige“, der europäisch geprägte Gottesdienst, gefeiert. So gibt es nun auch im Bergland keinen Gottesdienst auf strohbedecktem Boden mehr, stattdessen findet man oft von der Regierung gestiftete Kirchen, frontal mit Bänken ausgestattet, mit Kanzel, Altar, Antependien in den liturgischen Farben. Nur der Pfarrer predigt, alle anderen schweigen. Dieser Rückschritt wird als Fortschritt ver-

standen, denn die Christen an der Küste stehen nach wie vor der eigenen Papuakultur im Gottesdienst sehr ablehnend gegenüber.

Was wir im Hochland erreicht haben, scheint verloren zu gehen. Ich frage mich besorgt: „Wie lange wird es dauern, bis vielleicht auch das Abendmahl nach reformierter Weise an einem langen Tisch mit Weißbrot und Portwein statt wie bisher mit Süßkartoffel und Wasser gefeiert wird?“ Jedenfalls scheint mir der Einfluss der Küstentradition so stark zu werden, dass die bescheidenen Anfänge einer kontextuellen Gemeindeentwicklung zunichte gemacht werden. Es ist schade, dass die Kultur der Papua kaum Raum findet in unserer Partnerkirche!

Hanna Kessler

Wie war das damals überhaupt?

Am 22.3.1963 kamen Schwester Martha Diehl und ich in Jayapura, West Papua an (damals noch Hollandia, Niederländisch Neuguinea). Pastor Paul-Gerhard Aring, der seit 1961 als Pfarrer der Rheinischen Mission im Auftrag der Evangelischen Kirche im Lande Papua GKI-TP (*Gereja Kristen Injili di Tanah Papua*) in Wamena arbeitete, hatte zwei Schwestern für die Frauenarbeit unter den Danifrauen im Balimtal bei der Rheinischen Mission angefragt. Schwester Martha Diehl und ich mussten bis zum 30. April 1963 in West Papua sein. Von Oktober 1962 bis zum 30. April 1963 war West Papua unter Verwaltung der UNO. Am 1. Mai 1963 übernahm der Staat Indonesien West Papua als eine seiner Provinzen. Wir hatten in Deutschland keine Gelegenheit, die indonesische Sprache zu lernen, weil wir beide erst kurz vorher unsere Ausbildung beendet hatten – Schwester Martha als Krankenschwester mit einem Jahr Bibelschule, und ich hatte Ende Januar mein Examen als Gemeindehelferin gemacht. Unser Auftrag war, in Wamena für Danimädchen ein Internat aufzubauen und gleichzeitig die Mädchen zu unterrichten. Im April kamen das Ehepaar Bentz und die Landwirte Peters und Knacke. Wir alle hatten unser Visum über die UNO erhalten.

Im Juni wurde das Pfarrhaus – ein Blechhaus – in Wamena frei. Das Ehepaar Margarete und Helmut Bentz, Schwester Martha und ich zogen zusammen dort ein. Missionar Bentz war für die Dani in Wamena ein sehr willkommener Missionar, hatte er doch drei Frauen. Für uns Schwestern musste erst noch ein Haus gebaut werden. Ein Häuptling bot Herrn Bentz drei Schweine. Ich sollte seine dritte Frau werden. Die erste Zeit in Wamena war sehr schwierig. Wir konnten noch sehr wenig indonesisch und die Danisprache überhaupt nicht.

Innerhalb der GKI-TP Gemeinde gab es große Spannungen. Es ging um die indonesische Regierung. Ein Teil der Gemeinde war pro, der andere Teil kontra indonesisch. Es gab immer wieder Schwierigkeiten, bis hin zum Handgemeine im Frauenkreis. Mit Beamten aus anderen Provinzen, die zum Teil evangelische Christen waren, wurde es nicht besser. Die Pfarrer der GKI-TP versuchten Presbyter aus allen Volksgruppen zu berufen. Präses Romainum kam nach Wamena, um zu helfen. In einer Gemeindeversammlung und mit vielen Gesprächen konnte er dann die Wogen glätten. Unser eigentlicher Auftrag, Mädchen- und Frauenarbeit in den Dörfern aufzubauen, stellte sich als sehr schwierig dar. Die Frauen und Mädchen waren von morgens bis zum späten Nachmittag in den Feldern beschäftigt. Nachmittags und abends mussten die Süßkartoffeln und das Gemüse für die Familie gekocht werden. Auch die kleinen Mädchen gingen mit ihren

Müttern auf die Felder. Ehe sie es merkten, war aus dem Spielen mit einem kleinen Grabstock schwere Gartenarbeit geworden.

Wamena, ein Ort in der Mitte des weiten Balimtales, ungefähr dreißig Kilometer lang, an der breitesten Stelle zehn Kilometer breit, bestand damals aus ungefähr fünfundzwanzig Blechhäusern. Ein Bürgermeister mit seinen Beamten, ungefähr fünfzehn bis zwanzig Polizisten und zehn bis fünfzehn Handwerker waren Papua, die aus den Küstengebieten kamen, meist Mitglieder der GKI-TP. Einige kamen als Junggesellen nach Wamena und heirateten Danifrauen, für die ein Brautpreis von drei bis fünf Schweinen bezahlt werden musste. Der Brautpreis an der Küste ist bis heute noch sehr hoch, manche Männer bezahlen ihr Leben lang die Schulden ab.

Wir erkannten sehr schnell, dass unsere Aufgabe diese Danifrauen waren. Sie kamen sonntags mit ihren Männern zum Gottesdienst, von dem sie aber kaum etwas verstanden. Sie sollten von heute auf morgen in Töpfen kochen, Wäsche waschen, eine Wohnung putzen, einen Knopf annähen und vieles mehr können. Die meisten dieser Frauen hatten verkrüppelte Hände. Bei einem Todesfall in der Familie wurden den Mädchen ein oder zwei Fingerglieder abgehackt. Einige junge Frauen hatten nur noch die unteren Fingerglieder und beide Daumen. Durch die verkrüppelten Hände war die Hausarbeit oft sehr schwer. Mit diesen Frauen begannen wir unsere Arbeit. Morgens kamen die Frauen mit ihren Kindern in einem großen Raum unseres Hauses zusammen. Zuvor hatten wir uns die Zustimmung der Männer geben lassen.

Wir besprachen die Predigt vom vergangenen Sonntag, es gab Lesekurse mit einfachen Lesebüchern auf Indonesisch und in der Danisprache. Die Frauen lernten mit der Hand einen Rock oder eine Bluse oder Kinderkleidung zu nähen, Kindersöckchen und anderes zu stricken. Schwester Martha versuchte die Frauen in Ernährungslehre – besonders für ihre Kinder – zu unterrichten. Für den biblischen Unterricht verwendeten wir oft Flanellbilder, die wir alle in Papuabilder umgewandelt hatten. Später bin ich nachmittags auch für Frauenstunden in einige Dörfer gegangen. Bald stellte sich heraus, dass in Wamena ein Jungeninternat gebraucht wurde. Für die Danijungen gab es in den Dörfern wenig Arbeit, für die schwere Männerarbeit waren sie noch zu klein, so dass sie Zeit hatten, zur Schule zu gehen. Auf den Außenstationen der GKI-TP im Balimtal, waren Evangelisten stationiert. Die Fußwege zu den Stationen dauerten vier bis dreizehn Stunden. Die Evangelisten hatten Schulen eingerichtet und unterrichteten die ersten drei Klassen. Danach gingen die Jungen, die weiter die Schule besuchen wollten nach Wamena, um die normale Volksschule abzuschließen. Sie brauchten einen Wohnplatz. Wir bauten ein einfaches Holzhaus, eine Küche und ein ganz einfaches Badezimmer. In kurzer Zeit hatten wir ein Jungeninternat mit 45 Jungen. Mit einem eigenen Schulgarten versuchten wir die

Ernährung zu sichern. Körper- und Kleiderpflege, auch nähen, waren abends wichtige Unterrichtspunkte.

Inzwischen war Wamena zu einem großen Dorf angewachsen. Der Dani-stamm der Mukoko, denen das Land eigentlich gehörte, wurde immer mehr an den Rand gedrängt. Inzwischen hatte ein Landrat seinen Platz in Wamena eingerichtet, dazu mussten viele Häuser gebaut werden. Der Flugplatz war von Soldaten vergrößert und asphaltiert worden. Militär war dauerhaft stationiert, die Soldaten gingen nicht zimperlich mit der Dani-bevölkerung um. Nachdem das Transportproblem durch den großen Flugplatz gelöst war, kam die Regierung auf die Idee, alle Bewohner des Balimtales einzukleiden. In jedem Dorf in der Nähe von Wamena wurden Kleider verteilt, und es war verboten, ohne Kleider nach Wamena zu kommen. Die Danis kamen verzweifelt zu uns und baten uns, ihnen zu helfen. Wir sind dann zu den zuständigen Beamten gegangen und haben in vielen langen Gesprächen erreicht, dass die Dani nicht bestraft wurden, wenn sie in ihrer eigenen Kleidung ihre Garterträge in Wamena verkauften.

Nach etwa sieben Jahren brachten dann zwei einheimische Evangelisten ihre Bräute zu uns nach Wamena und baten uns, die Mädchen zu unterrichten, damit sie ihnen später in ihrer Arbeit helfen könnten.

Die Evangelistenarbeit hatte sich im Kurimagebiet, östlich von Wamena, ausgeweitet. Es waren inzwischen sechs Schulen eingerichtet worden. Es mussten Schulgebäude und Lehrerhäuser gebaut werden. Alle Baumaterialien, vor allem Aluminium, Nägel usw., wurden von Wamena sieben bis neun Stunden tragend transportiert. Die jungen Männer, die für den Transport verantwortlich waren, baten uns, im Kurimagebiet einen Flugplatz zu bauen. Ein Pilot der MAF (Mission Aviation Fellowship) war bereit, einen Erkundungsflug zu machen und fand einen Platz der lang und breit genug war. Die Menschen, denen das Land gehörte, waren bereit zu verhandeln. Drei der zuständigen Häuptlinge kamen sonntags regelmäßig zum Gottesdienst. Sie waren einverstanden, dass ein Flugplatz auf dem Land gebaut wurde.

Guel Sinke, ein holländischer Landwirt, der in Angguruk arbeitete, und ich machten uns auf den Weg, um das Gelände auszumessen. Als wir angefangen hatten, kam ein alter Häuptling aus einem der angrenzenden Dörfer. Er hatte gehört, was wir vorhatten und war sehr aufgeregt, weinte und bat uns, mit dem Messen aufzuhören. Zweidrittel des Geländes war nie als Gartenland benutzt worden. Es wuchs dort eine Art Schilfgras. Es galt als heiliges Land und es war verboten, auf diesem Land zu graben oder sonstige Arbeiten zu verrichten. Ihrem Glauben nach hatten die ersten Menschen des Balimtales, die aus einer Höhle auf der anderen Seite des Balimflusses gekommen waren, hier ihr erstes Schweinefest abgehalten. Der Häuptling erzählte uns, dass alle Bewohner des Balimtales – er sagte ganz energisch, auch Du – sterben werden, wenn auf diesem Gelände gegraben wird. Die

anderen Häuptlinge waren inzwischen auch gekommen und es gab noch einige heftige Debatten. Wir hörten sofort mit dem Messen auf. Der Plan einen Flugplatz zu bauen wurde erst einmal aufgegeben.

In Polimo war inzwischen eine kleine Gemeinde entstanden. Es war noch niemand getauft. Die Gemeinde betete aber, dass der Flugplatz gebaut würde. Die Gemeindemitglieder verhandelten immer wieder mit dem alten Häuptling. Nach monatelangen Verhandlungen waren sich alle einig, dass der Flugplatz gebaut werden sollte. Vertreter der GKI-TP waren gekommen, um den Vertrag mit den Landbesitzern zu machen. Die Verhandlungen dauerten bis Mitternacht, immer wieder drohte der Plan zu scheitern. Im Frühjahr 1972 konnte mit dem Bau begonnen werden. Die Bevölkerung war noch sehr vorsichtig. Die Lehrer hatten mit den Eltern der ältesten Schüler gesprochen, damit diese die ersten Arbeiten ausführen konnten. Ein Vikar, der im Kurimagebiet stationiert war, übernahm die Leitung und Organisation. Jeden morgen vor Beginn der Arbeit, die vorläufig nur von den Schülern getan wurde, wurde eine Andacht gehalten. Als nach 14 Tagen Arbeit niemand krank geworden war, kamen auch erwachsene Männer aus den umliegenden Dörfern, um zu helfen. In nur sechs Wochen waren zwei Drittel der Arbeit fertig. Mit ganz einfachen Hilfsmitteln wie Grabstöcken und anderen selbst gemachten Geräten war die Arbeit getan worden. Das restliche Drittel war Gartenland, dort musste erst die Ernte noch abgewartet werden. Im November 1972 war der Flugplatz fertig. Die erste Landung war ein voller Erfolg. Die Leute von Kurima hatten beschlossen, dass zur Einweihung des Flugplatzes ein großes Fest gegeben werden sollte, sie spendeten viele Schweine, die geschlachtet und gekocht wurden. Der Landrat von Wamena und andere Regierungsvertreter waren eingeladen worden. Ein besonderer Höhepunkt des Festes sollte die Verbrennung der Fetische aus drei Männerhäusern sein. Es kam aber erst noch zu Schwierigkeiten: Einige Häuptlinge aus anderen Dörfern waren mit der Verbrennung der Fetische nicht einverstanden. Außerdem fanden Verhandlungen mit der Polizei in Wamena statt, die einige Netze mit Fetischen aus den Dörfern geholt hatte. Als diese dann geöffnet wurden und zum Teil schon vermoderte Knochen und Pflanzen zum Vorschein kamen, war die Enttäuschung sehr groß. Die Gegner willigten daraufhin in die Verbrennung der Fetische ein. Verbrannt wurden viele Netze in denen als heilig geltende Gegenstände aufbewahrt wurden, Pfeil und Bogen mit denen einst mächtige Feinde erschossen wurden, lange Speere, Äxte, geschnitzte Bretter und viele andere Dinge aus den Männerhäusern. Die Feier gestaltete sich zu einem großen Zeugnis für Gott, der mächtiger ist als alle ihre Götter und Fetische. Nach zwei Jahren Taufunterricht wurden im Mai 1974 die ersten Taufen gefeiert, 112 Frauen und Männer wurden getauft.

Nach unserem Heimaturlaub im Februar 1974 zogen Schwester Martha und ich nach Wutalo um. In Wamena führten eine Papua und eine Javanerin un-

sere Arbeit fort. Schwester Martha eröffnete in Wutalo eine Poliklinik, die sehr gut angenommen wurde. Sie lernte zwei ehemalige Internatsschüler aus Wamena an, die eine große Hilfe für sie wurden. Der alte Häuptling, der den Flugplatzbau verhindern wollte, hatte einen festen Platz im Behandlungszimmer. Er war früher für die Kranken zuständig gewesen. Er brachte Schwester Martha viele Pflanzen mit. Einige benutzte sie zur Wundbehandlung, andere wurden als Tees verwendet. Sehr bald brachte der Häuptling seine Frauen und Kinder zu Schwester Martha, um sie behandeln zu lassen.

Es war ungefähr ein Jahr nach der Taufe, als einige Dorfleute an einem Samstagmittag ganz aufgeregt zu unserem Haus kamen. Sie hatten am Morgen zum ersten Mal Süßkartoffeln auf einem neuen Feld ausgegraben. Es war das erste Feld, bei dem vor und nach der Pflanzung der Süßkartoffeln keine Zeremonie gehalten und keine Opfer gebracht worden waren. Die Ernte war überwältigend gut. Sehr große und gute Süßkartoffeln hatten sie geerntet. Die komplette Ernte brachten sie am Sonntag als Kollekte zum Gottesdienst zum Verkauf. Einer der Häuptlinge hielt eine Ansprache und sprach ein Dankgebet für die Bewahrung und die gute Ernte.

Die Christen erzählen uns immer wieder, dass sie nun abends ohne Angst vor Geistern von einem Dorf zum anderen gehen können.

Schwierig für die Christen wurde es immer zur Zeit der Schweinefeste. Alle drei Jahre fanden diese Feste in den Dörfern statt. Dabei ging es um die Aufnahme ins Männerhaus. Die Jungen waren alle zwischen neun und zwölf Jahren. Die ungefähr gleichaltrigen Mädchen wurden als zweite, dritte oder vierte Frau mit viel älteren Männern verheiratet. Die Feste dauerten drei bis vier Wochen. In dieser Zeit kam es immer wieder zu Spannungen mit den christlichen Gemeinden. Dürfen die Christen an den Festen teilnehmen? Dürfen die Jungen und Mädchen sich wehren? In der Zeit der Feste wurden viele Schweine geschlachtet. Ein großer Teil wurde als Opferschweine den Ahnen gewidmet.

Die einheimischen Evangelisten versuchten in Gesprächen, Predigten und auf vielerlei Weise Klarheit zu schaffen. Der 1. Korintherbrief Kap.10 war für sie ein Wegweiser.²

Inzwischen hatten wir einige junge Frauen als Helferinnen angeleitet. Wir hielten vormittags Frauenstunde in einem einfachen Holzhaus, in dem auch

2 In 1. Korinther 10 antwortet der Apostel Paulus auf die Frage, wie Christen es mit dem Kaufen und Essen von Fleisch halten sollen, das auf dem Markt angeboten wird, aber möglicherweise von einem Opfertier stammt, von einem Tier, das in einem Tempel im Rahmen eines Opferkultes geschlachtet wurde. Paulus gibt den Rat: „Alles, was auf dem Fleischmarkt verkauft wird, das esst, und forschst nicht nach, damit ihr das Gewissen nicht beschwert. Wenn aber jemand zu euch sagen würde: ‚Das ist Opferfleisch!‘, so esst nicht davon, um dessentwillen, der es euch gesagt hat, und damit ihr das Gewissen (des anderen) nicht beschwert.“ (10,25;28) Hanna Kessler berichtet von einer vergleichbaren Situation im Balimtal.

sonntags der Gottesdienst stattfand. Es ging vor allem darum, die Menschen auf das Neue, das auf sie zukam, vorzubereiten. Sie wurden oft betrogen, wenn sie ihre Gartenerträge verkauften. Es kamen auch immer mehr Touristen, die versuchten Netze, Pfeil und Bogen und andere Handarbeiten zu kaufen. Unsere Aufgabe sahen wir darin, das Evangelium zu verkündigen und dabei die Menschen auf all das Neue, das auf sie zukam, vorzubereiten.

Trijntje Huistra

Wie war das damals überhaupt?

Das Wort „Papua“ kenne ich seit meiner Jugend, im Laufe der Jahre hat es immer mehr Inhalt bekommen.

Bei uns zu Hause lagen oft Bücher auf dem Tisch mit Berichten von Holländern, die zusammen mit indigenen Papua eine Expedition durch den Dschungel Neuguineas machten und nur mit Hilfe der Einheimischen ihr Ziel erreichen konnten.

Ganz besonders spannend war das Buch „De Jungle Pimpernel“ von Anthonie van Kampen und auch die Bücher von Jan van Eecloud „Vergeten aarde“ (Vergessenes Land) und „Met Hakmes en Kompas“ (Mit Machete und Kompass).

In diesen Büchern wird die ganz unterschiedliche Denkweise der Holländer und der Papua sehr deutlich. Und doch wuchsen bei solchen Expeditionen durch den Urwald, bei denen die Papua die Führung hatten, Freundschaften und Respekt voreinander. Solche Werte sind die Grundlage für eine Welt, in der „Shalom“ wohnen kann.

Während meiner Ausbildung an der Pädagogischen Hochschule in Leeuwarden kamen regelmäßig ehemalige Studierende und berichteten von ihrem Leben als Grundschullehrer in Neuguinea.

Diese sprachen mich besonders an, und so war es nur logisch, dass ich mich um eine Stelle in Neuguinea bewarb. Ich wurde angenommen und durfte als Lehrerin an der Grundschule in Serui auf der Insel Yapen arbeiten. Serui war in der Zeit ein Ausbildungszentrum für Papua. Es gab verschiedene Möglichkeiten: Man konnte eine landwirtschaftliche Ausbildung machen, Krankenpflege erlernen und eben auch Dorfschullehrer oder -lehrerin werden. Aufgrund dieser vielen Schulen wohnten viele Holländer in Serui.

An unserer Grundschule unterrichteten wir in einem Team von drei Papualehrern und vier Holländern bzw. Holländerinnen.

Meine Kollegin und ich freundeten uns sehr mit zwei Papualehrerinnen an: Els Ajemiseba und Doortje Woisiri.

Ein glücklicher Zufall wollte es, dass die Eltern von Els nur zwei Stunden Fahrt mit dem Boot entfernt, in dem Dorf Rondeppi wohnten. Ihr Vater war dort Schulleiter. In den Schulferien waren wir oft dort.

Aus unserer sicheren Situation heraus beobachteten wir das Dorfleben mit Staunen und Bewunderung. Es war ungeheuer interessant zu sehen, wie unter den geschickten Händen der Menschen Dinge entstanden, wie z. B. ein

Boot mit wunderbar geschnitzten Vorder- und Hintersteven gebaut wurde, wie eine *Kabilla* geflochten wurde und wie eine Sagomahlzeit zubereitet wurde oder wie man mit Krankheiten umging. Das alles war hochinteressant, aber uns fehlten wichtige Hintergrundinformationen.

1963 kam ich zurück nach Holland und hatte das Gefühl, die Menschen in Papua im Stich gelassen zu haben. Nachdem Papua indonesisch geworden war, konnte ich dort nicht mehr als Lehrerin arbeiten. Ich wollte aber unbedingt zurück in das Land und beschloss, Krankenpflege zu lernen. Während meiner Ausbildung blieb ich in Kontakt mit dem Missionshaus in Oegstgeest. Ende 1968 wurde ich gefragt, ob ich im Auftrag der Evangelischen Kirche im Lande Papua GKI-TP (*Gereja Kristen Injili di Tanah Papua*), der einheimischen Kirche in Papua, im Krankenhaus in Angguruk arbeiten wollte. Und ob ich wollte! Natürlich!

In der Zeit, in der wir im Missionshaus auf unsere Arbeit in Papua vorbereitet wurden und auf unser Visum warteten, lernte ich ein Ehepaar kennen, das auch nach Papua gehen würde. Wir lasen gemeinsam Rundbriefe, sahen uns Dias an und begegneten Missionsleuten, die im Hochland von Papua gewesen waren, und vor unseren Augen entstand so langsam eine Vorstellung von dem Leben der Menschen im zentralen Bergland von Papua.

1969 war es dann so weit. Als ich in Papua ankam, war Familie Zöllner gerade in Sentani. Wir flogen zusammen nach Angguruk. Gerade an dem Tag oder in der Nacht davor hatten Yalimänner auf dem Evangelistenposten in Walei die Schule in Brand gesteckt und den Evangelisten Nauw vertrieben. In allen Sprachen wurde über das Ereignis gesprochen. Ich hörte viele Namen, die mir noch nichts sagten. Wenn meine Erinnerung mich nicht trügt, flog Pastor Zöllner mit dem Piloten los, um einmal über Walei zu kreisen und von oben zu sehen, was geschehen war. Ich selbst stand am Flugplatz und starrte auf die Menschen, die dort am Rande standen.

So war das also in Angguruk! Ich verstand und fühlte schon, dass das Ereignis in Walei großen Einfluss auf die Lebensgemeinschaft der Mitarbeiter in Angguruk hatte. Es lag erst weniger als ein Jahr zurück, dass Stan Dale und Phil Masters, zwei amerikanische Missionare, auf ihrem Weg von Korupun nach Ninia von Yalimännern umgebracht worden waren.

So begann mein Leben in Angguruk. Familie Vriend und der Krankenpfleger Rumere führten mich in die medizinische Arbeit ein, für die ich schließlich gekommen war. Die Zusammenarbeit mit den Yalimädchen im Krankenhaus ließ mich von einer Überraschung in die andere fallen. Wie unterschiedlich waren die Welten, aus denen wir kamen! Meine Ängste und Sorgen waren so grundverschieden von ihren.

Wie wenig verstand ich von ihrer Welt, wie wenig von ihrem Denken und Fühlen!

Die Menschen in Angguruk hatten mich nicht eingeladen, nun war ich plötzlich in ihre Welt hinein gekommen. Ich wollte ihnen helfen, um ihr irdisches Leben ein klein wenig schöner zu machen und ihnen zu sagen, dass jeder Mensch in Gottes Augen wertvoll ist.

Ein anspruchsvolles Vorhaben, aber das musste nun auch in die Tat umgesetzt werden.

In der Poliklinik wurden die Namen der Patienten registriert. Was für komische Namen es gab! Ob ich sie mir jemals würde merken können? Um eine Hilfe dafür zu bekommen, fragte ich die Yalimädchen nach der Bedeutung der Namen. Einige Namen, die mir von Anfang an auffielen, waren: Yoken, Seilon, Wam-eleg, Suwe-ane. Die ersten beiden Namen sind nicht so auffällig. Aber Wam-eleg? Das heißt frei übersetzt: „Es gibt kein Schwein“, Suwe-ane bedeutet „Vogelstimme“. Meine erste Reaktion war: Wie kann man nur so heißen? Aber die Namen hatten natürlich eine Bedeutung für die Leute. Eigentlich ist mein Name ja auch etwas absurd. Denn Trijntje mit e i geschrieben würde Eisenbahn, Zug bedeuten.

Im Krankenhaus gab es einige Kinder, denen ein Stück von der Fingerkuppe fehlte. Wie kam es dazu? Die Kinder waren von Familienangehörigen ins Krankenhaus gebracht worden, weil die Mutter gestorben war. Auf meine entsetzte Reaktion hin sagten die Mädchen: „Ja, Schwester, ihre Mutter ist doch gestorben.“ Und dann versuchten sie mir zu erklären, warum die Babys mit solchen Verletzungen ins Krankenhaus gebracht wurden.

Als immer häufiger Frauen zur Geburt ins Krankenhaus kamen, versuchten wir, sie zu überzeugen, dass sie bei der Geburt besser liegen sollten. Sie waren eigentlich gewohnt, in der Hocke sitzend zu gebären. Inzwischen sind Mediziner in der westlichen Welt davon überzeugt, dass die Hockstellung eigentlich besser ist. Warum müssen wir ihnen dann unsere Art beibringen?

Wenn ein Kind gerade geboren war, versuchte die Mutter oder andere Familienangehörige, dem Kind so schnell wie möglich ein Stück Süßkartoffel in den Mund zu schieben. Das geht oft gut, kann aber auch schief gehen, so dass das Baby sich verschluckt oder gar eine Lungenentzündung bekommt. Diese ihre Gewohnheit veränderte sich dadurch, dass wir miteinander sprachen, ihnen erklärten, was passieren könnte. Dies ist ein Beispiel für Kulturveränderung, die unsere Arbeit mit sich brachte.

Ein anderes Beispiel sind die Tragenetze der Frauen. Hier hat sich einiges verändert. Frauen, die über etwas Geld verfügen, kaufen jetzt lieber Manilafaden und eine Häkelnadel (statt mühsam einen Faden aus Strauchfasern zu gewinnen). Das macht die Fertigung eines Netzes wesentlich einfacher und kostet die Frauen weniger Mühe. Man kann das natürlich bedauern, aber so etwas geschieht, wenn Tauschhandel durch Geld ersetzt wird.

Das sind ganz einfache Beispiele dafür, wie Verhaltensmuster aus dem alltäglichen Leben der Hochlandpapua verschwinden. Im Laufe von Jahrhunderten geschieht es immer wieder, dass dort, wo eine Kultur mit einer anderen in Berührung kommt, im Zusammenleben Teile der Kultur verschwinden. Verschiedene Kulturen können sich aneinander reiben, sie können einander bereichern, aber auch zerstören.

Eine positive Entwicklung der Missionsarbeit war, dass die Frauen durch die biblischen Geschichten verstanden haben, dass sie genauso wichtig sind wie die Männer. Darum gehen Frauen heute auch zur Schule und können dieselben Berufe ausüben wie Männer.

Es gibt natürlich viele Frauen, die weiterhin in den Dörfern leben und sich Sorgen machen um ihre Kinder in Wamena, Jayapura, Sulawesi oder Java. Sie können sich kaum vorstellen, wie ihre Kinder dort leben, aber sie ahnen, dass sie in einer unsicheren Umgebung gefährdet sind. Gerüchte verbreiten sich, sie hören aus Briefen oder Berichten von Kindern, die zurückgekommen sind, oder über das Radio, dass ihre Kinder möglicherweise nicht studieren, sondern auf der Straße leben, Alkohol trinken und Klebstoff schnüffeln, vorehelichen Geschlechtsverkehr haben, dass sie Sklaven all dieser Dinge sind, die sie krank machen. Es kann auch passieren, dass eine Familie plötzlich erfährt, dass ihr Kind gestorben und schon beerdigt worden ist. Sie werden das Grab nie besuchen können.

Das alles zeigt, dass die Mission nicht nur Gutes gebracht hat, sondern dass auch negative Einflüsse in das Hochland Papuas kamen. Und doch bezeugen die Frauen sowohl in Angguruk als auch in Polimo, wie viel Kraft und Trost sie aus dem Evangelium schöpfen, und dass sie trotz all dieser traurigen Dinge die „Frohe Botschaft“ nicht missen wollen.

Die Papua neigen dazu, schnell ihre eigene Kultur zu vernachlässigen und etwas von den Indonesiern zu übernehmen. Sie müssen die Grundwerte ihrer eigenen Kultur neu studieren und ihre Werte entdecken. Es ist gut, dass inzwischen viele Papua über ihre eigene Kultur schreiben wie z. B.

- Agus Alua, Dr. Benny Giay, Ismael Silak
- das Buch „*Di belakang gunung terbitlah terang*“ (hinter den Bergen erscheint das Licht), das von Studenten der Bibelschule in Apahapsili geschrieben wurde
- die Erzählungen und Märchen, die Natan Pahabol gesammelt hat
- die Doktorarbeit von Dr. Siegfried Zöllner (Lebensbaum und Schweinekult), die jetzt unter dem Titel „*Pohon Yeli dan Mitos Wam*“ ins Indonesische übersetzt ist

- das Liederbuch „*Sembahyang likiya hupmu*“ (Morgen- und Abendlieder und -gebete) von Friedrich Tometten
- und als Höhepunkt die Bibelübersetzung in die Yalisprache von Dr. Siegfried Zöllner, Friedrich Tometten und Yaliinformanten

Man sollte auch an das vorbildliche Sozialverhalten in der Yalikultur denken:

- gemeinsam wird ein Haus gebaut
- gemeinsam wird ein Gartengebiet bearbeitet
- Ehebruch wird bestraft
- man hat Ehrfurcht vor dem Land, auf dem man wohnt und von dem man lebt
- sorgfältig fällt man Bäume, um ein neues Haus zu bauen
- man sorgt für die Familienangehörigen

Diese Grundwerte finden wir auch in der Bibel im Brief an die Galater, Kapitel 5, Vers 22. Da heißt es: „Die Frucht aber des Geistes ist Liebe, Freude, Friede, Geduld, Freundlichkeit, Güte, Treue, Sanftmut und Keuschheit.“

Es ist mein Wunsch, dass diese Früchte des Geistes, die uns die Bibel lehrt und die es schon jahrhundertlang in der Yalikultur gab, nicht verschwinden, sondern dass man ihren Wert neu entdeckt und dass sie ihren Platz bei den Yali finden.

Jos Donkers

Wie war das damals überhaupt?

Vorweggenommen hoffe ich, Sie erwarten keine umfassende und alles klärende Antwort auf die gegebene Fragestellung.

Zunächst kurz zu meiner Person: Ich war von 1967 bis 1977 an den Wisselmeren im Landkreis Nabire tätig (Paniai See, Tigi See, Tage See, Kamu, Mapia und Bidogai/Bidai). Die ersten drei bis vier Jahre war ich Pfarrer in Komopa (in der Nähe von Enarotali). Später habe ich in Enarotali gewohnt und mehrere Pfarreien geleitet (*pemimpin resor*) gewohnt. Die Diözese war in verschiedene Pfarreien aufgeteilt. Der Pfarreileiter war in seinem Gebiet im Namen der Diözese für die gesamte Missionsarbeit verantwortlich und so war ich im Landkreis Nabire sieben Jahre lang für die Belange der katholischen Kirche zuständig. Ich hatte häufig die Gelegenheit, mich mit Pfarrern, Katechisten und Lehrern über ihre Ideen und Meinungen auszutauschen. Wie einige dieser Ansichten aussahen wird, so hoffe ich, in den folgenden Ausführungen noch deutlich werden.

Von Enarotali ging ich nach Jayapura. Dort war ich von 1977 bis 1985 im Orden der Franziskaner tätig und für die Franziskaner zuständig, die in West Papua arbeiteten. So konnte ich wieder in den Austausch mit den Mitbrüdern treten, über unsere Arbeit und die Ziele, die wir mit unserem Leben als Franziskaner und durch unser Wirken erreichen wollten.

Im Dezember 1936 sind die ersten niederländischen Franziskaner nach „Nederlands Nieuw Guinea“ (wie es damals noch hieß) gereist. In den Anfangsjahren waren Kolonialismus und Missionierung noch miteinander verbunden. Westliche Kultur und Christentum gingen oft Hand in Hand, und in den Anfangsjahren arbeiteten einige der niederländischen Missionare aktiv in den niederländischen Gemeinschaften und mit den Regierungsbeamten im Land zusammen. Die meisten anderen Missionare leisteten Pionierarbeit in noch nicht erschlossenen oder gerade erst geöffneten Regionen. In einigen Gebieten gab es nur einen reglementierten Zugang oder gar ein Verbot der Missionierung. Es gab Verbote, aber nicht immer haben die Missionare sich daran gehalten. Ein Verbot konnte z. B. bestehen, wenn die Regierung selbst noch nicht in einem Gebiet etabliert war. Dabei gab es andererseits eigentlich noch keine klaren Richtlinien für die Missionsarbeit, denen man hätte folgen können. Sicher, die Verkündigung des Evangeliums spielte eine Rolle. Aber das Erste und zunächst Notwendige war, den Kontakt zu den Menschen herzustellen und das Suchen nach einer gemeinsamen Grundlage, von der aus man zusammen Fortschritte machen konnte.

Pater Tetteroo war bei der ersten Gruppe, die nach West Papua ging. Er schrieb jeden Tag seine Eindrücke und Erlebnisse auf, teils auf ein kleines

Stück Papier. Während seiner Zeit im japanischen Internierungslager hat er es sogar auf Toilettenpapier geschrieben. In seinen später auch veröffentlichten Aufzeichnungen kann man viel über die ersten Versuche seiner Kontaktaufnahme mit den Menschen erfahren.³ Er hatte zwar die Ansichten und Ideen unserer katholischen Kirche, die auch die seinen waren, mitgebracht, aber nicht ohne zu erkennen, dass er in West Papua auch von den Menschen dort lernen konnte.

Als ich 1967 in Sukarnapura (heute Jayapura) ankam, war die koloniale Phase bereits zu Ende und die offizielle Einverleibung durch die Republik Indonesien mehr oder weniger schon eine Tatsache. Ich war naiv und voller Neugier, fast noch eine *tabula rasa*. Während meines Studiums der Theologie und Philosophie, hatte ich auch zwei Jahre kulturelle Anthropologie und Missiologie bei Prof. Dr. Arnold Kamps belegt. Er war zuvor selbst Missionar in Pakistan gewesen und seine Berichte und Ansichten über die Missionierung waren für mich persönlich sehr wichtig. Die wichtigsten Grundsätze, die ich von ihm übernommen habe, oder vielleicht präziser formuliert, die ich für mich selbst als Richtschnur für mein Handeln gewählt habe, sind: Gehe nicht irgendwo hin, um etwas zu bringen. Gehe vielmehr als Zuhörer. Gehe und sieh, was schon da ist und gehe, um zu entdecken. Respektiere die Kenntnisse, den Erfahrungsschatz und die Lebensweisheit, die die Menschen dort, wo du hingehst, besitzen.

Als ich 1967 nach West Papua kam, hatte ich in den ersten vier oder fünf Monaten Zeit und Gelegenheit mich zu orientieren, was und wie in den verschiedenen Büros in Sukarnapura gearbeitet wurde. Zum Schluss war ich sechs Wochen im Sternengebirge (Pegunungan Bintang) in Abmisibil und Mabilabol. Etwa einen Monat habe ich dort zusammen mit Pater Sibbele Hylkema OFM verbracht und gesehen, wie er während des Baus eines kleinen Flugplatzes seine Kontakte zu den Menschen auf Graswurzelebene aufgebaut hat.

Pater Hylkema hat seine Erfahrungen in einem Buch zusammengefasst.⁴ Im Vorwort schreibt Prof. Dr. J. van Baal frei übersetzt in etwa Folgendes: „Wir lernen diese 500 Seelen einer Gruppe von Bergpapua kennen, nicht als beliebig auswechselbare Angehörige eines Volkes, sondern als Individuen, jeder mit seinen eigenen persönlichen Eigentümlichkeiten und Problemen. Es ist ein Buch eines Pfarrers, der sich intensiv mit der Frage beschäftigt hat, mit welchen Problemen Menschen im täglichen Zusammenleben konfrontiert werden, und wie er (der Pfarrer) diese Probleme gemeinsam mit diesen Menschen lösen kann.“

3 Tetteroo von Soesterberg, T.: Dagboek op toilet papier, een leven bij de papoea's, Memoires van pater Tom Tetteroo OFM, 1974.

4 Hylkema, S.: Mannen in het Draagnet, mens- en wereldbeeld van de Nalum (Sternengebirge) in Verhandelingen van het koninklijk Instituut voor taal-, land- en Volkenkunde, Nr. 67, Leiden 1974.

Für mich persönlich war das ein Startpunkt. Papua haben schon seit Jahrhunderten eine funktionierende Gesellschaft gebildet. Eine Gesellschaft mit Freude und Kummer, wo gelacht wird und geweint, zusammen gearbeitet und gestritten. Eine organisierte Gesellschaft, in der jeder seine Rechte und Pflichten hat und diese auch kennt. Und bei ihnen und mit ihnen sollten wir zusammen eine gemeinsame Basis für die Geschichte und Botschaft von Jesus finden und nach Möglichkeiten suchen, das Evangelium auch hier verwurzeln zu können.

Im gleichen Jahr, in dem Pater Hylkema sein Buch publizierte, bewegte das Thema auch viele in der Diözese Jayapura. Jan Sloot schreibt dazu, dass es um eine Art der Beziehung zwischen Gläubigen und der Kirche als Institution gehen müsse, in der das Bewusstsein der Papua gestärkt werden müsse, die Kirche als die ihre und nicht primär als jene der Missionare wahrzunehmen.⁵

In Beratung mit Pfarrern, Katechisten, der Theologischen Hochschule und anderen ist nach einer Methode gesucht worden, alle Gläubigen in der Diözese in einen gemeinsamen Dialog einzubeziehen. Eine daraufhin gebildete Kommission war besonders bemüht, das Bewusstsein der Gläubigen dahingehend zu stärken, dass sie die Kirche als ihre Kirche, als die Kirche der Papua wahrnahmen. Es sollte um ihre Kirche und nicht um die Kirche der Missionare gehen. Der Bischof von Jayapura, Herman Munninghoff OFM, hat den dazu notwendigen Prozess initiiert. Am 11. Mai 1974 schrieb er (frei übersetzt): „Wir alle, die wir an Jesus Christus glauben, unseren Herrn und Erlöser, versuchen unsere Gebete in Übereinstimmung mit dem Glauben zu bringen, dass wir alle zusammen die Kirche Christi sind, indem wir alle teilhaben an der Botschaft, die uns der Sohn Gottes gesandt hat.“ Der gesamte Prozess wurde *Musyawah Pastoril* (kurz: *MusPas*) genannt, und war eine pastorale Beratung, an der alle sich beteiligten.

In West Papua sind die Christen zu der Erkenntnis gekommen, dass Kirche nicht nur passiv, als bloßes Wort zu verstehen ist, nicht nur ein Abwarten bedeutet, ein Reagieren auf das, was andere sagen, sondern dass man selbst eine aktive Rolle einnehmen sollte. Anders ausgedrückt hat sich die Erkenntnis durchgesetzt: Wir sind die Kirche (*kita adalah gereja*).

Zuletzt kann ich dem die eigene Erkenntnis hinzufügen: Durch die Erfahrung, wie die Papua sind, habe ich Schritt für Schritt entdecken können, wie ich selbst bin – nicht mehr und nicht weniger. Zusammen sind wir auf dem Weg, zusammen können wir versuchen zu verstehen, woher wir kommen und wohin wir gehen. Was ich gelernt habe ist, dass unser Leben ein Leben an jedem Tag ist. So war Papua. Das ist, was mich die Papua gelehrt haben. Aber ist das auch noch eine Perspektive für die Papua heute?

⁵ Vgl. S. 334 in Sloot, J.: *Hoe God verscheen in Papoea*. Nederlandse franciscanen in Papoea 1937-1987, Ausgabe 2010).

Diskussion: „Wie haben wir das erlebt?“

Folgende Fragen wurden gestellt und die Themenkreise entsprechend angesprochen:

- (1) Wie muss man sich einen Erstkontakt vorstellen?
- (2) Welche Rolle spielten die Cargokulte?
- (3) Wie gestaltete sich die Begegnung mit Indonesiern seit dem 01.05.1963?
- (4) Wie sahen Gesundheits- und Bildungswesen Anfang der 60er Jahre aus?
- (5) Hätten die Missionen gegenüber Indonesien mehr erreichen können, wenn sie damals besser zusammen gearbeitet hätten?
- (6) Konnte die Mission zu Konfliktlösungen beitragen?
- (7) Sieht ein Missionar in der Rückschau seine Arbeit – seinen Umgang mit der Kultur – kritisch?

(1) Zu dieser Frage erläuterte Siegfried Zöllner: Bei jedem Erstkontakt gehe es darum, das Vertrauen der Menschen zu gewinnen. Dabei spiele ein schnelles Aufgreifen erster Worte, Begrüßungsformeln, Sätze, Wendungen in der jeweiligen Sprache eine wichtige Rolle. Siegfried Zöllner führt weiter aus, dass die Papua Fremden gegenüber grundsätzlich aufgeschlossen sind. Es gelte aber auch, ein Gefühl für Stimmungen des Gegenüber (Angst, Zurückhaltung, Misstrauen) zu entwickeln und diese zu respektieren. Wichtig sei auch, sich der Führung der Einheimischen anzuvertrauen, sowohl hinsichtlich der örtlichen Gegebenheiten wie der Umstände, z. B. bestehende Kontakte zwischen Dörfern zu respektieren und ggf. zu nutzen. Der Erstkontakt mit den Yali kam durch Handelsbeziehungen eines Dani Häuptlings mit den Yali zustande. Ein Missionar bliebe immer ein Lernender, so Zöllner.

(2) Siegfried Zöllner führt hierzu aus, dass es im westlichen Neuguinea keine oder nur sehr wenige Cargokulte gibt, sehr wohl jedoch ein Cargodenken. Der Korerikult (hier verwies er auf den entsprechenden Vortrag am folgenden Tag) werde manchmal als Cargokult bezeichnet, doch im Vordergrund stehe nicht Cargo, sondern die messianische Erwartung eines Lebens in Fülle, d.h. ausreichend Nahrung, Gesundheit, Kraft. Auch die Religion der Yali sei sehr auf das Materielle ausgerichtet, auf gesunde Schweine, gesunde Menschen, fruchtbare Felder. In sofern sei ein gewisses Cargodenken, ein sehr materielles oder materialistisches Denken vorhanden. Die Missio-

nare brachten mit Stahlwerkzeugen natürlich auch sehr nützliche und begehrte Güter und waren auch deswegen beliebt.

(3) Hanna Kessler führt hierzu aus: Anfang 1963 übernahmen Indonesier die Aufgaben der Niederländer in Verwaltung, Polizei und Militär. Dies beschränkte sich auf die größeren Städte an der Küste. In Wamena gab es einige wenige Indonesier – auf kleineren Posten wie Angguruk hingegen keine. Die Indonesier seien den Europäern und Amerikanern, aber auch den Papua gegenüber sehr misstrauisch gewesen. Viele junge Papua saßen schon damals im Militärgefängnis Ifar-Gunung. Hanna Kessler ergänzt, dass Pfarrer Bentz sich für einen Lehrer der Evangelischen Kirche im Lande Papua GKI-TP (*Gereja Kristen Injili di Tanah Papua*) eingesetzt hatte und deswegen fast des Landes verwiesen wurde. Der javanische Polizeichef von Wamena ließ die Sache im Sande verlaufen, weil er sich in eine deutsche Missionsschwester verliebt habe.

(4, 5 und 6) Die letzten drei Fragenkomplexe wurden von den Referenten und Referentinnen im weiteren Verlauf der Diskussion im Wechsel beantwortet. Zunächst antworteten Hanna Kessler und Trijntje Huistra. Als die Niederländer das Land an Indonesien übergeben mussten, habe es ein funktionierendes Gesundheitswesen gegeben. Viele, zum Teil in den Niederlanden ausgebildete Krankenpfleger und Krankenpflegerinnen waren vor Ort. An allen Krankenhäusern, auch in Wamena, gab es niederländische oder amerikanische Ärzte, manchmal Missionsärzte, die von dem einheimischen Pflegepersonal unterstützt wurden. Die niederländischen Regierungsärzte wurden von indonesischen Ärzten abgelöst. Oft waren es chinesischstämmige Ärzte. Im Laufe der Zeit konzentrierten sich die Ärzte und auch das Pflegepersonal nur noch in den Städten. Viele Gesundheitsstationen im Inland standen (und stehen bis heute) leer.

Die deutschen Missionsschwestern haben von Anfang an Hilfskrankenpfleger und -pflegerinnen und Geburtshelferinnen für den Dienst in den Dörfern ausgebildet. Diese waren später oft auf sich allein gestellt. Es fehlten Begleitung, Versorgung und Fortbildung.

Anfangs sei die einheimische Bevölkerung der westlichen Medizin gegenüber kritisch eingestellt und oft zurückhaltend gewesen. Patienten kamen zunächst erst, wenn die traditionellen Heiler erfolglos waren. Dann sei es jedoch oft zu spät gewesen. Das habe sich erst geändert, als die Bevölkerung den christlichen Glauben angenommen habe. Danach konnten die Missionsschwestern eine gute Mutter- und Kind-Fürsorge aufbauen und Helferinnen ausbilden. Die Helferinnen sorgten dafür, dass schwangere Frauen, aber auch andere Kranke, zur Untersuchung ins Krankenhaus kamen.

Aus dem Plenum wurde hierzu ergänzt, mit dem Bildungswesen habe es sich ähnlich verhalten. Die Niederländer hinterließen ein gutes, an die Kultur und die Situation Papuas angepasstes Bildungswesen. Es gab viele gut

ausgebildete Lehrer und Lehrerinnen. Die Indonesier stellten das gesamte Bildungswesen um. Die Kinder mussten nach Schulbüchern aus Java lernen. Es wurde exemplarisch ausgeführt, dass Kinder in einem Dorf im Bergland lernen mussten, vor einer roten Ampel anhalten zu müssen, obwohl es eine solche Situation in ihrem Alltag nicht gab. Dieser für die Kinder völlig realitätsferne Lernstoff habe mit der Zeit Kinder und Lehrpersonal demotiviert.

Klaus Reuter merkt an, dass die Zusammenarbeit der verschiedenen Missionen in den 60er Jahren äußerst schwierig gewesen sei. Dies habe z.T. auch theologische Gründe gehabt. Zum Beispiel erklärten einige fundamentalistische Missionsgesellschaften das Rauchen und die Verbrennung von Toten – im Hochland überall Brauch – zur Sünde. Mit Missionsgesellschaften oder Kirchen, die solche Bräuche duldeten, konnte und wollte man nicht zusammenarbeiten. Erst als europäische und amerikanische Missionare nach und nach das Land verließen, weil die Visa nicht verlängert wurden, schlossen sich die Papuakirchen immer mehr zusammen. Diess sei ein neues Zeichen der Hoffnung. Inzwischen hat sich ein Rat der Kirchen Papuas gebildet, etwas, dass es in der aktiven Zeit der Referenten gar nicht gegeben habe, nämlich eine Vereinigung der lokalen Papuakirchen untereinander. Und das sei ein Hoffnungszeichen.

Siegfried Zöllner verweist im Zusammenhang der Möglichkeiten der Konfliktlösung auf das Buch von Ismael Silak über Konflikte bei den Yali. Er berichtet über den Konflikt bzw. Krieg zwischen zwei Regionen, den er selbst über sieben Jahre miterlebt hat. Der Konflikt habe schon mehrere Generationen angedauert und auf beiden Seiten viele Todesopfer gefordert. Es habe zwar Einflüsse von Missionsgesellschaften oder der Regierung, die auf Beendigung des Konfliktes drängten gegeben, auch habe sich eine gewisse Kriegsmüdigkeit bemerkbar gemacht, doch der Konflikt wurde schließlich durch ein drittes neutrales Dorf beendet. Dieses neutrale Dorf hatte aus verschiedenen Gründen eine gewisse Autorität über die beiden feindlichen Parteien und übte Druck aus, so dass es zu einem traditionellen, durch bestimmte Riten gefestigten Friedensschluss kam. Folglich gab es traditionelle Möglichkeiten zur Konfliktlösung. Der Referent ist darüber hinaus der Meinung, dass die Einstellung zum Krieg bei den Dani in Wamena anders war als in Angguruk bei den Yali. Die Yali führten Krieg, weil ein sozialer Konflikt ausgebrochen war. Es ging um Land, Schweine, Frauen oder hinterhältigen Mord. Der Zwang zur Revanche verlängerte den Konflikt in einigen Fällen über Generationen. Bei den Dani in Wamena dagegen gehöre der Krieg einfach zum Leben dazu. Man ist nur dann ein Mann, wenn man auch getötet hat. Ohne Krieg ist das Leben nicht mehr lebenswert. Das belegt auch die Literatur über die Dani, auch Markus Haluk – selbst Dani – werde in seinem Vortrag diese Sicht zum Krieg andeuten, so Zöllner.

(7) Jos Donkers erläutert hierzu, ein Missionar werde gewiss mit der Zeit kritischer. Die Situation ändere sich, das eigene Denken passe sich der geänderten Situation an und lasse neue Fragen aufkommen. Was er früher gedacht und getan habe, passe nicht mehr in die heutige Situation. Aber man könne die Veränderungen nicht mehr rückgängig machen. Heute gingen junge Menschen in die Stadt, verlören ihre Familien, ihren Wald, ihr Gartenland, veränderten sich, wandelten sich zu ganz anderen Menschen. Das Dorf bleibe arm, habe aber oft seine Jugend verloren. Dies sei eine Situation, die mit seiner Arbeit früher nichts mehr zu tun habe.

Reuter ergänzt: Wenn wir damals gewusst hätten, wie sich alles entwickelt hat in diesen 50 Jahren, hätte man sicherlich das eine oder andere anders machen können. Im Großen und Ganzen seien sie in ihrer Arbeit so behutsam wie möglich vorgegangen und versuchten, die Traditionen und Kultur der Hochlandpapua zu erhalten. Sie haben immer wieder zum Ausdruck gebracht: „So wie ihr euch kleidet, das ist ideal. Ihr habt keine Hautkrankheiten, ihr braucht keine Seife, ihr könnt im Garten arbeiten, ihr werdet nass, aber die Sonne und die Luft trocknen euch wieder. So wie ihr die Häuser gebaut habt, so wie ihr die Gärten angelegt habt, das ist einfach optimal.“ Aber es sei unmöglich, diese Traditionen und Lebensweise zu bewahren, wie es manche Ethnologen gerne gesehen hätten, die das ganze Gebiet der Yali zu einem Reservat erklären wollten, um dort die Reinkultur der Papua im Bergland zu erhalten. Die Verbindung mit der Küste wäre auf jeden Fall noch gekommen, ebenso die Regierung mit ihrer Politik, alles so genannte „Primitive“ verschwinden zu lassen.

"Wie haben wir das damals erlebt?"

Die Mission aus Sicht der Papua



Abbildung 2: Eröffnung des kontextuellen Oster-Gottesdienstes in Yuboi am Sentani See. Mit dem Blasrohr aus Bambus wird die Gemeinde gerufen und begrüßt, Foto: Klaus Reuter

Ismael Silak

Wie haben wir das erlebt

Einleitung

Das Balimtal und die Yalitaler sind zwei große Täler im zentralen Hochland von West Papua. Das Balimtal wird (aus der Sicht der Yali) Hubula genannt. Es hatte schon viel früher als das Yalital Kontakt mit der Außenwelt:

„Die erste Expedition erreichte in den Jahren 1921-1922 einen Ort namens Usag hinter der Gegend von Hitigima. Die zweite Expedition landete 1938 mit Wasserflugzeugen auf dem Habema-See. Die dritte Expedition im Jahr 1945 war ein amerikanisches Flugzeug, das im Yali-Gebiet an dem Ort Mohobikteg, bei Angguruk abstürzte. Die vierte Expedition war die Ankunft der Missionare 1954 in Hitigima. Zu dieser Gruppe Missionare gehörten Pfarrer Myron Bromley, Pfarrer Beni Karseski, Petrus Gobay, Rut Gobay, Anton Mansawan und Septinus Kafiar.“⁶

Am 24. März 1961 wurde eine Gruppe Missionare im Gebiet der Yali empfangen, nämlich in dem Dorf Suele Piliam. Zur Gruppe gehörten Pfarrer Prof. Dr. Siegfried Zollner⁷, Dr. W. H. Vriend, Pdt. M. Yoku, Sabumenteg, Weagahun und andere. Die Entwicklung von Mission und Kirche im Yali-Gebiet kann man in folgende Perioden aufteilen:

- 1959-1970: der erste Kontakt der Yali mit den Missionaren;
- 1970-1980: kennenlernen und erforschen der Kultur; Aufbau von Kirchengebäuden;⁸
- 1980-1990: die Yali begegnen der modernen Zivilisation
- 1990-2005: Gemeindeaufbau und Aus- und Fortbildung der kirchlichen Mitarbeitenden;
- 2004: Abspaltung eines eigenen Landkreises Yahukimo.

Die Begrüßung von Fremden (*Ap hi eneptuk ane*)

Wie begrüßt und empfängt man Fremde (*ap keron*)? Eigentlich empfinden die Yali es als eine Ehre, wenn Gäste oder Fremde zu ihnen kommen. Doch ob man die Fremden empfangen will oder nicht, hängt von bestimmten

6 Interview Penginjil Silas Maihol, Wamena 2002.

7 Die Yali haben Pfarrer Dr. Zöllner symbolisch den Professorentitel verliehen, da er sich um die Bewahrung ihrer Kultur verdient gemacht hat [Anm. der Herausgeber].

8 VEM Wuppertal, 1997, Kisah kedatangan Injil ke daerah Yalimu 1959-1971.

Umständen ab. Fremde können in der jeweiligen Kultur als „sakrale“ Gestalten angesehen werden. Diese können sich bestimmten Zeremonien nicht entziehen. So war es, als die Missionare ins Yaligebiet kamen. Die Yali schlachteten Schweine für die Gruppe der Missionare.

Schweine waren das wichtigste Mittel bei der Verkündigung des Evangeliums im Gebiet der Yali. Nach Brauch und Sitte der Yali besitzt ein Schwein den höchsten Wert und bestimmt alle Aspekte des menschlichen Lebens. Ein Schwein ist nicht nur ein wichtiges Element in der Kultur der Yali, sondern spielte auch eine große Rolle als Mittel bei der Verkündigung des Evangeliums. Das wurde auch beim Empfang der Missionare am 24. März 1961 in Piliam deutlich. Die Leute von Piliam schlachteten drei Schweine für die Gruppe der Missionare.

An jedem Ort, den die Missionare (auch die einheimischen) erreichten, wurde ihnen mindestens ein Schwein geschlachtet. Das war in der Regel ein Zeichen dafür, dass man die Fremden freundlich empfing. So geschah es sowohl am 1. Mai 1961 in Waniok, wie auch am 19. Mai 1961 in Angguruk. Nakai Pahabol, der (mit anderen) die Gruppe in Yelen abholte, erzählte:

„Ich war damals zwölf Jahre alt. Aber ich war bereit, mit den Älteren aus dem Dorf Pahabolma-Waniok der Gruppe entgegen zu gehen. Als wir in Yelen ankamen, hörten wir das Radio (ein Kofferradio) mit lauter Stimme reden. Einige ältere Leute versteckten sich, aber ich ging weiter nach vorn und begrüßte die Fremden. Ich wagte es, den Gruß zu rufen: *nami-nami nami-nami wa nami om-om om-om*. Wir haben sie nach Piyinggig in Waniok geleitet, wo schon viele Leute auf unsere Ankunft warteten. Am ersten Tag schliefen sie im Männerhaus *yowi Ahale*, am nächsten Tag erbauten wir eine kleine Grashütte für sie. Viele Leute kamen aus den umliegenden Dörfern zusammen und den weißen Männern wurden Schweine gebracht. Es war sehr viel Fleisch, und für die beiden Weißen war es unmöglich, alles zu essen. Doch nach dem Brauch der Yali durfte der Geber des Schweins nicht davon essen. Da habe ich auch mitgegessen.“⁹

So verlief die Verkündigung des Evangeliums im Gebiet der Yali, immer wieder wurde mit der Bevölkerung, später mit der Gemeinde Schweinefleisch gegessen. Später gab es die sogenannten *babi derma* (Kollektenschweine, gemeindeeigene Schweine) mit denen die Programme der Gemeinden und des Kirchenkreises unterstützt wurden.

In der gesamten Gemeindegarbeit sind Schweine natürlich ein Potenzial, das gepflegt werden muss, denn schließlich sind sie in der Kultur der Yali eine Gabe Gottes. Die Tradition der Schweinezucht ist ein Erbe der Vorväter. Bis

9 Nakai Pahabol aus Waniok erzählte 2003, wie er im Alter von 12 Jahren die Gruppe Zöllner und Vriend in Yelen abgeholt und sie nach Piyinggig in Waniok geleitet hat.

heute widerspricht dieses Erbe nicht der Praxis unseres christlichen Glaubens.

Das Schwein ist das einzige Haustier, das nicht nur eine mythologische Bedeutung hat, sondern auch eine geistliche, eine sozial-ökonomische, eine Gemeinschaft stiftende und eine den sozialen Status des Einzelnen bestimmende Bedeutung. Es spielt auch eine strategische Rolle, um eine bestimmtes Ziel – auch in der Politik – zu erreichen. Es ist wichtig für das Rechtsleben, für die Religion, bei Verheiratungen und bei der Lösung von Problemen in der Gesellschaft.

Der mythische Wert des Schweins besteht darin, dass aus einem Schwein Himmel und Erde geschaffen wurden. *Wam pemiyon* ist ein braunes Schwein. Nach mythischer Überlieferung rettete es die Menschheit zur Zeit der großen Flut.

Bei einer Hochzeit werden Schweine als Brautpreis übergeben. Die Familie des Mannes muss eine Anzahl Schweine bereitstellen und zeremoniell übergeben. Die Familie der Frau gibt das so genannte *hiap hopma* an den Ehemann zurück. Die nicht ausgeglichenen Schweine heißen *wam el wareg*. Es gibt auch den spontanen Brautpreis. Man übergibt einfach ein Schwein oder Schweinefleisch ohne Plan und Verhandlung. Das geschieht, wenn zufällig ein Schwein zur Verfügung steht. Oder wenn ein Schwein geschlachtet wurde und dem Mann plötzlich einfällt, dass er noch Teile des Brautpreises zu zahlen hat.

Auch in der Politik spielen Schweine eine Rolle. Manchmal steckt man in das Fleisch, das dem Politiker übergeben wird, ein Stück Bambus hinein. Es ist ein Zeichen für den Zorn und Ärger. Heute ist das Schwein auch ein wirtschaftlicher Faktor. Es kann verkauft werden und wird nach Größe bezahlt, heute oft für bis zu zehn Millionen Rupiahs. Es ist wertvoller als Rindfleisch.

Von 1970 bis 2003 kannten die Yali im allgemeinen kein monatliches Gehalt. Mit dem Verkauf von Schweinen konnten sie die Studiengebühren bezahlen. So gibt es viele erfolgreiche Studierende wegen der Schweinezucht. Sie besuchten die Grundschule in Angguruk, und setzten Schule und Studium in Wamena und Jayapura fort. Die Kinder brauchten Geld und forderten es von den Eltern, diese verkauften Schweine oder gaben sie den Angestellten der Kirche oder einem Lehrer oder Krankenpfleger. Dieser war dann verantwortlich für Geld und Studiengebühren.

Auch der mythologische Aspekt des Schweins ist aus der Sicht der Yali wichtig. Sie züchten Schweine nicht nur für den Nutzen im täglichen Leben, sondern das Schwein hat auch einen tiefen sakralen Wert. Es ist gleichsam eine Pflicht, die über das Leben und den Tod der Menschen bestimmt. Das

Vertrauen zwischen den Familien und Clans hängt vom Besitz von Schweinen und der Pflege der Schweinezucht ab.

Evangelium und Kultur

Die Kultur ist der Ausdruck des Lebensmusters eines Stammes oder Volkes. Deshalb wurde die Verkündigung des Evangeliums unter den verschiedenen Volksstämmen Papuas nicht immer ohne weiteres angenommen. Die unterschiedlichen Kulturen enthielten ein großes Konfliktpotenzial, zurückzuführen auf die traditionelle Religion, Sitten und Gebräuche, Gewohnheiten, und auch den Charakter der Leute, die in dieser jeweiligen Kultur lebten. Darüber ist einiges geschrieben worden, von mir selbst und auch von Dr. Siegfried Zöllner.¹⁰

Zu der Methode der Mission ist einiges positiv zu nennen: der Gebrauch der Yalisprache, die Publikation der Bibel in der Yalisprache, die Leseprogramme (Nare-Fibeln), die von Frau Ilse Zöllner erarbeitet wurden. Die Taufe wurde als Untertauchen in einem Fluss oder Teich praktiziert, beim Abendmahl wurden als Kelche Bambusgefäße mit Wasser und statt Brot Süßkartoffeln gereicht. Friedrich Tometten arbeitet noch an der Übersetzung des Alten und Neuen Testaments. Die Erfahrungen von Klaus Reuter sind in dem Buch von Susanne Reuter nachzulesen. Zusammenfassend: die Missionare haben die Sprache, Kultur und den religiösen Hintergrund der Menschen im Gebiet der Yali beachtet und gewürdigt.

Die Vernichtung der sakralen Gegenstände (*usasum*)

Die *usasum* sind Netze, welche bestimmte sakrale Gegenstände enthalten. Sie haben eine bestimmte Bedeutung und einen großen Wert für die Religion der Yali. Sie können als solche für das Leben der Menschen und für die Natur gefährlich sein. Sie haben aber auch einen religiösen und magischen Wert, der dem Menschen und der Natur Heil bringen kann. Ihre Herkunft ist mythisch und wird auf die Vorfahren jeweils bestimmter Clans zurückgeführt. Diese bewahren sie in ihren Männerhäusern auf.

Es gibt auch die so genannten *hal*-Netze, persönlicher Besitz der Heiler (*hal ahun*). Diese Netze enthalten Gegenstände, die zur Behandlung von Krankheiten durch den Heiler gebraucht werden. Diese Gegenstände haben nur symbolischen Charakter, denn das wichtigste bei der Behandlung von Krankheiten sind die Lieder und Sprüche, die der Heiler flüstert, spricht oder singt.

Ich habe einmal gesagt, dass mit der Vernichtung der *usasum* ein Teil der Identität der Yali zerstört wurde. Ich meinte damit vor allem das Wissen der Heiler, das sie anwenden, um Krankheiten auf natürliche Weise zu heilen.

¹⁰ Silak, 2011, Konflik perang dan Perdamaian orang Yali di Angguruk. Silak, 2004, Hidup dan Kerja Peniyar Injil di Balim Yalimu.

Sofern dieses Wissen mit der Religion zusammenhängt, könnte es die Verbreitung des Evangeliums von Jesus Christus unterstützen und fördern. Denn das Evangelium soll Wurzeln schlagen in der Kultur der Papua in der GKI-TP.

Der Effekt der Missionsarbeit

Die Kultur der Yali betrifft nur einen Volksstamm der Kulturen in Papua. Sie wussten früher nicht, dass es außer ihnen noch andere Menschen gab. Außerhalb ihres Wohngebietes lebten die Geister der Toten. Es gibt vier Dialekte in der Yalisprache, die einander aber problemlos verstehen können: Ninia-Heluk, Apahapsili-Hine/Lek, Abenaho-Landik und Angguruk.

Es geschah wirklich häufig, dass die Kirche und die Missionare (auch die einheimischen) von der Bevölkerung abgelehnt wurden. Man wollte festhalten an der alten Kultur und Religion. Doch bei den Yali gab es nicht allzuviel Schwierigkeiten. In der relativ kurzen Zeit von 1961 – 1980 haben die Menschen im Yali-Gebiet das Evangelium angenommen. Schließlich wurden sie ja selbst bei der Verkündigung einbezogen und beteiligt, sowohl im Yali-Gebiet wie in den westlich gelegenen Gebieten.

Markus Haluk

Die Begegnung katholischer Missionare mit den Bewohnern des Balimtals

Das Balimtal, in dem sich die Hauptstadt des Landkreises (Kabupaten) Jayawijaya, Wamena, befindet, ist etwa 45 km lang und 10 km breit. Es liegt 5.000 Fuß über dem Meeresspiegel und hat eine flach ausgedehnte Topografie. Das Tal ist sehr fruchtbar. Es ist von hohen Bergen umgeben. Die Temperaturen schwanken zwischen 16-26°C. Der große Balimfluss teilt das Tal und fließt vom Nordwesten nach Süden. Anfang der 50er Jahre wohnten etwa 50.000 einheimische Bewohner im Tal.

In diesem Aufsatz beschreibe ich die Situation der Bevölkerung zur Zeit, als die Missionare kamen. Es waren Missionare der CAMA (Christian and Missionary Alliance), der APCM (Asian Pasific Christian Mission), der GKI-TP (*Gereja Kristen Injili di Tanah Papua*) und der katholischen Kirche. Da ich die katholische Kirche vertrete, konzentriere ich mich besonders auf ihre Arbeit. Über die Anfänge der reformatorischen Kirchen im Balimtal schreibe ich nur einige wenige Informationen. Danach gebe ich einige Äußerungen der Gemeinden im Balim über die Anfänge der Mission wieder. Zum Schluss zeichne ich ein allgemeines Bild der katholischen Kirche im Balim und der Situation im Landkreis Jayawijaya.

Die Situation der Menschen im Balim, bevor das Evangelium kam

Damals war die Bevölkerung des Balimtals in verschiedene Kriegsallianzen aufgeteilt. Die Allianz der Mukoko oder Wio auf dem Gebiet der heutigen Stadt Wamena war Anfang 1958 verfeindet mit der Allianz der Uwelesi und der Assolokobal in Hitigima. Daher hatten sich die Mukoko zurückgezogen und wohnten auf der östlichen Seite des Balimflusses am Fuße der Berge (Parema und Wusarobak). Sie waren in das Gebiet der Konföderation Inyaierek geflüchtet. Einige Gefechte mit tödlichem Ausgang veranlassten den niederländischen Kontrolleur, nach Uwelesi zu gehen und die verantwortlichen Täter zu fassen und ihre Schweine mitzunehmen. In dieser spannungsgeladenen Situation wollte die Regierung die Mukoko zum Flugplatzbau heranziehen. Doch die Mukoko arbeiteten nur teilweise, obwohl durch die Regierung ein Frieden hergestellt worden war, ein Frieden, der die Mukoko und die benachbarten Allianzen außer den Uwelesi betraf.¹¹

Die katholische Mission begann ihre Arbeit unter den Mukoko. Damals waren die Mukoko mit den Ohena und Inyaierek und Siep Kosi in Pugima befreundet. Dort, an der östlichen Seite des Balimflusses, an der Grenze des

11 Vergl. Jan Boelaars, *Manusia Irian, Dahulu, Sekarang, Masa Depan*, Pen. PT. Gramedia Pustaka Utama, Jakarta, Cet. Kedua 1992, Hal. 107-110.

Gebietes der Inyaierek und der Siep-Kosi, fanden sie Schutz und konnten in Ruhe leben, denn sie waren noch verfeindet mit den Allianzen Uwelesi und Hubikiak. Auch zu der östlich gelegenen Allianz der Ohena hatten die Mukoko ein freundschaftliches Verhältnis. Außer den schon genannten Spannungen und Stammeskriegen (*wim seli meke*) waren auch alle andern Allianzen im Balimtal miteinander verfeindet.¹²

Die Geschichte der ersten Verkündigung des Evangeliums im Balimtal

CAMA, APCM und GKI-TP im Balimtal

Der erste Kontakt mit Fremden (Europäern) geschah im Jahr 1909, als die so genannte Zuid Niew Guinea Expedition unter der Leitung von Lorentz von der Südküste aus über Asmat ein Nachbargebiet des Balimtals erreichte. Der nächste darauf folgende Kontakt ereignete sich ebenfalls durch zwei Expeditionen in die gleiche Region, die so genannte Militär-Expedition 1909 und eine andere Expedition 1912-1913.¹³

Nach diesen ersten Kontakten an den südlichen und nördlichen Rändern des Balimtals wurde das Tal erst wirklich bekannt durch die (Flugzeug-) Expedition Richard Archbolds im Jahr 1938. Die ersten Europäer, die ihren Fuß auf den Boden des Balimtals setzten, waren Kapitän Terernik und Leutnant van Arcken am 10. August 1938.¹⁴

Obwohl es einige Kontakte mit den Menschen im Balimtal in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts gegeben hatte, waren weder ein Regierungs- noch ein Missionsposten eröffnet worden. Erst am 20. April 1954 landete am frühen Morgen ein Flugzeug mit Missionaren der CAMA (Christian and Missionary Alliance) auf dem Balimfluss. Es waren die Missionare Einar Michelson, Lloyd van Stone und ein Evangelist von Pania mit seiner Familie, nämlich Elisa Gobay, seine Ehefrau Ruth Yogi und ihre Tochter Dorcas Gobay.¹⁵ Das Amphibienflugzeug Short Sealand wurde geflogen von Pilot Albert J. Lewis und Co-Pilot Edwar W. Ulrich.

Im Laufe der folgenden Jahre eröffnete die CAMA mehrere Stationen im ganzen Balimtal, unter anderen Hitigima, Pyramid, Tulem, Seinma, Wosi, Ibele, Pugima und Sinakma. Außer den Kirchen wurde auch eine Bibelschule eröffnet.

12 Vergl. Agus A. Alua, *Pemulaan Pekabaran Injil di Lembah Balim. Peringatan 50 Tahun Jubelium Pekabaran Injil di Lembah Balim, 20 April 1954-2004*. Pen. Biro Penelitian STFT „Fajar Timu“. Cet. Kedua Juli 2006. Hal. 66-68.

13 Vergl. Johszua Robert Mansoben, *Sistem Politik Tradisional di Irian Jaya*, Sei 5. Terb. Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (LIPI) dan Leiden University. Hal.137-148,1995.

14 Ibid.

15 Agus A. Alua, *Op Ciet*. Hal. 13-15.

Am 22. Januar 1955 erschien eine Gruppe von vier Missionaren verschiedener Missionsorganisationen im Balim. Sie waren vereint unter dem Schirm der APCM (Asian Pasific Christian Mission). Dazu gehörten die UFM (Un-evangelized Field Mission), RBMU (Regions Beyond Missionary Union) und die ABMS (Australian Baptist Mission Society). Die Missionare waren Norman Draper, Gill MacArthur, John Betteridge und Bert Power.

Diese Missionare schlossen mit der CAMA eine Vereinbarung über die Auf-teilung des Gebietes der Dani. Die CAMA sollte das gesamte Balimtal und das Tal des Nebenflusses Ilaga erhalten. Die ABMS sollte im Quellgebiet des Balim westlich von Wamena, also in Tiom, arbeiten, die APCM nörd-lich des Balimtals und im Quellgebiet des Hablifuri, die RBMU im Swart Valley (Karubaga).

Etwa zwei Jahre später, am 10. Dezember 1956 eröffnete die niederländi-sche Kolonialverwaltung einen Posten im Balimtal. Damit war gleichzeitig auch die GKI-TP in Wamena vertreten, denn unter den Regierungsbeamten waren GKI-TP-Mitglieder, die ihre Gemeinde gründeten. Schon am 23. Oktober 1959 nahm Pfarrer Z. Rumere, von der Synode der GKI-TP ent-sandt, in Wamena seine Arbeit auf.

Am Sonntag, dem 25. Oktober 1959, leitete Pfarrer Z. Rumere offiziell einen Gottesdienst in der Gemeinde. Dieses Datum wird von der GKI-TP als Beginn der Missionsarbeit der GKI-TP im Balim-Yalimo in jedem Jahr gefeiert. 1960 baute die GKI-TP ihre erste Kirche in Wamena, 1961 in Kurima und 1972 wurde die Gemeinde Hom-Hom gegründet. Die Missions-arbeit der GKI-TP konzentrierte sich auf das südliche Balimtal (Kurima) und auf das Gebiet der Yali im Osten.¹⁶

Die Geschichte der katholischen Kirche im Balimtal und ihre Entwicklung

Schon seit 1951 versuchte die katholische Kirche von Paniai aus mit Pater Misael Kammerer OFM (Ordo Fratrum Minorum, Franziskanerorden) und Nouwen OFM ins Balimtal zu gelangen. Im Jahr 1952 versuchten zwei Patres des Franziskanerordens, Pater Tom und Terreroo OFM und Arie Blokdijk OFM von Waris (Kerom Jayapura) aus das Balimtal zu erreichen, doch der Weg war zu schwierig, das Unternehmen misslang.

Daher beschloss die katholische Mission zu warten, bis man mit dem Flug-zeug dort landen konnte. Am 19. Januar 1958 landete man mit einer in PNG (Papua-Neuguinea) gecharterten Cessna in Wamena, um die Eröffnung einer katholischen Missionsstation vorzubereiten. Einen Monat später, am Mittwoch, dem 5. Februar 1958, kamen Pater Arie Blokdijk zusammen mit Bischof Manfred Staverman, Anton Amo da Dionisius und L. Maunda in

16 Agus A. Alua, Op Ciet. Hal. 20-12.

Wamena an. Sie bauten ein Zelt als ersten Wohnsitz in Wesaima auf. Sie benutzten nicht den Flugplatz der CAMA in Hitigima, sondern das bereits fertige Flugfeld der Regierung in Wamena. Die Entwicklung der katholischen Kirche im Balimtalk folgte nicht den Abgrenzungen, die von der CAMA und den andern evangelischen Missionen 1955 vereinbart waren. Daher konzentrierte sich die katholische Mission auf das Balimtalk, das nach der Vereinbarung der protestantischen Missionen das Gebiet der CAMA war.¹⁷

Die Entwicklung der katholischen Kirche im Balimtalk

Die katholische Mission begann ihre Arbeit im Dorf Wesaima. Man baute ein Pastorat und ein Wohnheim mit lokalem Material. Pater Blokdiik OFM eröffnete auch eine Schule. Außerdem besuchte er regelmäßig die Dörfer außerhalb der Allianz Wio (Mukoko). Die Bevölkerung brachte im Sympathie entgegen. Er stellte Kontakte her zu den Hubikiak im Westen und den Siep Kosi im Norden. Außerdem suchte er ein geeignetes Stück Land, um eine permanente Missionsstation aufzubauen.

Anfang November 1959 wurde die erste katholische Grundschule (SD, *Sekolah Dasar*) mit 30 Schülern eröffnet. Im gleichen Jahr wurde eine permanente Missionsstation auf dem Gelände der heutigen Stadt Wamena gebaut.

Am 5. August 1963 taufte Pater Arie Blokdiik OFM fünf Jungen: Nico Wauw Huby (Wesaput), Thomas Leherik Himan (Pugima), Yan Abisek Hubi (Pikhe – Holima), Petrus Namelek Huby (Wamena-Wesaput), Leo Walia Huby (Wamena). Am 17. Mai 1964 taufte Pater Nico Verheyen OFM 18 junge Leute aus dem Balimtalk in Wesaima.¹⁸

Die Eröffnung weiterer Stationen im Balimtalk

In den Jahren 1958-1970 wurden eine Reihe neuer Stationen außerhalb von Wamena eröffnet. Dazu die folgende Tabelle:

Ereignis	Ort/Zeit	Erläuterungen
Station Wesaima Pfarrerl	Wesaima 19. Januar 1958	Pater Arie Blokdiik OFM kommt nach Wesaima zur Orientierung und Eröffnung einer Mission im Balimtalk
	Wesaima 5. Februar 1958	Der erste Missionar P. Arie Blokdiik kommt zusammen mit Anton Amo und D.L. Maunda in Begleitung von Bischof Manfred Staverman OFM
Pastoran I	Wesaima	Ein Zelt wird aufgebaut
Grundschule (SD)/ erste Schüler	Wesaima, 1958	6 Schüler, unter ihnen Bapak Nico Huby

17 Pastor Frans Lieshot OFM, *Sejarah Gereja Katolik di Lembah Balim-Papua*, 2009. Hal. 15-30.

18 Agus A. Alua, Op Ciet, Hal. 69-70.

Eucharisti I	Wesaima, 9. Februar 1958	In einer neuen einfachen Kapelle. 20 Teilnehmer
Pastor II	11. September 1958	Pater Nico Verheyen OFM kommt in Wamena an, seine Aufgabe: Kontakte außerhalb der Mukoko. Er besucht die Hubikiak und Welesi, doch in Welesi hat er keinen Erfolg, wohl in Hubikiak
Station Holima im Gebiet der Hubikiak	4 November 1958	Pater Nico Verheyen OFM wohnt im <i>honai</i> der ihm vom Häuptling Tugulik Huby angeboten wurde
Grundschule/SD II	SD Homa im Januar 1960 eröffnet	Die Schule erhielt vom 1. Januar 1961 an Subsidien (staatl. anerkannt)
Station Musatfak Eröffnung	Musatfak, 5. Januar 1959	Am 5. Januar 1959 wurde die Station in Musatfak von Pater Nico Verheyen OFM eröffnet. Er begann mit medizinischer Hilfe
Pastoran III	Musatfak Dezember 1960	Stationspfarrer wurde Pastor Radboud Jorna OFM
Pastor IV	Musatfak April 1964	Pastor Frans Lieshout wurde Stationspfarrer
Grundschule (SD) III	Musatfak 1960	Die Schule erhielt vom 1. Januari 1961 an Subsidien (staatl. anerkannt)
Station Woogi (in Vorbereitung)	Asologaima	Pater Nico Verheyen OFM zieht von Musatfak nach Asologaima um von dort aus die Station Woogi, zu gründen, im Gebiet des Häuptlings Silo Doga
Woogi	1963	Pater Jorna eröffnet Woogi nachdem er das Vertrauen des Häuptlings Silo Doga hatte
Vorbereitung Kimbim	Milagatnem 1966	Als Vorbereitung auf die Eröffnung von Kimbim
Station Yumugima Grund:	Yumugima Ende 1959 Anfang 1960	Pater Piet van der Stap OFM eröffnet diese Station als Sprungbrett für Kurulu
Grundschule (SD)	Yumugima, 7 November 1960	Die Schule erhielt vom 1. Januar 1961 an Subsidien (staatl. anerkannt)
Posten zum Studium der Kultur	Anelagak 1960	Pater Herman Peters festigt sich in Anelagak um die Kultur in der Großfamilie Bpk. Koro-Dagalek Haluk zu untersuchen. Er wurde zum <i>ap waya</i> erklärt und in die Familie Haluk aufgenommen.
Station Yiwika Erster Kontakt	am Fluss Elokhora Ende 1960	Pater Frans van Mannen kam am 18. Oktober 1960 nach Wamena. Er ging auf die Station Yumugima. Von Yumugima nach Kurulu. Eines Tages trafen Pater Frans van Mannen und Herman Peters den Kurulu Mabel als sie am Fluss Elokhora rasteten. Kurulu empfing sie, indem er ihnen das Flusswasser mit der Hand schöpfte und ihnen zu trinken gab.
Eröffnung des ersten Postens	Simokak, 1 Dezember 1960	Pos Simokak von Pater Frans van Mannen eröffnet
Feste Station	Die Kirche Yiwika, 20 Juli 1963	Die Kirche von Simokak 1961 eingeweiht Die Pastorei Yiwika mit Flugplatz am 4. März 1964

Station Pikhe Eröffnung	Pikhe, 1963	Die Stationen Holima und Yimugima wurden vereint und verlegt nach Pikhe und vereinten so 3 große Konföderationen: Hubikiak, Wita-Waya dan Siep-Kosi,
Station Hebupa Eröffnung	Hepuba, April 1963	Pater Nico Verheyen OFM eröffnet die Station
Station Pugima Eröffnung	Pugima, 1967	Pater Jules Camps eröffnet diese Station
Stationen Elagaima und Kimbim	Elagaima nach 1970	Unter dem indonesischen Missionar Pastor Michael Anggur OFM wurden 2 neue Stationen eröffnet, Elaiman (Nebenstelle von Musatfak) und Kimbim (Nebenstelle von Woosi).

Wie empfing die Bevölkerung im Balimtal die Missionare?

Das Kommen des Evangeliums forderte die Menschen im Balimtal heraus. Im folgenden nenne ich einige Punkte, wie die Balimer auf das Kommen der Missionare reagierten:

Als die ersten Missionare (der CAMA) bei den Ohena und den Asso-Lokobal landeten, waren diese nicht überrascht, weil die Missionare nicht die ersten weißen Menschen waren, die sie sahen. Denn sie waren schon früher den Teilnehmern der Archbold-Expedition begegnet, die 1938 am gleichen Ort gelandet waren. Weder erschraken sie noch gerieten sie in Verwunderung. Aufgrund ihrer früheren Erfahrung mit den Weißen gingen sie sehr offen und freundlich auf die Missionare zu. Zwar waren sie vorsichtig, aber ohne viel Angst, ohne Misstrauen und Feindschaft.

Die Missionare lebten zunächst in ihrem Camp Minimo. Dort wurden sie schon sehr bald von dem Stammeshäuptling der Asso-Lokobal, Ukumhearik Asso, und seinen Leuten besucht. Ukumhearik Asso erhielt Muscheln als Geschenk von den Missionaren, doch er schaute sie sich nur an und gab sie weiter an andere. Er begegnete den Missionaren nicht wie ein Kriegsführer, der sie bekämpfen will, sondern mit großer Freundschaft.

Auch in den anderen Konföderationen/Allianzen zeigten die politischen Führer der Einheimischen Offenheit für die Missionare und empfingen sie freundlich. Als Zeichen ihrer Offenheit und Gastfreundschaft brachten sie ihnen Nahrung, schliefen in ihren Zelten und ließen sie in ihren eigenen Hütten (*honai*, Adathaus) übernachten. Einige wurden gleichsam als Kinder adoptiert. So gab es mancherlei freundschaftliche Reaktionen. Die Missionare wurden mit offenen Armen und Willkommensgrüßen empfangen.

Obwohl die Bevölkerung die Missionare freundlich aufnahm, gab es doch Reaktionen der Ablehnung, wenn auch nicht offen, eher heimlich. Im mittleren Balimtal wurde auf van Stone ein Pfeil abgeschossen, der ihn am Knie traf. Er war mit Bromley und Jerry Rose mit einem Schlauchboot auf

dem Balimfluss unterwegs, um mit den Menschen des mittleren Balimtalks Kontakt aufzunehmen. Das Motiv dieses Anschlags wurde nie bekannt.

Ablehnung und Widerstand gab es auch, wenn z. B. ein Flugfeld, eine Schule oder Kirche an einem sakralen Ort gebaut werden sollte. So wurde z. B. der Lehrer Agustinus Kabes am 7. März 1962 in Kibaima ermordet, als er eine Schule auf einem sakralen Gelände bauen wollte.

Überall kamen Ängste auf bei dem Gedanken, dass man das Evangelium annehmen würde. Denn man befürchtete, dass die Kriege dann nicht mehr geführt werden könnten, dass die Fruchtbarkeit der Gärten und auch die Kraft der Bevölkerung abnehmen würden. So entstand ein zwiespältiges Gefühl, man wollte zwar die Missionare annehmen, aber an der alten Sitte festhalten.

Fast alle Konföderationen im Balimtalk führten Kriege. Daher waren ihre Gedanken sehr viel stärker auf ihre Kriege gerichtet als auf die Frage, ob man die Missionare und das Evangelium annehmen sollte, wie es schon der Stammeshäuptling der Silo Doga und auch Ukumhearik Asso getan hatten.

Wie war die Einstellung und das Verhalten der katholischen Missionare? Sie achteten Sitte (*Adat*) und die positiven Werte, die von den Balimern überliefert und wertgeschätzt wurden. Deshalb haben die Menschen im Balimtalk gespürt, dass die Anwesenheit der katholischen Kirche ihnen hilft, sie stärkt und ihr Leben und ihren Besitz sichert. Als Ende 1969 bis Mitte 1970 die Regierung die Traditionen der Balimer verbieten wollte, protestierte die katholische Kirche heftig. Als die CAMA und die anderen protestantischen Kirchen anfangen, die sakralen Gegenstände zu verbrennen, haben die katholischen Missionare dies nicht getan, sondern versucht, die alte Sitte – soweit sie gut war – zu erhalten. Diese Haltung der katholischen Missionare erzeugte große Sympathie bei den führenden Balimern. Die katholische Gemeinde sah ihre Kirche als Vater und gleichzeitig als Mutter an, die ihr Schutz gewährte.

Die katholische Kirche im Balimtalk heute

Man kann sagen, dass die Mehrheit der einheimischen Bevölkerung im Landkreis Jayawijaya der katholischen Kirche angehört. Man kann zwei Gruppen unterscheiden, diejenigen, die schon getauft sind und die noch nicht Getauften, die sich aber zur katholischen Kirche halten. Es ist bemerkenswert, dass die zweite Gruppe sehr viel größer ist als die erste, der schon Getauften.

Nach der kirchlichen Hierarchie bilden die Gemeinden im Landkreis Jayawijaya das Dekanat Jayawijaya. Zur Zeit gibt es neun Gemeinden (*paroki*), nämlich: Wamena, Pikhe, Yiwika, Pugima, Musatfak, Elagaima, Kimbim-Wogi, Hepuba und Welesi. Nach der Verwaltungs-

struktur der Regierung umfasst das Dekanat Jayawijaya die Landkreise (*kabupaten*) Jayawijaya, Yahukimo, Tolikara, Yalimo, Lani Jaya, Nduga, dan Mamberamo Tengah.

Seit einiger Zeit gibt es eine Reihe von neu abgeteilten Landkreisen, die den Bau einer katholischen Kirche oder die Gründung einer katholischen Gemeinde verbieten. Ganz aktuell gilt das für den Landkreis Tolikara. Dort hat der Landrat (*bupati*) Jhon Tabo 2007 eine Verordnung erlassen, dass keine katholische Kirche gebaut werden darf, obwohl in dieser Zeit die katholische Gemeinde immer stärker angewachsen ist. Das gleiche geschah in den Landkreisen Lani Jaya und Nduga.

Im Landkreis Jayawijaya selbst erscheint die Politik des Landrats gegenüber der Entwicklung der katholischen Kirche sehr diskriminierend.¹⁹ Der Landrat und sein Stellvertreter erwecken durch mancherlei Maßnahmen den Eindruck, dass sie der Meinung sind, es gäbe keine katholische Kirche im Balimtal.

In ihrem Dienst und ihrer Verkündigung des Evangeliums ist die katholische Kirche noch sehr unvollkommen. Unser Eindruck ist, dass die Pfarrer nicht genug in die Dörfer gehen, um die Situation der Gemeinden kennen zu lernen, mit ihnen zu leben und ihnen zu dienen. Die meisten Pfarrer gehen nur in die Kirchen, um die Messe zu lesen und die Eucharistie zu feiern, sie halten Gottesdienste an Sonn- und Feiertagen. Das unterscheidet sich deutlich von der Arbeit der Missionare früher, die immerzu von Dorf zu Dorf gezogen sind, mit der Gemeinde gelebt und von ihr gelernt haben.

Leider verlieren die Papua im Hochland allgemein und auch die Gemeindeglieder der katholischen Kirche immer mehr ihr Selbstwertgefühl (*jati diri*). Das ist der Einfluss der Regierung mit ihren Angeboten und der vielen Migranten aus Indonesien. Viele junge Männer und Frauen sind mancherlei negativen Einflüssen ausgesetzt, trinken Alkohol und praktizieren vorehelichen Sex. Die Folge ist eine erschreckende Zunahme von HIV/AIDS und viele Todesfälle bei den Balimern. Die Infektions- und Sterberate als Folge von HIV/AIDS im Landkreis Jayawijaya ist die höchste im gesamten Hochland Papuas.²⁰

Viele Kinder im Schulalter brechen die Schule ab, weil die Eltern das Schulgeld nicht bezahlen können. Diese Kinder verdienen sich Geld mit

19 Der Landrat (*Bupati*) John Wempi Wetipo gehört der *Gereja Kemah Injil Indonesia* (GKII) an. Diese Kirche vertritt die Interessen Jakartas. Die GKII steht in einer gewissen Spannung zur *Gereja Kingmi Papua* (GKIP), die von Pastor Dr. Beni Giay geleitet wird. Die GKIP steht mehr auf der Seite der Papua. (Beide Kirchen sind aus der Arbeit der CAMA hervorgegangen. Sie haben sich vor einigen Jahren gespalten).

20 Siehe Koran Harian, Bintang Papua, Edisi Rabu 22 Juni 2011.

Autowaschen und dann schnüffeln sie. Es gibt in letzter Zeit keine wirkliche Bemühung für eine Unterweisung im Glauben für die Jugend.

Was die alte Kultur betrifft: Die jüngere Generation der Balimer lernt überhaupt nichts mehr über die alte Kultur und die guten Werte, die Gott uns gegeben hat durch die Überlieferung unserer Vorfahren. Sie hat den Halt verloren, der früher durch das *Adat* gegeben war. Aber auch die formale Schulbildung ist keine wirklich gute Erziehung. Diese Situation bereitet große Sorge.

Wenn wir über diese Situation in einem größeren Kreis sprechen, dann sagen die Alten: „*Eyuu...Leget Erak Perak Ike*“, das bedeutet: „Jaa...leider... der Zaun und das Fundament des Lebens der Menschen im Balim ist zerstört.“ Darum rufen sie: „...*wetni wene hesekekewa kelik werek oo nen leget yii nineramen waganuok*.“ „Kommt, lasst uns alle zurückkehren zum *honai adat* (sakralen Zentrum) und zur Kirche, damit wir eine Lehre für das Leben jetzt und in Zukunft suchen und finden! Für das Wohl und Heil der Menschen im Balim – eine Lehre, die der Unterweisung durch Christus entspricht.“

Literatur

Alua A. Agus, 2006, „Permulaan Pekabaran Injil di Lembah Balim, Peringatan 50 Tahun Jubelium Pekabaran Injil di Lembah Balim 20 April 1954-2004.“ Cetakan Kedua, Biro Penelitian STFT. Fajar Timur.

Boelaars, Jan; 1992. „Manusia Irian, Dahulu, Sekarang, Masa Depan. Penerbit.“ PT. Gramedia Pustaka Utama, Jakarta, Cet. Kedua.

Lieshout, Frans, 2009, „Sejarah Gereja Katolik Balim-Papua.“ Dicitak oleh Sekretariat, Keuskupan Jayapura.

Mansoben, Johszua-Robert, 1995, „*Sistem Politik Tradisional di Irian Jaya*, Sei 5. Terb. Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (LIPI) dan Leiden University.“

Koran Harian Bintang Papua Edisi, 22 Juni 2011

Schlaglichter auf die Kultur der Papua

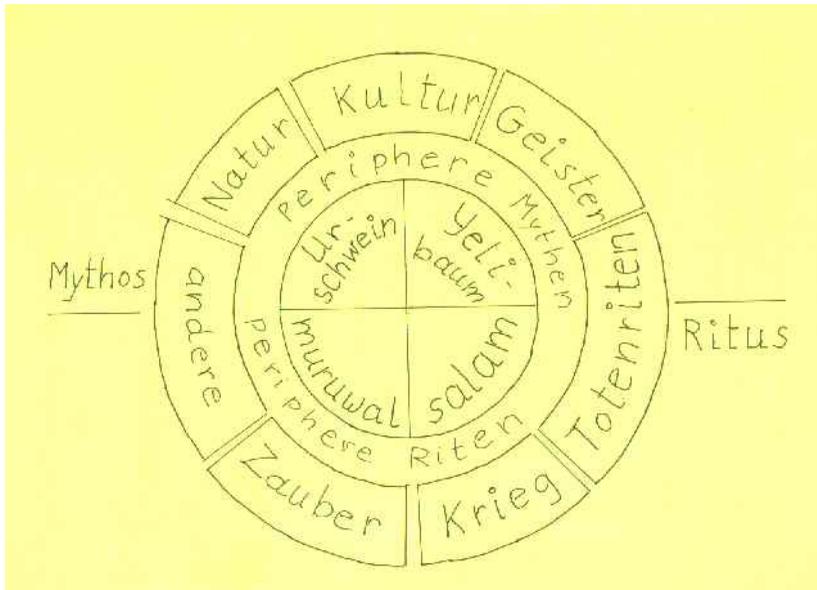


Abbildung 3: Schema: Religion der Yali, Zeichnung: Siegfried Zöllner

Dr. Siegfried Zöllner

Die Religion der Yali

Einleitung: Meine Forschungsschritte

Meine Beschäftigung mit der Religion der Yali erfolgte in drei Schritten:

(1) Grundlage waren meine Beobachtungen aus den fast 13 Jahren in Angguruk. Ich wusste, dass das Sakralhaus in jedem Dorf Mittelpunkt dessen war, was wir Religionsausübung nennen. Ich durfte die Sakralhäuser betreten, was Frauen und Kindern streng untersagt war. Ich erfuhr, dass es in den Sakralhäusern die so genannten *usasum* gab, die sakralen Gegenstände, meistens in Form von Netzen. Doch die Männer schwiegen, wenn ich nach deren Bedeutung fragte. In den Jahren 1967 und 1968 fanden in den Dörfern um Angguruk mancherlei Riten statt. Meistens erfuhr ich nur durch Zufall, dass im Dorf etwas vor sich ging. Dann machte ich mich auf den Weg. Zweimal konnte ich die „Einführung“ von Knaben ins Männerhaus beobachten. In der Fachsprache spricht man von Initiation, die Yali sagen: „Wir bringen die Jungen in das Männerhaus hinein.“ Ich konnte auch einen Zyklus zur rituellen Behandlung von Süßkartoffeln und Süßkartoffelfeldern sowie von Schweinen und Menschen beobachten. Der Zyklus fand anlässlich einer Hungersnot statt. Auch hatte ich an einem zeremoniellen Friedensschluss teilgenommen. Meine Beobachtungen notierte ich sofort. Ich empfand es als besonderes Privileg, dass ich solche Riten beobachten konnte.

(2) Der zweite Schritt war dann mein Versuch, die Notizen zu überprüfen und zu vervollständigen. Ich wollte verstehen, was z. B. in einer rituellen Handlung im sakralen Männerhaus vor sich gegangen war. Daher sprach ich in den nächsten Tagen Männer an, die dabei anwesend gewesen waren und eine bestimmte Rolle in dem Ritus gespielt hatten. Die Informationen, die ich bekam, waren sehr unvollkommen. „Das ist Sache der alten Männer, darüber kann ich nicht reden, darüber weiß ich nichts“, war eine Antwort, die ich oft zu hören bekam. „Das ist *usa*, tabu, darüber reden wir nicht.“ Ich stellte fest, dass es einen Tabubereich gab, der nicht jedem direkt zugänglich war und der wohl den Kern des religiösen Bereichs ausmachte. Das Friedenszeremoniell gehörte nicht dazu, obwohl mit ihm eine ganze Reihe ritueller Handlungen verbunden waren, die alle ihre tiefere Bedeutung hatten. Gab es eine Grenze zwischen Religion und Zeremoniell, und wo lag diese Grenze? Das waren Fragen, die mich beschäftigten.

(3) Den dritten Schritt konnte ich erst nach 1969 tun. Meine Notizen hatten zwei bis drei Jahre in der Schreibtischschublade gelegen. Ich wusste nicht, ob ich sie je würde gebrauchen können. Jetzt begannen die Yali, auf die

Allah wene, die Botschaft von Gott zu hören. Es gab keine *usa*, keine Tabus mehr. Ich sprach die Leute an, die bei den Riten und Zeremonien dabei gewesen waren und bat sie, mir zu erklären, was damals stattgefunden hatte. Ich ging alle Notizen noch einmal durch und war mir sicher: jetzt würden mir keine Geheimnisse vorenthalten. Ich konnte einen ganz besonderen Schatz sammeln, 150 Texte von Beschwörungsformeln, „Gebeten“, die zu jeweils bestimmten Anlässen bei rituellen Handlungen rezitiert wurden. Diese Gebete vermittelten eine bestimmte Gedankenwelt. Man muss sie kennen, um die Religion der Yali zu verstehen. Ich sammelte auch Mythen. Dabei halfen mir die Studierenden der Bibelschule, sowie auch die Schüler und Schülerinnen der Grundschule in Angguruk. Ich bat sie, Geschichten, Märchen und anderes, was sie von älteren Männern erfahren konnten, aufzuschreiben und bezahlte sie für ihre Mühe. Diese Arbeitsweise war erst möglich geworden, nachdem die Yali die alten Tabus abgeschafft und sich von ihnen getrennt hatten.

Die Grundlagen der Religion der Yali

terial einen roten Faden zu finden. Dabei hatte mir ein bekannter und geachteter Mediziner aus Angguruk, Kembo, einen Schlüssel an die Hand gegeben. „Wir haben eigentlich nur zwei wichtige Bereiche“, hatte er mir einmal gesagt, „das *murawal* und das *salam*“. Unter *murawal* fasste er alle Riten zur Einführung (Initiation) von Knaben und Männern, die Behandlungsriten für die Süßkartoffelgärten, für Schweine und Menschen. Mit dem Wort *salam* bezeichnete er die Tätigkeit der Mediziner (Heiler). Ich fand heraus, dass der *murawal* -Bereich sich zurückführt auf den Mythos vom Urschwein, während der *salam* -Bereich zurück geht auf den Mythos vom Yelibaum. *Salam* ist der Name eines Baumes. Der *salam*-Bereich war die Domäne der Mediziner. Ihre Kenntnisse wurden nur in der engeren Familie weitergegeben.

Wegen ihrer zentralen Bedeutung für die Religion der Yali sollen die beiden Mythen hier kurz wiedergegeben werden:

Der Mythos vom Urschwein

Es war einmal eine Frau, die hatte einen jungen und kräftigen Sohn. Die Mutter selbst war ebenfalls noch jung und voller Energie. Eines Tages sagte die Mutter: „Schlage Holz, schärfe das Bambusmesser, erhitze Steine im Feuer und sammle Gras und Blätter.“ Der Sohn tat, wie ihn die Mutter geheißen hatte. Am nächsten Tag, nachdem die Mutter ihren Rock aus Gras angelegt und ihr Netz über den Kopf gehängt hatte und im Begriff war, das Haus zu verlassen, sagte sie zu ihrem Sohn: „Geh‘ und schau‘ hinter das Haus. Solltest Du dort etwas finden, töte und koche es!“ Der Sohn tat, wie ihn die Mutter geheißen hatte. Als er hinter das Haus ging, fand er dort ein riesiges Schwein. Er erlegte es mit einem Pfeil, zerteilte es und kochte es in

einer Erdgrube zwischen heißen Steinen – so wie die Leute Schweine zu kochen pflegten – und genauso, wie es ihm seine Mutter aufgetragen hatte. Als das Fleisch lange genug gegart hatte, und ehe der Sohn die heißen Steine von der Kochgrube nahm, legte er als Unterlage Bananenblätter auf den Boden. Dann nahm er die Teile des Schweins aus der Vertiefung und legte sie getrennt auf die Bananenblätter: jeweils die Vorderpfoten, die Hinterpfoten, den Kopf, das Bauchteil, die Rückenpartie, das Herz, die Lunge und die Innereien. Dann bedeckte er alle Fleischstücke mit Bananenblättern. Anschließend legte er sich schlafen, wie ihn seine Mutter geheißen hatte, doch seine Mutter war nicht aufzufinden (er wusste nicht, dass sich seine Mutter in das Schwein verwandelt hatte, das er getötet und gekocht hatte).

Als er am nächsten Morgen erwachte und aufstand, sah er sich um und bemerkte, dass dort, wo er die Stücke gekochten Fleisches ausgebreitet hatte – die Vorderpfoten, die Hinterpfoten, den Kopf, das Bauchteil, die Rückenpartie, das Herz, die Lunge und die Innereien – nun Menschen zusammen saßen. Er hatte nichts vom Fleisch gegessen, und nun, am nächsten Tag, hatten sich die Fleischstücke in Menschen verwandelt. Hätte er etwas davon gegessen, hätte es keine Menschen gegeben. Nun aber waren viele Menschen zum Leben erweckt worden. Sie zerstreuten sich und gründeten verschiedene Dörfer, und der junge Mann wies ihnen Clan-Namen zu: Mohi, Sama, Iksomon, Pahabol, Ilindamon, Sobolimon, Punufuneon, Helembowon, Nilambowon, Kabahon, Hilimon, Salahon, Silahon, Ulunggiyon, Solonggikon, Hubuson. Man sagt auch Winda und Waya dazu. Winda meint ‚die anderen‘, und Waya ‚wir‘.

Der Mythos vom Yelibaum

In Masamlu weit im Osten stand der Yelibaum. Er ragte fast bis an den Himmel. Vom Himmel hatte sich eine Schlange herunter gelassen, mit dem Schwanz hielt sie sich am Himmelsgewölbe fest, mit ihren Zähnen fasste sie die Spitze des Yelibaums und schüttelte ihn. Dadurch entstand ein gewaltiges Erdbeben. Da machte sich ein Mann aus dem Siringon-Clan auf den Weg, um den Baum zu fällen, doch es gelang ihm nicht. Obgleich er einige Splitter aus dem Stamm heraus hackte, wurde der Stamm immer wieder ganz. Da holte er einen Mann aus dem Sama-Clan zu Hilfe. Jetzt gelang es ihnen gemeinsam, den Baum zu fällen. Mit gewaltigem Getöse stürzte der Baum nieder und zersplitterte in viele Teile. Doch der Stamm des Baumes hob sich wieder in die Luft und flog in westlicher Richtung davon. Er stürzte wieder auf den Boden, erhob sich wieder und flog weiter nach Westen. Immer wieder stürzte er nieder und flog dann ein Stück weiter. Er nahm den Weg durch das Sosom-Tal, überquerte den Ubahak-Fluss, flog über den Luruk-Pass nach Waniok, wo er in einer Höhle übernachtete, dann überquerte er die hohe Bergkette und stürzte endgültig im südlichen Balimtal

nieder. Dort wurde er zu dem nach allen Seiten steil abfallenden Berg Ferawe.

Überall, wo der Baum niederstürzte, flogen Splitter umher, die zu markanten Steinen oder Felsnasen und Felsspitzen wurden. Der Saft des Baumes tropfte auf die Erde, daraus entstanden Flüsse, Wasserfälle und kleine Seen. Auch an den Stellen, wo der Baum auf seinem Weg nach Westen aufschlug, entstanden kleine Wassertümpel oder Teiche. Manchmal erschien den Menschen der durch die Luft fliegende Baum wie ein großes Schwein. Sie versuchten es mit Pfeil und Bogen zu erlegen, doch es entkam ihnen. Die herabtropfende Flüssigkeit war das Blut des Schweins, ihre Pfeile hatten es zwar verwundet, aber nicht töten können. Auf seinem Weg nach Westen pflanzte Yeli einige Gewächse. Ihnen ist gemeinsam, das sie tiefe Wurzeln haben und Erosion verhindern, z. B. eine Art Yuccapalme (*Cordyline spec.*), die in manchen rituellen Handlungen eine Rolle spielt. Im südlichen Balimtal wurde Yeli zu einem Berg (Ferawe).

Ich fand heraus, dass der Yelimythos von den Medizinmännern in einem ihrer Heilgesänge – dem Yelilied – tradiert wurde. Jeder Medizinmann hatte das Yelilied von seinem Vater oder Onkel in einer individuellen Version gelernt. Daher erklären sich die vielen Varianten des Mythos. Im Yelilied wurde nicht nur der Weg des Yeli von Osten nach Westen besungen, sondern Yeli wurde auch angeredet: „Mein Yeli...“ Die Medizinmänner hatten eine ganz besondere, fast persönliche Verbindung zu Yeli. „Wir sind diejenigen, die unter dem Yelibaum sitzen“, konnten sie sagen. Kembo bezeichnete diesen Bereich mit dem Oberbegriff *salam*. Im *salam* war es ganz deutlich, dass der Ritus, also die Heilbehandlung, im Mythos begründet war. Die Mythen, wenn auch nur mündlich überliefert, waren die „Texte“, auf die sich die Riten, also die praktische Religionsausübung, gründete.

Auch der Bezug der *murawal*-Riten auf die Urschweinmythik war an vielen Stellen deutlich erkennbar. Kein Ritus konnte ohne Schweinefett – also vorheriges Schlachten eines Schweins – vollzogen werden. In vielen Beschwörungsformeln wurden die Namen des Urschweins genannt. Manchmal gehörte zu der Kernhandlung eines Ritus ein ritueller Bissen, ein Stück Schweinefleisch oder Fett, das gegessen werden musste. Diese sakrale Mahlzeit verband die an ihr Teilhabenden mit dem mythischen Urschwein, der Urmutter, aus der alles Leben entstanden war.

Beide Mythen wurden durch bestimmte Gegenstände repräsentiert, die in den Sakralhäusern aufbewahrt wurden. „Splitter des Yeli“, Steine, gab es in fast allen Dörfern. In einem Haus wurde „Blut des Yeli“ aufbewahrt, in einem anderen ein Stück Strick, mit dem die Vorväter versucht hatte, Yeli zu fesseln. In einem Haus wurde ein winziges Stück Haut jenes Urschweins, aus dem die Menschen entstanden, gut verwahrt. Natürlich gab es auch draußen die Orte, an denen Yeli seine Spuren hinterlassen hatte, die Teiche,

die Felsen und auch die Höhle, in der er geschlafen hatte. Diese Orte waren *usama*, tabu, man machte in der Regel einen weiten Bogen um sie herum. Man schlug dort kein Feuerholz und legte auch keine Gärten an. Im Sosom-Tal gab es den Inalik-Wasserfall, an dessen Ufer jene Urmutter gelebt hatte. Dort waren aus einem Schwein die Menschen entstanden. Der Wasserfall war ein Motiv, das mit wenigen Strichen mit roter Erdfarbe außen und innen an die Wände der Sakralhäuser gemalt wurde. An der Bemalung mit diesem und anderen Motiven und Verzierungen waren die Sakralhäuser von weitem als solche erkennbar. Auch durch ihre Bemalung stellten sie die Verbindung zur mythischen Urzeit her. Wer das Sakralhaus betrat, trat in eine mythische Welt ein, in der die Urzeit Gegenwart geworden war. Es ist kein Zufall, dass das Wort für Haus auch Tag, Zeit oder Weltall bedeuten kann.

Gibt es am Sakralhaus Priester? Der Stand der Heiler oder Medizinmänner war deutlich eingegrenzt. Sie waren die *hal*-Leute, sie besaßen ein Wissen, das nur in der engeren Familie weitergegeben wurde. Sie wurden bei Krankheiten geholt und für ihre Leistungen bezahlt. Auch bei anderen Riten, z. B. bei der Einführung von Knaben ins Männerhaus (Initiation), wurde bei bestimmten Handlungen ein Medizinmann hinzugezogen. Aber sie waren nicht die Priester. Neben ihnen gab es die *usa*-Leute, meist ältere Männer, die die Riten und ihre Abläufe kannten. Es waren Männer, die die zweite Initiation, das *muruwal*, mitgemacht hatten, als Initianden in jüngeren Jahren und als Verantwortliche für die Durchführung im Alter. Sie waren in der Regel mit einem guten Gedächtnis ausgestattet, denn sie mussten die komplizierten und vielfältigen Abläufe der Riten parat haben. Sie waren nicht unbedingt die politischen Führer oder Sprecher ihrer Dorfgemeinschaft, sondern traten meistens nur bei der Durchführung von Riten in Erscheinung.

Überraschend ist, was die Dani im Balimtal über den markanten Berg Ferawe, der der Stamm des Yelibaumes sein soll, erzählen. Am Fuße dieses Berges, in der Nähe des Dorfes Seinma, tat sich ein Loch auf. Diesem Loch entstiegen die Menschen, die dann das Balimtal besiedelten. Den Yali ist diese Version von der Entstehung der Menschen unbekannt, umgekehrt wissen die Dani nichts vom Yelibaum, der aus dem Osten kam.

In Neuguinea ist die Vorstellung weit verbreitet, dass ein Heilbringer nach Westen ging und den Reichtum, der eigentlich den Menschen dort zugute kommen sollte, mitnahm und im Westen verteilte. Daraus erwuchs dann die Vorstellung, dass die Europäer Nutznießer jenes Reichtums wurden, der eigentlich den Papua zugehört war. Bei den Yali habe ich bis 1975 keinerlei Hinweise auf eine solche Deutung gefunden. Für die Medizinmänner war Yeli der Heilbringer, den sie anrufen konnten, der Krankheit heilte und das Wohlbefinden der Gemeinschaft garantierte. Erst in den 80er Jahren gab es Yaliprediger, die in ihren Predigten den Mythos ausweiteten: Yeli ging nach Westen, und jetzt ist er in Gestalt des Evangeliums zu uns zurückge-

kommen. Eine solche Interpretation muss sehr ernst genommen werden, denn hinter ihr steht die Frage: „Wie verhält sich unsere alte Religion mit dem christlichen Glauben? Gibt es eine Kontinuität in dem Sinne, dass uns die alte Religion auf den neuen Glauben hinführt? “ Arnold Mohi gab auf diese Frage einmal folgende Antwort: „Unsere alte Religion ist wie das Alte Testament. Gott hat auch in der alten Religion schon einen Weg mit unseren Vätern und uns zurückgelegt. Aber das eigentliche Heil gibt er uns in Jesus Christus – in der Botschaft des Neuen Testaments.“

Kembo hatte die wichtigen Bereiche der Religion der Yali mit *muruwal* und *salam* bezeichnet. Was gab es außerhalb dieser beiden Bereiche? Hat Liebeszauber oder Todeszauber etwas mit der Religion zu tun? Oder worin besteht eigentlich der Unterschied zwischen der sichtbaren Welt der Menschen und der unsichtbaren Welt der Geister? Sind Schutzhandlungen gegen Geister religiöse Handlungen? Ich habe versucht, bei der Religion der Yali einen Kern- und einen Randbereich zu unterscheiden. Dabei folgte ich den Yali, die selbst eine Abstufung vornehmen von Bereichen, die mehr oder weniger oder gar nicht tabu (*usa*) sind. Dementsprechend gibt es Bereiche, die mehr oder weniger oder gar nicht der Geheimhaltung unterliegen. In den Randbereich fallen solche Riten und Vorstellungen, die mit Toten und Geistern, mit Krieg und Frieden, mit Liebes- und Todeszauber oder auch mit dem sozialen Gefüge, mit Heirat und Clanzugehörigkeit zu tun haben. Doch alle Vorstellungen hängen mit einander zusammen, sind ineinander verflochten und bilden so ein Ganzes, ein eigenes differenziertes Weltbild, das der Außenstehende mit größtem Respekt betrachten muss (siehe Abbildung 3., S. 65).

Geistervorstellungen

Für die Yali hat die Welt, in der wir leben, eine sichtbare und eine unsichtbare Seite. Die Menschen, leben auf der sichtbaren Seite, die Geister auf der unsichtbaren. Die Geister haben die Fähigkeit, von der unsichtbaren auf die sichtbare Seite überzuwechseln. Sie nehmen die Gestalt von Menschen oder Tieren an, oder bewegen sich unsichtbar für uns in unserer Seite der Welt, und können uns mit Stimmen, Geräuschen, Stößen oder Schlägen erschrecken, in die Irre führen oder zum Narren halten. Sie können uns auch helfen, z. B. bei der Jagd. Sie können uns Kuskus, Vögel oder Wildschweine zuführen. Sie können auch gefährlich sein und Unglück über das Dorf bringen: eine Hungersnot, eine Epidemie, durch die Menschen und auch die wertvollen Schweine sterben. Sie können auch einen feindlichen Überfall herbeiführen. Wenn wir sterben, verlässt unsere Lebensseele (*hime* oder *kina*) den toten Leichnam und geht hinüber in die Welt der Geister.

Die Religionsausübung der Yali beschäftigt sich auch mit den Geistern. Es gab eine Vielzahl von Riten zur Abwehr gefährlicher Geister. Jeder Fall lag natürlich anders, und die Riten mussten dem jeweiligen Fall angepasst

werden. Die Riten fanden in aller Öffentlichkeit statt und unterlagen nicht der Geheimhaltung.

Ein Fall, der sich im November 1967 ereignete, soll das verdeutlichen. Eines Tages wurden wir durch lautes Geschrei aufgeschreckt. Die Schreie kamen von der anderen Flussseite aus der Richtung des Gartendorfes Talino und wurden beantwortet aus dem Dorf Hilalimpini ganz in unserer Nähe. Wenig später sahen wir etwa 20 Krieger mit Pfeil und Bogen bewaffnet über die Landepiste jagen. Dann sprangen sie die Böschung hinunter und entschwanden unseren Blicken. Bald erfuhren wir, was geschehen war. Eine Gruppe Krieger aus dem verfeindeten Nachbartal Piliyam hatte sich unbemerkt an das Gartendorf Talino herangeschlichen. Dort hatten sie nur einige Frauen und Kinder angetroffen. Sie schossen ihre Pfeile auf die am nächsten Stehenden ab, konnten aber nicht verhindern, dass sich sofort lautes Geschrei erhob und einige Frauen davon rannten. Sie bemerkten, dass das Geschrei im Hauptdorf Hilalimpini auf der anderen Flussseite gehört wurde und ergriffen die Flucht. Doch die Verfolger waren ihnen bald auf den Fersen. Am nächsten Morgen erst erfuhren wir, wie die Verfolgung ausgegangen war: Den Anggurukleuten war es gelungen, einen jungen kräftigen Mann namens Halim zu töten und seinen Leichnam als Beute mit ins eigene Dorf zu bringen. Doch sie hatten selbst auch Verluste zu beklagen: Einer ihrer eigenen Leute, Senggebin, war so schwer verwundet, dass er drei Tage nach dem Überfall starb. Ein achtjähriges Kind war in Talino getötet worden und seine Mutter war schwer verwundet, konnte aber durch ärztliche Kunst im Krankenhaus Angguruk gerettet werden. Doch die Angguruker waren nicht unzufrieden, denn am nächsten Tag wurde Halims Leichnam in einem großen kannibalistischen Fest gekocht und verspeist.

Doch nun war Nacharbeit gefragt. Die Lebensseele Halims, seine *kina*, musste aus dem Dorf entfernt werden. Sie musste in ihr Heimatdorf gebracht werden. Dabei musste man sich vorsehen, dass sie ja nicht den Weg zurückfand ins Dorf der Leute, die Halim getötet hatten. Sie würde an ihnen Rache nehmen. Man hatte ein wenig Haut und ein Haarbüschel von Halim zurückgelegt. Dies wurde mit Schweinefett zu einem Bündel verschnürt und an einen Pfeil gebunden. In der Dunkelheit des frühen Abends brachten alle Männer den Pfeil aus dem Dorf heraus an die äußere Grenze des Gartengebietes. Dabei machte man Umwege, um die *kina* zu verwirren, redete laut und schlug Hölzer aneinander, um ihr Angst zu machen. Dort wurde der Pfeil zunächst abgelegt mit den Worten, die ein älterer Mann sprach:

Dein Zuhause ist Piliyam,
dein Zuhause ist Poronggoli,
dein Zuhause ist Hülhülunu,
das von Yalimû, vom Osten,

das du von uns gefordert hast,
haben wir dir gegeben.²¹
Geh zu deinen Brüdern,
bleibe dort, wo deine Brüder sind,
Dein Herz soll vergessen,
deine Leber soll vergessen,
deine Lunge soll vergessen,
du sollst vergessen,
sei deinem Zuhause zugewandt,
von uns wende dich ab.

Danach kehrten alle Männer lautlos und leise, ohne ein Wort zu sprechen, fast schleichend, in ihr Dorf zurück. Ich hatte eine Taschenlampe dabei. Auf dem Weg zurück musste ich sie ausschalten, auch wenn ich auf dem Weg stolperte und fiel. Die *kina* sollte uns auf keinen Fall folgen können! Am nächsten Tag brachten einige junge Männer den Pfeil durch den Wald auf den Bergkamm, der Angguruk von Piliyam trennt und schossen ihn in die Richtung des Dorfes Piliyam. Dabei riefen sie wieder die genannte Beschwörung aus. Auf dem Rückweg wurden an verschiedenen Stellen rituelle Wegabsperrungen vorgenommen, um die *kina* an einer Rückkehr zu hindern.

Ein Informant ergänzte: „Ganz gewiss haben sie für den getöteten Senggebin einen ähnlichen Ritus durchgeführt. Auch seine *kina* hat man nach Piliyam geschickt, jedoch nicht, weil man Angst vor ihr hatte oder sie aus dem Dorf entfernen wollte, sondern damit sie den Mann sucht, der Senggebin getötet hat. Findet sie ihn, kann sie ihn täuschen und verwirren, sie kann ihn in den Wald führen, wo die Anggurukmänner einen Hinterhalt gelegt haben. Dann können sie ihn töten.“ – „Haben *kina* und *hime* und all die andern Geister wirklich die Macht und die Fähigkeiten, die ihr ihnen zuschreibt?“ ,fragte ich. „Natürlich gibt es diese Geister. Aber heute wissen wir, dass Jesus diese Geister gefesselt hat und sie uns deshalb nichts anhaben können“, antwortete mein Informant.

Religion – Kommunikation mit dem Universum

Die Bibliothek des Instituts für Völkerkunde der Universität Göttingen war für mich eine wahre Fundgrube zu Fragen der Kulturen Ozeaniens, insbesondere Melanesiens. Ich suchte nach Hilfen zum Verstehen der Religion

21 Hier ist das Schweinefett gemeint, das in das Bündel mit dem Stück Haut Halims eingewickelt worden war.

der Yali, nach Vergleichen, ähnlichen Phänomenen in anderen Religionen Melanesiens. Ich beschäftigte mich mit dem *Mana*-Begriff, der für viele Forscher und Forscherinnen der Schlüssel zum Verständnis melanesischer Religionen geworden war. Doch er war keine Hilfe. Schließlich stieß ich auf eine Definition von Religion bei van Baal, die gerade in ihrer Allgemeinheit die gelebte Religion der Yali, wie ich sie kennen gelernt hatte, zutreffend beschreibt: Religion ist Kommunikation des Menschen mit seinem Universum. In den Mythen findet sich eine Deutung des Universums, der Welt, wie die Yali sie sehen. In den Riten kommunizieren sie mit den Urgestalten wie Yeli, mit ihren Gottheiten, Ahnen und Geistern. Was ist das Ziel dieser Kommunikation? Ziel, und damit der eigentliche Sinn der Religion ist die Stabilisierung der Lebensgrundlage der Gemeinschaft: Die Fruchtbarkeit der Süßkartoffelfelder, die Sicherung des Schweinebestandes, die Gesundheit der Menschen, die Überlegenheit in Konflikten mit dem traditionellen Feind, die Abwehr unsichtbarer und geheimnisvoller Mächte. Es überwiegt die materialistische Komponente.

In den „Gebeten“ der Yali, den Beschwörungsformeln findet Kommunikation mit dem Universum ihren unmittelbaren Ausdruck. Der oben zitierte Befehl oder Wunsch an die *kina* Halims „Dein Zuhause ist Piliyam... . Geh zu deinen Brüdern...“, soll – wie ein Gebet – bewirken, dass der gefahrbringende Geist des Toten in das eigene Dorf zurückkehrt und dort bleibt. In ähnlichen Gebeten wird die Lebensgrundlage der Dorfgemeinschaft beschworen, dafür ein Beispiel:

Meine Yamsknolle, sie soll kommen,²²
meine Taroknolle, sie soll kommen,
meine Banane, sie soll kommen,
meine Kaurischnecke, sie soll kommen,
mein Salz, es soll kommen,
mein Salzstein, er soll kommen,
mein *siye*-Stein, er soll kommen,
die Beilklinge von Osten, sie soll kommen,
die Beilklinge von Westen, sie soll kommen,
der Palmbogen, er soll kommen,
die Frau soll kommen,

22 Mit der Formel werden Reichtum an Nahrungsmitteln und Handelsgütern herbeigewünscht, die wiederum Handelspartner und Freunde aus Ost und West anziehen. Knochen splitter und Vogelkot sollen die Knollen hart werden lassen, so wie diese Partikel selbst hart sind. Die Knollen sollen so dick werden wie der Ameisenbär und ihm gleichen: An einem dünnen Rüssel befindet sich ein gewaltiger Körper.

mit einem Wanderstab von weither,
mit einer Halsmuschelkette geschmückt,
mit einer Grasperlenkette geschmückt,
mit einer großen Halsmuschel geschmückt.
Ich bin wie der Piyohobaum, der in Blüte steht,²³
ich bin wie der Salamabaum, der in Blüte steht,
zwtischernd sollen die Vögel kommen,
flatternd sollen sie kommen,
wer schlechte Augen, hat, soll kommen,²⁴
wer eine schlechte Nase hat, soll kommen,
die Leute von Osten (*yalimu*) sollen kommen,
die Leute von Westen (*húbûlama*) sollen kommen,
schnell sollen sie kommen,
eilend sollen sie kommen.

Beim Nachlesen und Überdenken dieser Texte wurde mir der große Unterschied zum christlichen Gebet deutlich: Jesus lehrt seine Jünger beten:

„Vater unser im Himmel,...
unser täglich Brot gib uns heute...“ (Matth. 6, 11)
„Wenn ihr betet, sollt ihr nicht plappern wie die Heiden,
die viele Worte machen.
Denn euer himmlischer Vater weiß,
was ihr bedürft.“ (Matth. 6, 7-8)

Durch die intensive Beschäftigung mit der Religion der Yali wurde mir bewusst, dass in den Kirchen des Yaligebietes zwar christliche Gebete gesprochen wurden, dass sich aber die Zielsetzung dieser „Kommunikation mit dem Universum“ nicht geändert hatte. Wie in den alten Riten rief man Wohlstand und Reichtum herbei und wehrte Gefahren ab. Die Gemeinden würden hineinwachsen müssen in ein Grundvertrauen zum „Vater im Himmel“. Das kann nur geschehen – so wurde mir klar – , wenn sie in immer neuem Austausch mit den biblischen Texten dicht an der biblischen Botschaft bleiben.

23 Die blühenden Bäume ziehen die Vögel an, so zieht ein reiches Dorf Freunde an.

24 Auch Kranke und Hungrige können hier Nahrung finden.

Mir ist bewusst, dass ich vor allem den Yali zu danken habe. Sie hatten mir Einblick gegeben in ihre Welt, die Welt ihrer Väter und Vorväter. Sie haben inzwischen diese Welt ihrer Vorväter verlassen. Sie haben ihren Platz am Stamm des Yelibaumes verlassen und sich niedergelassen am Stamm des Kreuzes.

Diskussion

Folgende Themen und Fragen wurden in der Diskussion angesprochen:

- (1) Gibt es traditionelle Elemente aus den Mythen der Yali, die in die biblischen Geschichten integriert wurden?
- (2) Die Botschaft des Evangeliums sei für die Yali nichts Neues, sie gebe den Dingen nur Namen.
- (3) Ist tradiertes Geschichts- und Mythenwissen für die Yali wirklich von Bedeutung oder geht es vielmehr um Widerstand?

(1) Die erste Frage greift die These auf, die Yali hätten inzwischen die Welt der Vorfäter verlassen und seien am Stamm des Kreuzes angekommen. Was aber wurde aus den Mythen der Vorfäter, wurden sie hinübergenommen in diese neue Welt am Stamm des Kreuzes? Werden biblische Geschichten mit Mythen verknüpft oder ist das gänzlich getrennt?

Es wurde festgestellt, dass die kürzlich übersetzte Dissertation von Siegfried Zöllner eine Diskussion ausgelöst hat: Manche Yali fragten sich, warum sie sich noch mit den alten Überlieferungen beschäftigen sollten. Siegfried Zöllner hat den Eindruck, dass viele scheinbar keinen Bezug mehr zu den alten Mythen hatten. Er habe sie aber ermutigt, schließlich seien es ihre kulturellen Wurzeln. Andere haben sich inspirieren lassen. So hat ein Yali selbst noch sehr viele weitere Mythen dokumentiert. Siegfried Zöllner sieht eine Tendenz hin zu einem verstärkten Interesse an der Vergangenheit.

Sein Vorschlag, sie könnten einen Mythos heranziehen und anhand dieser Geschichte die Botschaft des Evangeliums verkünden, sei den Yali zunächst fremd gewesen, wird aber hin und wieder aufgegriffen.

(2) Friedrich Tometten macht darauf aufmerksam, dass in den 1990er Jahren Arnold Mohi alte Mythen und Geschichten dokumentiert hat, bevor die letzten Geheimnisträger dieses traditionellen Wissens starben. Evangelistenschüler gingen in die Dörfer, um diese Geschichten zu sammeln.²⁵ Arnold Mohi war der Meinung, diese Mythen seien Teil der Identität der Yali, umso wichtiger war es, dass diese Geschichten auf Indonesisch und Yali herausgegeben wurden. Friedrich Tometten ist der Meinung, die biblische Botschaft sei im Grunde nichts Neues für die Yali. Aber dadurch, dass sie die Dinge benennt (Gott, Jesus etc.), biete sie nun die Möglichkeit eine andere Beziehung dazu aufzubauen. In der Beschäftigung von Anthropologen mit dem alten Kulturgut werde geradezu eine neue Ethik mit Bezug auf die alte Mythologie entworfen.

25 Friedrich Tometten bezieht sich auf das Buch *Di belakang gunung terbitlah terang*, eine Sammlung von Mythen und Riten der Yali, die im Jahr 2000 erschien. Die Sammlung wurde unter der Federführung von Arnold Mohi von Studenten der Bibelschule Apahapsili erstellt. Arnold Mohi war von 1996 bis 2000 Leiter der Bibelschule.

(3) Ismael Silak wird die Frage gestellt, ob das eben Besprochene wirklich so wichtig für die Identität der Menschen im Hochland, insbesondere für die Yali sei. Gehe es nicht vielmehr um den Widerstand gegen indonesische Einflussnahme und Stigmatisierung als Menschen zweiter Klasse?

Ismael Silak würdigt die Leistung von Zöllner und Tometten. Seiner Meinung nach sind ihre Forschungen und daraus resultierenden Publikationen sehr wichtig für die Yali. Die Überlieferungen helfen ihnen, ihre Identität zu erkennen. Es habe zwar auch Protest von einigen Studierenden gegeben, aber auch sie würden noch verstehen, wie wichtig diese Bücher für die Yali seien. Die moderne Entwicklung ließe all das Wissen der Vorväter verschwinden. Nur wenn diese mündlichen Überlieferungen aufgeschrieben werden, blieben sie erhalten. Darum hätten die Yali Siegfried Zöllner auch symbolisch den Professorentitel verliehen. Heute sei das Evangelium im Gebiet der Yali fest verwurzelt. Es gehöre inzwischen zu ihrer Identität. Identitätsfindung brauche aber auch Freiheit und Unabhängigkeit. Die Übermacht Indonesiens sei in West Papua ein allgemeines Problem. Die Papua hätten Angst, dass ihr Volk und ihre Kultur ausgelöscht werden.

Warum ein Volk an seiner Sprache hängt – und warum es die Bibel in seiner Sprache lesen will

Eigenarten der Yali-Sprache

Die Sprache der Yali, im Hochland von Papua, ist von allen anderen mir bekannten Sprachen so verschieden, dass ich vermute, hinter diesen Unterschieden steht eine andere Wahrnehmung der Welt und des Selbstverständnisses. Dazu einige Beobachtungen: Als Adjektive mit emotionaler Bedeutung reichen etwa den Yali – grob und zugespitzt gesprochen – zwei Grundaussdrücke: *nindi fano* = „mein Herz ist gut“ und *nahum siyag* = „mein Bauch ist schlecht“. Mit dem einen ist die ganze Palette angenehmer Gefühlslagen abgedeckt, hinter dem anderen stehen alle unangenehmen Gefühle wie Trauer, Neid, Groll, Wut, Enttäuschung aber auch Bauchschmerzen. Es gibt tatsächlich keine Wörter für zufrieden, traurig, eifersüchtig, zusehentlich, neidisch, beglückt, enttäuscht, mutlos, wütend, zornig usw. Zwar lässt sich alles zum Ausdruck bringen, zum Beispiel durch Erweiterungen: „warum hat er nur ihm ein schönes Kleid geschenkt denkend sind ihre Bäuche schlecht“ = „eifersüchtig“ oder indem beschrieben wird, was an einem vorgeht: *undama ahe laharuk* = „Dampf steigt in ihm auf“ = „er kocht vor Wut“. Aber Wörter, die Gefühle oder Gefühlsäußerungen direkt benennen, kann man an den Fingern abzählen.

Dafür haben Verben der Sprache der Yali bis zu 1000 verschiedene Konjugationsformen. Variationen der Stämme, Suffixe und Infixe enthalten reichlich differenzierte Informationen darüber, wann genau, in wessen Interesse, an wem vollzogen, möglicherweise oder auf keinen Fall, ansatzweise, gründlich, wiederholt oder abschließend etwas getan wird. Manche Formen lassen sich im Deutschen nur durch ganze Sätze wiedergeben, z. B.: *og-netlebon* = „etwas, was sie mir hätten geben sollen“, *pale-unubaharuk-uwag* = „wir haben sie ganz und gar zerschnitten“, wobei diese Verbform außerdem noch die Information enthält, dass das lange zurück liegt und längst abgeschlossen ist).

Außerdem ermöglicht eine Fülle an Ortspartikeln eine genaue Orientierung im Raum. Ob sich etwas flussabwärts, flussaufwärts, diesseits oder jenseits des Flusses, am Hang, ganz oben, in naher, mittlerer oder weiter Entfernung befindet: für fast jeden Punkt steht ein eigenes Wort zur Verfügung. Dieser „Raum-Orientierung“ entspricht eine Vielzahl an Bewegungsverben wie hinab- und hinaufgehen, hinübergehen, überschreiten, entlang gehen usw.

Die Sprache der Yali bietet also ein hochdifferenziertes Instrumentarium zur Beschreibung von Bewegungen im Raum und Interaktionen. Aber für das

Sprechen über persönliche Befindlichkeit steht ein eher eingeschränktes Instrumentarium zur Verfügung.

Vorsichtig gedeutet könnte man sagen: Die Sprache der Yali lenkt die Wahrnehmung ihrer Sprecher auf Bewegungen im Raum und darauf, was jemand tut, das heißt wie sich jemand zu seiner Umwelt in beobachtbaren Handlungen verhält. Noch vorsichtiger ausgedrückt: Sie ist weniger eine Sprache der Innerlichkeit als eine, die die Wahrnehmung für die „Außenseite“ der Wirklichkeit schärft.

Dem entspricht, dass viele Erzählungen Weg-Erzählungen sind. Gefühle und Intentionen müssen nicht besonders benannt werden, da sie sich dem Hörer aus den genannten Wegen ergeben. „Joel ist heute Nacht zum Nambuk hinaufgestiegen“ und „Abimelech ist heute Morgen in den Garten an der Mündung des Pjerik-Flusses gegangen“, enthalten formal ähnliche Informationen, meinen aber trotzdem völlig Unterschiedliches: Joel geht auf Baumkänguruhjagd, Abimelech stellt einer Frau nach, die an der Pjerikmündung ihren Garten bestellt. Die unterschiedlichen Intentionen ergeben sich dem Ortskenner bereits aus den unterschiedlichen Wegen.

Voraussetzung für solch eine Art des Redens ist die Stimmigkeit zwischen der „Innen-“ und der „Außenseite“ einer Handlung. Das heißt zum Beispiel, wenn „jemand einem anderen den Rücken zuwendet“, dann vollzieht sich darin Ablehnung; wenn jemand einem anderen ein Stück Schweinefleisch gibt, dann äußert sich darin seine Zuneigung. Umgekehrt fordert Zuneigung eine eindeutige Äußerung. Eine Herzensregung ohne Konsequenz ist zunächst einmal das Nicht-Erwartete.

Vermutlich prägt die Sprache auf sublimen, sicher nicht messbaren Art und Weise Wahrnehmungen, Erfahrungen, Selbstverständnis, ja sogar das Verhalten des einzelnen zu seiner Umwelt und der Menschen untereinander. Irgendwie hängt dadurch die Existenz eines Menschen und erst recht eines Stammes oder Volkes an seiner Sprache. In einer anderen Sprache wäre ich ein anderer!

Andere Sprache – andere Ideale

Unterschiede zwischen Sprachen und den durch sie mitgeprägten Wahrnehmungen sind tiefgreifend. Dafür ein Beispiel aus einer von Natan Pahabol zusammengestellten Sammlung von Yali-Märchen:

„In einem Dorf wohnte eine bildhübsche junge Frau mit langer Nase und großen Nasenlöchern, fett wie eine Pandanusfrucht, mit einem Netz aus Mui- und Ambinblättern über der Schulter, einem Grasrock geschichtet wie der Wilin- und der Sureppilz; ihr Schweiß strömte wie Wasserfälle des Welepsi- und des Wamayegflusses. Und die Männer kamen scharenweise aus dem Westen und aus dem Osten und warben um sie...“

– Vermutlich war kein deutscher Mann dabei. Denn unsere Vorstellung von einer bildhübschen Frau ist in der Regel eine andere, für Yalis eine unbegreiflich andere. Andere Völker, andere Sitten. Andere Sprachen, andere Menschen.

Was sie schön finden, was sie anregt, was sie bewegt, was sie aufregt – sagbar ist es vor allem erst einmal in ihrer eigenen Sprache. Sie nutzt dabei lokale Bezüge (wer von uns kennt den Welepsi-Fluss?), Bilder und Erfahrungen, die sich in ihrem Assoziationsreichtum nur innerhalb ihrer Lebenswelt entschlüsseln lassen (wer von uns weiß das Fett der Pandanus-Frucht so zu schätzen wie sie?). Die enge Verknüpfung der Sprache mit dem Lebensraum und den gemeinsamen Erfahrungen ihrer Sprecher stiftet nach innen ein starkes Gemeinschaftsgefühl und nach außen ein gesundes Selbstbewusstsein. Allein in ihrer eigenen Sprache fühlen sie sich ganz zu Hause. In keiner anderen Sprache als ihrer eigenen können sie ihre Wahrnehmungen und Empfindungen angemessen zum Ausdruck bringen. Nur ihre eigene Sprache hält das Instrumentarium bereit, auch die feinen Nuancen und Assoziationen zum Klingen zu bringen, die ihren Wahrnehmungen und Empfindungen in ihrer Originalität und Einzigartigkeit entsprechen. Verlieren sie ihre Sprache, so verlieren sie das Gefühl des „zu-Hause-Seins“.

Sprache schafft Lebensraum

In der Einleitung zu seiner Märchensammlung schreibt Natan Pahabol (in freier Übersetzung):

„Ein Märchenerzähler lässt seiner Phantasie freien Lauf – aber durch seine Salzgewürzte Erzählweise gelingt es ihm, Wirklichkeit vorzutäuschen. Seine Hörer versetzt er mitten in der Nacht in den finsternen Wald, Gespenster tauchen auf – sie schreien auf! Von hübschen Mädchen erzählt er – sie schreien durcheinander: Mir, mir, mir sollen sie gehören! Er erzählt vom Essen – ihnen läuft das Wasser im Mund zusammen. Selbst der Kranke wird beim Zuhören gesund – erst am Morgen kommt die Krankheit zurück. In den Frauenhütten bringen Mütter ihre kleinen Kinder mit Märchen zum Schlafen. Haben sie Angst, erzählen sie, kein Dieb komme ungestraft ins Haus. Im Männerhaus wird der Märchenerzähler mit Süßkartoffeln, Tabak, Stengelgemüse und Schweinefleisch so lange verwöhnt, bis er endlich beginnt zu erzählen, etwa von den Ahnen der Dörfer Mohimu und Pileam, als Spiegel dessen, was heute geschieht...“

So lernen Menschen von Kindestagen an die Zusammenhänge kennen, in die hinein sie geboren sind, Lebenserfahrungen und Weisheiten, Deutungen und Bewertungen werden vermittelt. Alles was das Leben ausmacht, wird erzählt und dadurch nachlebbar. Im Prozess solcher Identitätsfindung spielt die eigene Sprache eine bedeutende Rolle.

Stirbt eine Stammsprache, stirbt der Stamm

„Stammsprachen müssen systematisch unterrichtet werden, sonst gehen sie verloren. Geht eine Stammsprache verloren, geht mit ihr der Stamm selbst verloren. Geht ein Stamm verloren, geht mit ihm sein gesamtes, einzigartiges Wissen unwiederbringlich verloren.“

Das sagt Frans Rumbrawer, Sprachwissenschaftler von Biak an der Papuauniversität in Abepura. „Willst du ein Volk ausrotten, so verbiete ihnen ihre Sprache, haben Japaner Anfang des 20. Jahrhunderts gesagt“, spitzt Rumbrawer zu. Mit dem einzigartigen Wissen, das auf dem Spiel steht, meint er die Kenntnisse der etwa 300 in Papua lebenden Stämme im Blick auf nachhaltigen Umgang mit der Natur und die zahlreichen, über Jahrhunderte hin entwickelten und erprobten Spielarten menschlichen Zusammenlebens, die Gesellschaften unter Extrembedingungen das Überleben ermöglicht haben und sozusagen eine Vorratskammer an Wissen und Werten für das Überleben auf unserem Globus darstellen.

Jahrzehntelang aber wurde der Gebrauch von Stammsprachen an den Schulen West Papuas systematisch unterdrückt. Erst im Rahmen der Reformpolitik nach Suharto, d.h. ab der Jahrtausendwende, kam es zu einer Wende in der Schulpolitik Jakartas. Der Gebrauch von Stammsprachen an den Grundschulen ist nun zugelassen und ihre Bedeutung für die Persönlichkeitsentwicklung zumindest theoretisch anerkannt.

Spracherhalt durch Arbeit der Kirchen – Bibelübersetzung

Als erster Missionar unter den Yali hat Professor Dr. Siegfried Zöllner in den 60er Jahren die Yali-Sprache erforscht und verschriftlicht. In der Missionsarbeit unter den Yali verband sich das Arbeiten in der Stammsprache mit einer Sensibilisierung für den Wert der eigenen Kultur (kontextbezogene Alphabetisierungsarbeit, Aufzeichnung mündlicher Traditionen, traditionellen Liedgutes etc.). Als erstes umfangreicheres Werk in der Yali-Sprache erschien 1988 die von Zöllner mit einheimischen Sprachhelfern erarbeitete Übersetzung des Neuen Testaments.

Ich selbst wurde recht bald nach meiner Ankunft in Papua 1989 von den Yali gedrängt, das Alte Testament mit ihnen zu übersetzen. Dieses Buch ist für sie wie ein Spiegel ihres eigenen Lebens mit all ihren Fragen, ihrem Kampf ums Überleben, ihrer Sehnsucht nach gesundem und heilem Leben. „Das kneift uns in unserem Bauch, wenn wir es lesen“, sagten sie und ließen nicht locker, bis wir uns zu den ersten Übersetzungsübungen zusammensetzten.

Also lernte ich von ihnen, dass man in ihrer Sprache keinen Auftrag erteilt (zu abstrakt!), sondern „man drückt jemandem den Grabstock in die Hand und sagt ihm, er solle den Garten gut bestellen“. Ich lernte, wie diese

Sprache dazu nötig, konkret und anschaulich zu sprechen. Erlösung ist beispielsweise „das Lösen des Bandes, mit dem meine Hände gebunden sind“.

Die Übersetzungen des Alten Testaments entstanden unter lebhaften Diskussionen mit meinen Übersetzungshelfern. Wenn es um die Übersetzung von Kampf- und Kriegserzählungen des Alten Testaments ging, waren sie in ihrem Element. Hatten sie doch teilweise noch in Stammesfehden mitgekämpft. Aus eigener Erfahrung kannten sie die Entfesselung zerstörerischer Triebe, die Angst vor Hinterhalt und kaltblütigem Mord. Umso stärker empfanden sie die Zusage Gottes etwa im 23. Psalm: „Du bereitest vor mir einen Tisch im Angesicht meiner Feinde“, die im Yalischen lautet: „Während mir meine Feinde auflauern, kochst du mir ein Steinofenessen, das ich mit ruhigem Herzen essen kann.“ Mit großem Vergnügen übersetzten sie die kühne Vertrauensaussage aus 2. Samuel 22,30: „Mit meinem Gott kann ich über Mauern springen“ – mit ihren Worten: „Wenn Gott an meiner Seite ist, kann ich über den hohen Zaun springen, den meine Feinde um ihr Dorf gezogen haben.“ Ich brauchte ihnen nicht zu erklären, dass solche Sätze übertragen zu verstehen sind.

Wozu brauchen die Yalis biblische Texte?

Nachdem im Jahr 2000 unter dem Namen Allah Wene die 500 Seiten des Neuen Testaments und über 600 Seiten des Alten Testaments erschienen waren, dachte ich: das reicht! 2003 war ich das erste Mal wieder in Papua und sah Biblexemplare, die schon von Anfang bis Ende gründlich durchgearbeitet waren. 2006 schließlich drängten mich einige Yali, die bisher nicht übersetzten 50 Prozent des Alten Testaments noch zu übersetzen. Ich fragte, was ihnen denn noch fehle. Sie sagten: Zum Beispiel die Geschlechterlisten. Sie kennen die Geschlechterlisten? „Arpachschad zeugte Schelach. Schelach zeugte Eber. Eber wurden zwei Söhne geboren ... usw.“ Warum sind sie ihnen wichtig? Offensichtlich teilen sie das Interesse der alttestamentlichen Menschen an ihrem Ursprung und ihrem Platz innerhalb einer langen Geschichte Gottes mit den Menschen, indem sie sich sozusagen in diese biblischen Stammbäume einreihen. Sie erfahren darin Anerkennung und Würdigung, dass sie einen von Gott für sie vorgesehenen Platz auf dieser Welt einnehmen.

Unter den alttestamentlichen Geschichten kehren sie gerne immer wieder zurück zu den Erzählungen vom Auszug aus Ägypten, vom Landraub des Königs Ahab, vom Propheten Jona, der die Menschen von Ninive zur Umkehr rufen soll. Diese Erzählungen vermitteln in erster Linie keine Moral und keine Weltanschauung, sondern sie halten die Sehnsucht nach Frieden, Gerechtigkeit und ein Leben in Würde wach. Die Yaligemeinden inszenieren die Geschichten in großen biblischen Anspielen und verquicken sie mit eigenen Geschichten. Fast jedes Gruppengespräch zu biblischen Texten wird zusammen gefasst in der Bemerkung: Das ist unsere Geschichte, sie

geschieht mitten unter uns! Immer wieder weisen sie auf die Verwandtschaft einzelner biblischer Motive mit Motiven ihrer eigenen mythologischen Überlieferungen hin. Die Sammlung ihrer eigenen Mythen lief parallel zur Übersetzung des Alten Testaments in den 90er Jahren. „Die Mythen unserer Vorfahren verhalten sich zur Bibel wie das Alte zum Neuen Testament. Früher tasteten wir uns wie im Nebel voran, jetzt haben sich die Nebel gelichtet. Jetzt kennen wir den Namen Jesu und seines Vaters.“ In der Zuwendung Gottes erkennen sie die Wahrung ihrer Würde, die von anderer Seite oft genug bedroht wird. So sind die biblischen Geschichten eine Antwort auf die Gefährdung ihrer Identität. Yali haben einen Anspruch darauf, sie zu kennen – möglichst in ihrer eigenen Sprache, damit sie es mitempfinden können, dass die Verheißung eines Lebens in Frieden, Gerechtigkeit, Freiheit und Würde auch ihnen gilt. Eines ihrer Lieder gibt dieser Empfindung deutlichen Ausdruck: „Gott hat uns hinter den Bergen gefunden – darum loben wir ihn!“

Diskussion

In der Diskussion wurden vier recht unterschiedliche Themen besprochen:

- (1) Kann man angesichts der Größe und der kulturellen und sprachlichen Vielfalt von einer Papuaidentität sprechen?
- (2) Wie können Papua ihre Identität als Minderheit im eigenen Land wahren?
- (3) Worin bestand die Notwendigkeit das gesamte Alte Testament zu übersetzen?
- (4) Was ist die Kritik an der Vorgehensweise der Mission bei den Papua?

(1) Ein Teilnehmer stellt fest, dass die Sprache der Yali in West Papua nur eine von vielen ist. Das Yaligebiet sei nicht sehr groß. Er fragt, ob es bei aller Zersplitterung und bei der Sprachenvielfalt überhaupt möglich sei, von einer Papuaidentität zu sprechen? Habe eine Papuaidentität überhaupt eine Chance angesichts der kulturellen Vielfalt in Papua? Sei es überhaupt möglich, eine umfassende Identität für alle Papuakulturen zu bestimmen?

Friedrich Tometten führte zu diesem und den folgenden Fragenkomplexen aus, dass in den letzten Jahrzehnten die Papuasprachen unterdrückt wurden, um eine indonesische Identität zu schaffen. Für die Papuaidentität liege das Ziel in der Zweisprachigkeit. Seine Motivation sich so stark mit der Yalisprache auseinanderzusetzen ist, dass Menschen in ihrer Sprache ein zu Hause finden. Dabei sei das ein Prozess, der nicht auf die Ewigkeit hin ausgerichtet sei. Die politischen Voraussetzungen seien dafür seit 2001 recht günstig. Nach der Suharto-Ära habe es die Phase der Reformpolitik gegeben, die in der Schulpolitik zu Weichenstellungen führte. In jedem stammessprachlichen Gebiet, sollte es ein eigenes Kurrikulum geben. Tometten erwähnt, dass Frans Rumbrawer ein Gesamtkurrikulum für den Sprachraum Sarmi entwickelt habe und dabei sei es für Biak zu tun. Weiter weist Tometten darauf hin, dass sich Menschen einander öffnen, wenn sie ein gesundes Selbstvertrauen haben und das würden sie nur gewinnen, wenn sie den Reichtum der eigenen Kultur, der eigenen Sprache zu schätzen wissen. Das seien verheißungsvolle Wege. Es gehe nicht um Zersplitterung, sondern um die Förderung des Gefühls: „Ich darf mich in meiner Kultur, in meiner eigenen Sprache zu Hause wissen, erfahre darin Würdigung und habe die Freiheit, mich darin zu entfalten.“ Dieses Selbstbewusstsein sei Voraussetzung für einen übergreifenden Prozess in West Papua.

(2) Eine Teilnehmerin fragte, wie eine Papuaidentität zu bewahren sei, wenn die Papua die Minderheit gegenüber 51 Prozent indonesischer Zuwanderer stellen?

Tometten antwortet darauf, dass die Yali, die in Wamena oder an der Küste leben, in fremder Umgebung zusammen leben würden. Sie unterstützen sich in dieser Situation. Es gebe auch Menschen, die in andere Stämme heiraten. Man müsse diesen hoch komplexen Prozess Jahr für Jahr beobachten, um dann zu sehen, welche Lieder sich dabei durchsetzen.

(3) Eine weitere Frage stellt in Frage, ob es wirklich notwendig gewesen sei, das gesamte Alte Testament in die Yali Sprache zu übersetzen? Lange Teile seien nur für die Juden relevant. Der Teilnehmer fragt, ob die Übersetzung nicht hätte „schlanker“ sein können, nach dem Motto: „Weniger ist mehr“?

Tometten antwortet, dass sie sich bei der Übersetzung zunächst an die Vorschlagslisten der internationalen Bibelgesellschaften gehalten hätten in der Meinung, das sei ausreichend. Mit den Yali hätten sie aber die die Texte gelesen und dadurch die Bibel noch einmal neu verstanden. Viel zu oft würde man dem Fehler unterliegen, die Bibel als ein Lehrkompendium zu lesen. Ausgehend von jeder isolierten Geschichte werde dann versucht, Gottes Wesen abzulesen. Aber die Erzählungen seien vielmehr Lebenserzählungen, die Menschen auf einen Weg mitnähmen. In den Landnahmeerzählungen werde beispielsweise gesagt: „Ihr sollt euch keine Sklaven erbeuten und keine Reichtümer anhäufen.“ Damit würden bestimmte Motive für die Kriegsführung ausgeschlossen. Die Geschichten sollten in einem Gesamtduktus von Anfang bis Ende gelesen werden. Die Ausrichtung führe zu einer Humanisierung. Bis dahin, dass Gott sagt: „Haltet ihr Stille. Ich streite für euch!“ Mit den Yali die Texte zu lesen, hätte zu neuen Einsichten geführt. Zwar gebe es auch für Friedrich Tometten noch Unklarheiten, aber gleichzeitig bekomme er immer mehr Respekt vor den Erzählungen.

(4) Eine Teilnehmerin merkt an, dass die Missionare sich eine doppelte Aufgabe gestellt hätten. Sie hätten den Papua nicht nur das Evangelium gebracht (Gott hat uns hinter den Bergen gefunden), sondern auch auch die Mythen und die Kultur bewahrt. Gleichzeitig gebe es Stimmen aus Papua, die behaupten: „Ihr habt uns die Kultur und das Wissen genommen, und wir laufen kopflos durch die Gegend.“ Die Teilnehmerin fragt sich, wo dieser Vorwurf erhoben wird und von wem. Sie erbittet eine Stellungnahme zu diesem scheinbaren Widerspruch.

Auf diese Frage antwortet Siegfried Zöllner, dass der Vorwurf sich nicht gegen die christliche Botschaft richten würde, sondern gegen die Art und Weise wie Missionare sie verbreitet haben. Er selbst hätte der Kultur gegenüber großen Respekt entgegengebracht. Vielleicht müsse man zwischen verschiedenen Missionsgesellschaften und ihren Methoden unterscheiden, beispielsweise zwischen amerikanischen evangelikalischen Missionsgemeinschaften und solchen liberaler bzw. europäischer Prägung.

Der Korerimythos als Hilfe zum Verständnis der kulturellen Identität Papuas

Über Mythen und Sagen lässt sich die kulturelle Identität eines Volkes besonders anschaulich erkennen. Das gilt besonders für die Mythen von Naturvölkern ohne eigene Schriftkultur. Das bloße Sammeln der Mythen ist allerdings nur ein erster Schritt. Eine spezifische Identität lässt sich erst im Vergleich mit anderen Überlieferungen herausarbeiten. Um Aussagen zur Identität Papuas machen zu können, habe ich mit Studenten der theologischen Hochschule in Abepura vor 35 Jahren (1976) in einer Vorlesungsreihe den Korerimythos aus Biak mit biblischen Aussagen verglichen.

Zunächst musste ein Text des Mythos festgelegt werden, was natürlich dem Wesen eines lebendigen Mythos widerspricht. Er wird immer wieder erzählt und verarbeitet ständig neue Einflüsse. In den Korerimythos wurden im Lauf der Generationen überraschend viele biblische Motive aufgenommen. Sie haben ihn erweitert, in seinen Grundaussagen aber nicht verändert. Um einen exegesierbaren Text festzustellen, haben Studierende während der Ferien entsprechendes Material gesammelt, aus dem wir unseren Text zusammengestellt haben. Das Ergebnis kann den Maßstäben von Ethnologen und Volkskundlern nicht gerecht werden, weil Herkunft und Entwicklung einzelner Teile des Mythos nicht näher bestimmt und verglichen wurden. Unser Ziel war die Vergleichbarkeit mit anderen Texten, etwa aus der Bibel. Das wurde mit dieser Methode erreicht.

Der Mythos

Kerninhalte des Korerimythos sollen hier in komprimierter Form dargestellt werden:

Yawi Nushado versucht seinen Garten gegen wiederholte Verwüstung zu schützen. Er folgt den Spuren eines Schweins, das menschliche Laute von sich gibt, in eine Höhle. Aufgefordert, rückwärts zu gehen, hört er am Ende der Höhle gelöste Fröhlichkeit und erlebt ein lebendiges Dorf, in dem sich unter anderen ihm bekannte Verstorbene ohne alle Behinderung und Beschränkung ihres Lebens freuen. Das ist Koreri. Ein direkter Kontakt bleibt Yawi verwehrt, er kann aber die Höhle ohne größere Schwierigkeiten wieder verlassen.

In der Folge führt Yawis ständiges Nachdenken und Grübeln über dieses Erlebnis zu starkem körperlichem Ausschlag und einer wachsenden Entfremdung von seinen Mitmenschen. Sie lassen ihn links liegen und verachten ihn als wunderlichen Sonderling. Als es Yawi durch verschiedene, besondere Umstände gelingt, mit der begehrten Tochter des Häuptlings einen Sohn zu

zeugen, bewirkt das nicht eine Steigerung seines Ansehens, sondern den endgültigen Verstoß aus der Dorfgemeinschaft.

Auf seiner folgenden Reise erlebt Yawi Nushado, nun auch Marnamakeri, Mansar oder Mansren Manggundi genannt, immer wieder, wie er nach zunächst freundlicher Aufnahme schließlich durch mangelnde Achtung und Ehrerbietung verletzt wird und enttäuscht weiterziehen muss. Gleichsam nebenbei begründet er dabei verschiedene bis heute überlieferte ätiologische Ortstraditionen wie etwa die Quelle in Maundori und den Palmsaft in Meoswundi. Auf Wundi drehte sich das bisher übliche Schema um. Aus Ärger über Mansar verließ die Bevölkerung die Insel und ließ die kleine Familie ohne Schutz und Nahrung zurück. Mansar konnte aber auf wunderbare Weise für Nahrung sorgen.

Eines Tages verbrannte sich Mansar selbst und entstieg dem Feuer als mutiger Jüngling mit neuem Körper. Sein Sohn erkannte in ihm sofort seinen vormals aussätzigen Vater. Seine Frau brauchte länger und war unzufrieden mit ihrem Mann. Hätte er sich den Bewohnern in seiner neuen Gestalt ohne seine Geschwüre gezeigt, hätten die sie sicher nicht verlassen. Nun suchte und fand Mansars Kleinfamilie die Dorfbewohner, aber eine Wiedervereinigung scheiterte an unmöglichen Forderungen des neuen Menschen Mansren Manggundi. Seine Schwiegereltern wollten sich nicht als lebendige Landerollen unter sein Boot legen, als es auf den Strand gezogen werden sollte.

Schließlich lebte die Familie einige Zeit auf Numfor. Auch dort stellte Mansar Gebote auf, die die Leute nicht befolgten. Sie sollten Tote nicht beweinen, weil sie auferstehen würden. Sie sollten bei zu Ende gehenden Vorräten keinen Nachschub besorgen, weil Überfluss kommen werde. Am Ende wurde Mansar wütend und brach über Raja Ampat nach Westen auf.

Auslegung des Mythos

Irrwege und Versäumnisse

Der Korermitythos hat keinen wirklichen Schluss. Es bleibt offen, wohin Mansar gegangen ist und vor allem ob und unter welchen Bedingungen er einmal zurückkommen wird. Zu unterschiedlichen Zeiten wurden an unterschiedlichen Orten verschiedene Gebote überliefert, deren Erfüllung die Rückkehr Mansars ermöglichen sollte und so die Zeit der Vollendung des Koreri beginnen könne. Hier und da haben selbsternannte Propheten Bewegungen in Gang gesetzt, die durch gewaltsames Durchsetzen angeblicher Gebote Mansars den Anbruch von Koreri erzwingen wollten. Mit dem Inhalt des Mythos selbst lassen sich derartige Bewegungen nicht begründen. Sie erweisen sich als missbräuchliche Instrumentalisierung für vordergründige politische Ziele. Deswegen ist die Korerisage bis heute der indonesi-

schen Regierung verdächtig. Sie sorgt sich damit aber um Auswirkungen eines Missbrauchs des Mythos. Das wäre leicht aufzudecken, wenn man sich sorgfältiger mit dem Inhalt des Mythos beschäftigen würde.

Auch Mission und Kirche haben bisher nicht ernsthaft die Bedeutung des Mythos zum Thema von Studien gemacht. Dabei waren ausländische Kirchenleute Teilen der Bevölkerung als eine Art Botschafter des Koreri erschienen, weil sie über ungeahnten Reichtum verfügten, diesen aber für sich behielten, obwohl er doch eigentlich für die Einheimischen bestimmt sein musste. Zu Beginn meiner Tätigkeit wurde über ein Gerücht berichtet, die Missionare hätten die ersten Seiten herausgerissen, bevor sie die Bibel den Papua gegeben hätten. So würden sie das eigentliche Geheimnis von Entwicklung und Reichtum für sich behalten. Daraus zu folgern, wir müssten immer bemüht sein, die Studierende auf den neusten Stand biblischer Wissenschaften zu bringen, um damit zu beweisen, dass wir nichts zu verbergen hätten, war sicher nicht die beste Reaktion. Vielleicht wäre es besser gewesen, das angesprochene Geheimnis von Macht und Reichtum auf dem Hintergrund des Korerimythos offen anzusprechen. Im Vergleich zwischen Mythos und Bibel wären unterschiedliche Grundaussagen über Gaben und Aufgaben des Menschen im Hinblick auf Weltverantwortung und Weltgestaltung zum Thema geworden, die in Thesen zur Vergewärtigung eines christlich interpretierten Koreri zur Förderung von Entwicklung und Eigeninitiative hätten konkretisiert werden können.

Vergleich zwischen Koreri und Bibel

Thema Entwicklung

In dem Mythos gibt es keine Beziehung und schon gar keine Verbindung zwischen der vollkommenen Welt des Koreri und der irdischen Welt Papuas. Beides steht unverbunden nebeneinander. Yawi sucht nicht nach Koreri. Er wird nicht gezielt dorthin geführt. Als er in die Nähe kommt, sind bestimmte Schutzvorkehrungen zu treffen, die einen Übergang des Menschen in die Vollkommenheit vor seinem Tod verhindern sollen. Später ist seine Erfahrung von Koreri für Yawi nur schädlich und nicht nützlich. Er wird körperlich aussätzig und sozial ausgegrenzt. Deutlich wird, es gibt zwei Welten, die völlig unverbunden nebeneinander stehen. Ohne eine Brücke kann es natürlich auch keine Entwicklung von der einen zur anderen geben. Das Weltverständnis des Mythos ist damit geschichtslos. Erst der Tod versetzt den Menschen in die andere Welt. Es gibt keinen Weg auf die Vollendung zu, den man selbst beschreiten könnte. Es gibt weder Erwartung noch Hoffnung auf eine mögliche Entwicklung vom einen zum anderen Ort. Alles, was wir in unserer Kultur mit Fortschritt und Entwicklung verbinden, ist dem Mythos völlig fremd. Dem Mythos kann nicht einmal Entwick-

lungsfreundlichkeit unterstellt werden. Niemand ist gegen Entwicklung. Es gibt sie einfach nicht.

Das biblische Zeugnis vertritt dagegen ein dynamisches Geschichtsbild, das von der Vollendung am Ende her bestimmt wird. Die Entwicklung auf dieses Ende zu wird nicht nur geglaubt, sie kann im Alltag erfahren und mitgestaltet werden. Die Hoffnung auf Vollendung motiviert und bestimmt das tägliche Handeln, ob man das nun biblisch oder auf andere Weise begründet. Förderung von Fortschritt und Entwicklung sind auch die Triebkräfte der säkularen Gesellschaft. Entwicklung wird unausweichlich vorangetragen. Die Frage an die Papua ist nur, ob sie sich überrollen lassen oder gestaltend an der Entwicklung beteiligt sein wollen.

Thema Verantwortung und Initiative

Yawi stößt zufällig und ungeplant auf Koreri. Er will die Früchte seines Gartens schützen, um nicht hungern zu müssen. Er wird auch nicht gegen seinen Willen in die Höhle geführt. Ob er sie auch aus einer gewissen Neugier betritt, wird nicht erwähnt. In dem Mythos erscheint auch sonst nirgends so etwas wie Eigeninitiative. Wenn Yawi sich um Verbindungen zu bemühen scheint, wenn er so etwas wie ein eigenes Leben gestalten will, erlebt er jedes Mal nur Enttäuschungen und Trennungen. Er kann nicht einfach Teil der Gemeinschaft sein. Er ist anders. Das kann man schon an seinem Aussatz sehen. Aber seine Verwandlung durch das Feuer in einen strahlenden Jüngling ändert auch nichts. Die Entfremdung wird eher größer als kleiner. Der Mythos wäre aber erneut missverstanden, wollte man sagen, Eigeninitiative und Gestaltungswillen würden in ihm früher oder später gründlich erstickt. Im Grunde gibt es keine Vorstellung von einer Möglichkeit der persönlichen Mitwirkung am eigenen Fortkommen. Niemand ist für die unterschiedlichen Verstrickungen verantwortlich zu machen. Am Ende ist für die Bevölkerung der Anfangszustand wieder hergestellt. Koreri und Diesseits bleiben verbindungslos von einander getrennt. Erst im Tod wird man von dem einen in den anderen Zustand wechseln.

Das biblische Zeugnis macht den Menschen selbst für sein Leben verantwortlich. Lohn und Strafe fordern und fördern ihn auf seinem Lebensweg. Ob es sich um Einzelne oder Volksgemeinschaften handelt, ist dabei von untergeordneter Bedeutung. Auch ein Stamm oder ein Volk ist verantwortlich für seine Entwicklung und ist gefordert, sein Leben zwar auftragsgemäß aber doch eigenständig zu gestalten.

Die Episode von der Umwandlung des von Geschwüren geplagten Yawi zu einem strahlenden Jüngling durch das lodernde Feuer ist im Zusammenhang des Ganzen ein gewisser Fremdkörper. Einerseits ist die Nähe zur häufig vorkommenden Tradition von Sterben und neuem Leben deutlich. Nicht nur in der Bibel bedeuten aber Tod und Auferstehung eine entscheidende Wende

zur endgültigen Erlösung. Das ist im Mythos anders. Die Verhältnisse werden klarer, aber es ändert sich nichts Grundsätzliches. Man kann diese Episode als gutes Beispiel dafür sehen, wie Traditionen von außen aufgenommen werden, aber doch nicht wirksam genug sind, um den Sinn des Mythos wesentlich zu ändern. In der Bibel ist Sterben und Auferstehen das Zentrum des Erlösungsgeschehens. Erlösung aber ist dem Mythos völlig fremd.

Auswertung

Der Korerimythos ist eine besonders anschauliche ausführliche Gestalt einer Vielzahl von Mythen, die sich in Papua Neuguinea und im ganzen melanesischen Kulturraum finden lassen. Sie entstanden als Reaktion auf die Begegnung mit anderen Kulturen, deren Kennzeichen unvorstellbarer Reichtum und unüberwindbare Macht zu sein schienen. Eine besondere Blüte erlebten solche Mythen und die daraus erwachsenen Kulte nach dem 2. Weltkrieg, als die melanesischen Völker erst bei den Japanern und später noch ausgeprägter bei den Amerikanern einen für sie unverständlichen Reichtum erlebt hatten und sich zugleich den Möglichkeiten militärischer und nicht-militärischer Machtausübung hilflos ausgeliefert fühlten. Weil es in den Mythen immer um die Herkunft des Reichtums geht, hat man sie unter dem Begriff des Cargokultes zusammengefasst. Man hatte die Ankunft dieses Reichtums bei der Entladung immer neuer großer Schiffe erlebt. Cargokulte gibt es nur in Melanesien. Ihre weltanschaulichen Kennzeichen der Geschichtslosigkeit und der Ächtung von Eigeninitiative bestimmen aber die Identität vieler indigener Völker.

Die Krise der indigenen Identität entwickelt sich in West Papua aber dramatischer als anderswo. Gewaltige Mengen an Bodenschätzen locken Investoren aus der ganzen Welt. Die Bevölkerungsdichte der indonesischen Hauptinseln lässt immer mehr Zuwanderer nach West Papua drängen. Beide Entwicklungen werden von der indonesischen Zentralregierung in Jakarta gefördert. Die Papua werden dabei zu einer kleiner werdenden Minderheit im eigenen Land. Und sie scheinen dem dynamischen Entwicklungsdrang und dem Leistungswillen der Zuwanderer kaum gewachsen. Papua sind damit in ihrer kulturellen Identität ernsthaft bedroht.

Um dem gegenzusteuern, sind Schutzmaßnahmen zur Bewahrung der Kultur nötig. Vor allem sollte angesichts der Vielzahl von Sprachen und Überlieferungen genauer geklärt werden, was eigentlich eine gemeinsame Kultur Papuas ausmacht. Es gilt, Überlieferungen zu erforschen und aufzuschreiben und kennzeichnende Gegenstände zu sammeln und der Öffentlichkeit zugänglich zu machen. Eine ganz wichtige Rolle könnten die Schulen spielen, wenn sie alle Möglichkeiten eines muttersprachlichen Unterrichts gezielt nutzen würden.

Das alles wird aber nicht ausreichen. Kulturelle Schutzmaßnahmen führen zu kulturellen Schutzräumen wie Kulturparks oder Museen, die Vergangenes konservieren, das in der Gegenwart nicht lebensfähig ist. Kulturelle Identität kann nur erhalten werden, wenn sie sich entwickelt. Was das bedeutet kann, ist in West Papua selbst an den Yali im Hochland zu erleben. Sie haben gewaltige Entwicklungssprünge erlebt, aber zumindest soweit sie im Hochland leben, sind sie doch Yali geblieben.

Die Bewahrung und Förderung kultureller Identität ist ohne Bereitschaft zu Veränderungen nicht möglich. Es ist ein Geschichtsbewusstsein zu fördern, um eine Entwicklungsdynamik zu ermöglichen. Und es sind konkrete Entwicklungsziele zu entwickeln, um den Leistungswillen anzuregen diese zu erreichen. Der Mythos von Koreri gehört zum Kern der Geschichte Papuas. Um die Identität Papuas zu erhalten, muss sich das Verständnis des Mythos ändern. Er muss gleichsam getauft werden. Ob das die Papua allein ohne Hilfen und Anstöße ihrer Freunde schaffen können, ist zweifelhaft.

Nachtrag

Im Jahr 2008 hatte ich Gelegenheit zu einem Einsatz als Gastdozent an der STT in Abepura. Zu den mich verblüffenden Überraschungen gehörte ein ungewöhnlicher Einsatz der Studierendenschaft. Sie wünschte ein gründliches Seminar zum Korermithos, das an vier sonst vorlesungsfreien Samstagen vormittags von 9.00 bis 13.00 Uhr einschließlich eines mit Mitteln der Studierendenschaft vorbereiteten und finanzierten Mittagessens stattfinden sollte. In drei Sitzungen wurde der Mythos behandelt und biblischen Aussagen gegenübergestellt. Es beteiligten sich jedes Mal dreißig bis vierzig Studierende. Die vierte Sitzung war als Auswertung angekündigt. Es sollten mögliche Konsequenzen für die Arbeit in STT und Kirche entwickelt werden. An diesem Vormittag blieb ich mit einer Studentin allein.

Diskussion

Die Diskussion zu dem Referat von Hans-Martin Thimme konzentrierte sich auf zwei Fragenkomplexe:

- (1) Die Frage nach dem Selbstverständnis, der Vitalität und Zukunftsperspektive einer Identität als Papua.
- (2) Die Frage nach Parallelitäten zwischen dem Koreri Mythos und dem Evangelium und was dies für die Praxis bedeuten könne.

(1) Wie lebendig sind die Kulturen der Papua in der Gegenwart und was bedeutet dies für das Verständnis ihrer jeweils eigenen Identität als Papua heute bzw. im Hinblick auf eine Zukunftsperspektive? Diese Frage war bereits in den vorangegangenen Vorträgen und Diskussionen angeklungen und wurde nun im Kontext der indonesischen Politik gegenüber den verschiedenen Ethnien in dem Vielvölkerstaat Indonesien insgesamt gestellt. Dabei wurde auf jene Kulturen verwiesen, die sich wie die javanische oder batakesische, offenbar allein schon aufgrund der großen Zahl der sich ihnen zugehörig fühlenden Einwohner in dem Land behaupten können. Dagegen stelle sich die Frage nach Behauptung der eigenen Identität und Erhaltung der Sprache bei zahlenmäßig viel kleineren und marginalisierten Ethnien wie den Papua ganz anders dar.

Hans-Martin Thimme stellt zunächst klar, dass er im Grunde nicht die richtige Person sei, um diese Frage zu beantworten, da sie sich in letzter Konsequenz an die Papua selbst richten müsse, da nur die Papua eine angemessene Antwort finden könnten. Vor diesem Hintergrund sei wiederum die Bereitschaft der Papua entscheidend, sich auf Veränderung und Entwicklung nicht nur einzulassen, sondern aktiv und zu ihrem eigenen Nutzen im Sinne einer kulturell eigenständigen Entität auf sie einzuwirken. In diesem Zusammenhang verweist der Referent auf die von Klaus Reuter in seinem Beitrag geschilderte Einbettung des Gottesdienstes bei den Yali in eine traditionelle Formensprache, die ein gutes Beispiel für eine solche aktive Inkulturation bei gleichzeitiger Veränderung der religiösen Praxis sei. Er verweist jedoch direkt im Anschluss auch auf die Gefährdung solcher positiver Entwicklungen durch gegensätzliche Strömungen unter den Papua selbst. So gerate die beschriebene Form des Gottesdienstes im Hochland zunehmend unter Druck durch die streng am europäischen Ritus ausgerichtete Form des Gottesdienstes in der Küstenregion, wie es ebenfalls geschildert wurde. Die Frage sei daher, ob die Yali, und dies ließe sich auf andere Papua Kulturen übertragen, genug Kraft aufbrächten, sich so zu verändern, dass sie einem derartigen Druck gewachsen sind. An dieser Stelle verweist Hans-Martin Thimme auf das Beispiel Java. Die javanische Kultur sei heute nicht gefährdet, weil sie in Jahrhunderten von vielfältigen Auseinandersetzungen mit äußeren Einflüssen, diese immer wieder auch für sich zu ver-

einnahmen verstand. Sie stelle sich heute als eine Kultur dar, die in vielen sich überlagernden Schichten eine Synthese aus Kulturen und Religionen von Hinduismus über Buddhismus und Islam bis hin zum Christentum erbe und sich so letztlich das ‚javanische‘ darin behaupte.

Ihm persönlich sei jedoch die Frage wichtig, welche Rolle wir (gemeint sind die Nicht-Papua) in diesem Kontext übernehmen sollen? Beschränkt man sich auf die Rolle des Beobachters, der den Verlauf der kulturellen, gesellschaftlichen, politischen Entwicklung lediglich dokumentiert? Oder reicht die Verantwortung und Aufgabe darüber hinaus, gerade auch wenn der Verlauf dieser Entwicklung als schmerzlich wahrgenommen wird? Ist man gehalten, den Papua immer wieder die Frage zu stellen, wie sie selbst mit sich und ihrem kulturellen Erbe umgehen?

(2) In wieweit kann die Weiterentwicklung eines Mythos wie des Koreri, insbesondere auch in einer Verbindung mit dem Evangelium, das Bewusstsein der Papua in ihrem kulturellen Selbstverständnis aber auch in ihrer politischen Handlungsfähigkeit gegenüber dem indonesischen Staat beeinflussen und gegebenenfalls eine Stärkung für die Durchsetzung ihrer Anliegen sein? Die Frage wurde zugespitzt auf die Feststellung, dass die Verheißung des Paradieses letztlich sowohl im Koreri Mythos als auch im Evangelium gegeben sei. Dies bedeute für all diejenigen, die sich für die Wahrung und Entwicklung einer Papuaidentität einsetzten, traditionell denkende, wie christliche Papua selbst aber auch ihre internationalen Unterstützer und Unterstützerinnen, eine ständige Auseinandersetzung mit der Frage, wie Frieden und Gerechtigkeit vor dem Hintergrund der politischen Realität zu ihrem Recht verholfen werden könne.

Hans-Martin Thimme fasste seine Antwort in zwei kurzen Bemerkungen zu diesem Fragenkomplex zusammen. Zunächst bejahte er die Feststellung, dass es Parallelitäten zwischen Evangelium und einem entsprechend beeinflussten und weiterentwickelten Mythos gibt und verweist auf einen an das Auditorium verteilten Begleittext, in dem solche Parallelitäten exemplarisch dargestellt sind. Nicht nur die Auferstehungsgeschichte, auch viele weitere Passagen mit biblischen Anklängen seien in dem Mythos zu finden. Er nennt beispielhaft die Geschichte des Moses, der Wasser aus dem Stein schlägt. Daraus ließe sich einerseits folgern, dass der Koreri Mythos tatsächlich lebendig sei und sich weiterentwickle, indem er neue Elemente aufnehme. Dies ändere jedoch nichts an der bereits in seinem Vortrag dargelegten Situation, dass der Mythos sich in seiner Kernaussage trotz vieler Modifikationen auf Grundlage der historischen und gesellschaftlichen Entwicklung nicht verändert hat, sondern im Gegenteil, statisch geblieben sei.

Darüber hinaus ergänzt der Referent, dass sein Traum in Erfüllung ginge, wenn aus den Worten des Mythos von Koreri lebenspraktische Anweisungen ableitbar wären. Dies müsse eigentlich möglich sein, wobei einen sol-

chen Interpretationsversuch nach seinem Wissen bisher niemand versucht hat. Dies wäre jedoch nicht zuletzt auch ein durchaus riskantes Unternehmen. Ein Gelingen allerdings, würde tatsächlich eine Art „einheimisches Evangelium“ ermöglichen.

Kirche mit Papuaidentität – Was ist das?



Abbildung 4: Nach alter Vorlage gebautes Fetschhaus an der Küste von Amai (Kreis Depapre). Fische und Vögel haben die Aufgabe, ihre Artgenossen zu rufen und ins Netz zu locken, Foto: Klaus Reuter

Die GKI-TP und die kulturellen Traditionen der Papua

Ich bedanke mich für die Gelegenheit, noch einmal zu Ihnen zu sprechen. Gestern habe ich darüber gesprochen, wie die ersten Missionare im Yalimo aufgenommen wurden und wie das Evangelium bei den Yali inkulturiert wurde. In meinem ersten Beitrag beschrieb ich, wie die ersten Missionare im Yalimo aufgenommen wurden und wie das Evangelium bei den Yali inkulturiert wurde. Dazu noch ein Nachtrag: Ich möchte noch einmal auf das Thema der Zerstörung der Sakralnetze (*usasum*) durch Missionare zurückkommen. Ich vertrete die These, dass die Missionare mit der Zerstörung der sakralen Gegenstände auch die Identität der Papua zerstört haben. Diese These möchte ich an dieser Stelle noch einmal erläutern:

Die sakralen Netze (*usasum*) enthalten sehr unterschiedliche sakrale oder magische Gegenstände. Sie haben in der Religion der Papua einen großen Wert. Sie können das Leben von Mensch und Natur bedrohen, sie können aber auch das Leben der Menschen sichern und schützen und die Natur und Umwelt erhalten. Sie haben mythischen Ursprung, wurden von den Vorfahren oder Ahnen überliefert und werden von bestimmten Familien oder Clans in ihren jeweiligen Sakralhäusern (*yowi*) aufbewahrt. Das *halasum* ist ein Netz der Medizinmänner oder Heiler. In den *halasum* bewahren sie bestimmte Gegenstände auf, mit denen sie Krankheiten behandeln. Alle diese Netze wurden von ihren Besitzern im Zuge der Missionierung verbrannt. Dies geschah überall, nicht nur im Yalimo, wo Pfarrer Zöllner tätig war. Die Missionare kannten die Funktion dieser sakralen Netze und Gegenstände. Sie wussten, dass nach Meinung der Menschen diese Gegenstände gefährbringend sein konnten, und dass andere Gegenstände keine Gefahr bedeuteten. Meiner Meinung nach waren gerade die Netze der Heiler wertvoll, sie dienten dazu, kranke Menschen gesund zu machen. Doch andere Netze gefährdeten das Leben der Menschen und die Dorfgemeinschaft, diese waren natürlich gefährlich und daher schlecht. Letztere mussten natürlich vernichtet werden, doch was die Gesundheit der Menschen förderte, das hätte man untersuchen sollen. Natürlich stand eine Ideologie dahinter, eine Sprache, doch es wäre der Untersuchung und Erforschung wert gewesen. Das ist der Hintergrund für meine Äußerung, mit der Zerstörung dieser Netze und Gegenstände sei die Identität der Papua zerstört worden.

Schlaglichter auf die Geschichte der evangelischen Kirche in West Papua

Nun komme ich zur GKI-TP. Die evangelische Kirche in West Papua (*Gereja Kristen Injili di Tanah Papua*, GKI-TP) ist eine der Kirchen in Papua neben der katholischen Kirche, der Kingmi-Kirche, der Baptisten-

kirche, der evangelischen Kirche Indonesiens (GIDI) und einigen anderen Denominationen. Im Folgenden führe ich einige Daten aus der Geschichte der GKI-TP auf.

Am 5. Februar 1855 landeten die beiden ersten Missionare auf der Insel Mansinam/Manaswari – Manokwari – Papua. Der 5. Februar ist der Gedenktag an das Kommen des Evangeliums. Die beiden Missionare waren die Deutschen Carl Wilhelm Ottow und Johann Gottlob Geissler (5.2.1855 bis 5.2.1869). 14 Jahre leitete Geissler die erste Mission. Sein Nachfolger war J. L. van Hasselt (1870 – 1900). Er arbeitete mit vielen Kollegen 30 Jahre in Papua. Die Arbeit wurde von der UZV (Utrechtse Zending Vereiniging), in Utrecht verantwortet. Von 1900 – 1930 leitete sein Sohn F. J. F. van Hasselt (Jr.) die Mission in Papua. Seine Überzeugung war, dass es für die Papua eine Zukunft im Reich Gottes gibt. Das hat die Papua „gerettet“, denn die Mission in Utrecht wollte die Arbeit in Papua aufgeben.

S. Kijne war der vierte Leiter der Mission, aber auch der letzte in Papua. In den 26 Jahren seiner Tätigkeit (1930 – 1956) bereitete er die Gründung der Kirche vor. Pfarrer I. S. Kijne kehrte in die Niederlande zurück, nachdem 1955 das Jubiläum 100 Jahre Mission gefeiert und 1956 die GKI-TP gegründet worden war.

Pfarrer F. C. Kamma kam nach Papua, und als 1956 die GKI-TP gegründet wurde, wurde er Generalsekretär der Kirche. 1962, als Papua von den Niederlanden an die UN übergeben wurde, wurde Pfarrer Koibur Nachfolger in diesem Amt. In den ersten 25 Jahren der Missionsarbeit wurden 20 Personen getauft. Sechs von ihnen sind in dieser Zeit gestorben. Die Geschichte nennt als erste Getaufte eine Frau namens Tabita. Mit ihrer Tochter zusammen wurde sie von J. G. Geissler getauft. Sie war mit einem Mann aus Ternate verheiratet und stammte aus dem Volksstamm der Karoon, heute Klasis Amberbaken (bei Manokwari).

Zum 2. Mal taufte J. G. Geissler im Jahr 1869 vier Personen, drei Mansinamer und einen „Sklaven“ namens Rumbabe von Doreri, Kwawi. Nach 25 Jahren (1855 bis 1880) lebten noch 16 Getaufte. In dieser Zeit waren 17 Missionare, Missionarsfrauen und -kinder gestorben.

Die Mission in Utrecht beschloss, das Arbeitsgebiet Papua zu schließen, weil es keinen Fortschritt gab. Die Papua wollten sich nicht ändern, ihr Glaube an Ahnen und Geister war sehr stark, ihre Ahnenfeste wurden regelmäßig durchgeführt. 1894 erschien Pfarrer F. J. F. van Hasselt gewissermaßen als „Retter“ der Papua. Er bat die UZV in Utrecht, noch Geduld zu haben. Er und seine Kollegen wollten noch weiter arbeiten. Wenn bis 1930 keine Veränderung eintreten würde, wäre er bereit, Papua aufzugeben. Man einigte sich auf eine Frist von 30 Jahren.

Im Jahr 1907 hatte Yan Ayamiseba auf der Insel Roon einen Traum. Er träumte, dass er gestorben sei, Gott ihn aber wieder in sein Dorf gesandt habe, um die Leute aufzufordern, ihre Fetische zu verbrennen und die Lehre von Jesus Christus anzunehmen. Das war der Beginn einer großen Bußbewegung. Fast alle Dörfer forderten einen Lehrer an. Pfarrer F. J. F. van Hasselt konnte den vielen Gesuchen nicht nachkommen.

1908 wurde der Lehrer Petrus Kafiar (Noseni Kafiar) in Maudori auf Supiori/Biak stationiert. Auch dort verbreitete sich das Evangelium schnell.

Pfarrer I. S. Kijne kam 1923 nach Papua und eröffnete eine Lehrer- und Predigerausbildung in Mie/Wandamen (Wasior). Hier wurden die Personen ausgebildet, die Schulen und Gemeinden bis zur Gründung der GKI-TP 1956 leiteten.

1930 übernahm I. S. Kijne das Amt des Missionsleiters von F. J. F. van Hasselt Jr.. Er blieb bis zur Gründung der GKI-TP am 26. Oktober 1956 in Papua. Auf der Gründungssynode der GKI-TP wurde Pfarrer F. J. S. Romainum zum Präsidenten der Kirche gewählt. Lob sei dem Herrn, dass zu seiner Zeit, am 26. Oktober 1956, zum ersten Mal der Hammer auf den Sitzungstisch der Synodenversammlung drei Mal aufschlug. Das war das offizielle Zeichen, dass es nun, nach 101 Jahren Mission, die selbständige Kirche gibt.

Die Situation heute

Die Gemeinderäte in den Städten sind weitgehend von Indonesiern, die in Papua leben, besetzt. Die Gottesdiensttraditionen gestalten sich auf dem Hintergrund der indonesischen Kirchen. Die Gemeindefinanzen werden vornehmlich zum Neubau von Kirchengebäuden und Pfarrhäusern gebraucht. Die Gemeinden an den Rändern der Städte und in den Dörfern mit ihren Predigern bleiben arm.

Die Gottesdienstliturgie ist nach wie vor ein Erbe der Mission in Papua. Nur im Yali-Gebiet ist es anders, dort beteiligen sich Gemeindeglieder an den Aufgaben der Gottesdienstgestaltung. Die Mission hat zwar der Kirche die volle Verantwortung übergeben. Aber die inhaltlichen Formen und Traditionen der Liturgie sowie auch die Dogmen sind als Erbe der Mission übernommen.

In den Städten spüren die Gemeinden sehr die Einflüsse der indonesischen Kirchen, etwa aus Java oder von den Batak oder den Toraja. Es ist sehr schwer, kulturelle Elemente der Papua in diese Gottesdienste einzubringen. Es gibt nur geistliche Lieder in indonesischer Sprache. Sie werden nicht in die Papuasprachen übersetzt. Lieder in der Papuasprache gelten bei den Indonesiern als separatistisch. Vielfach gelten die Papua noch als Heiden, die in der Dunkelheit leben. Diese Meinung muss hinterfragt werden: Ist das

Evangelium in die Stammesreligionen der Papua eingedrungen – oder ist die Stammesreligion in das Evangelium eingedrungen?

Daher ist es in der GKI-TP sehr schwer, kulturelle Traditionen der Papua in die Liturgie aufzunehmen. Es gab einen Versuch: Der Pfarrer John Wanane wurde an die theologische Schule (STT) der GKI-TP als Dozent für Liturgie berufen. Er hatte die Aufgabe, die Studierende anzuleiten, kulturelle Elemente in die Gottesdienstgestaltung einzubringen. Doch er konnte sich nicht durchsetzen. Die Sache wurde nicht als wichtig angesehen. Beten wir darum, dass es Theologen geben wird, die die Kultur der Papua stärker in die GKI-TP einbringen.

Erfahrungen

Der eigentliche Sinn der Verkündigung des Evangeliums steht beim Propheten Jesaja in einem Wort, das von Jesus aufgegriffen, bestätigt und von ihm erfüllt wird. Jesus zitiert es in Luk. 4,18-19:

„Der Geist des Herrn ist auf mir, weil er mich gesalbt hat, zu verkündigen das Evangelium den Armen; er hat mich gesandt zu predigen den Gefangenen, dass sie frei sein sollen, und den Blinden, dass sie sehen sollen, und den Zerschlagenen dass sie frei und ledig sein sollen, zu verkündigen das Gnadenjahr des Herrn.“

Aus diesem Wort des Propheten Jesaja erkennen wir, dass die Verkündigung des Evangeliums als gute Botschaft gerichtet ist an:

- Die Armen, die Schwachen, die keine Kraft haben, die Zurückgesetzten, die Minderheiten, die Marginalisierten.
- Die Verkündigung soll die Gefangenen befreien, die Gefesselten, die Unterdrückten.
- Sie soll Erleuchtung, Klärung, Verstehen, Begreifen, Bewusstsein geben.
- Die Verkündigung eines Gnadenjahres: d.h. die Gnade, die Liebe, die Barmherzigkeit, die Sanftmut Gottes.

Abschließende Bemerkungen

Die Kirche hat die Verantwortung, die Kultur zu pflegen und der Kultur Raum zu geben, damit sie geschützt wird und sich entwickeln kann. Doch seit Indonesien Papua besetzt, hat die Papuakultur keine Entfaltungsmöglichkeit, im Gegenteil, sie wird zerstört und mit dem Vorurteil sie sei separatistisch belegt.

Das Christentum ist zu einer Identität der Papua geworden. Daher versucht das Militär die Zahl der Christen zu verringern, indem man sie tötet. Die

christlichen Kinder im Schulalter werden mit falschen Versprechungen in muslimische Pesantren gebracht, ihre Eltern werden dann gedrängt, zum Islam überzutreten. Raga Kogoya (2001) erzählte von seiner Verhaftung und Folter. Als er betete: „O, Tuhan Yesus, O, Tuhan Yesus...“, sagte ein Polizist: „Wer ist das, dein Tuhan Yesus? Er ist tot und kommt nicht, um dir zu helfen.“

Die Polizei hatte die Durchführung des dritten Papua-Kongresses erlaubt. Es wurden ein Präsident und ein Ministerpräsident gewählt und die Staatssymbole bestätigt. Der Kampf des Volkes von West Papua geht im Prinzip um Freiheit und auch um die eigene Kultur. Der Kampf soll friedlich sein, und durch einen Dialog zum Erfolg führen. Der Kongress wurde gewaltsam aufgelöst. Dabei wurden 300 Menschen festgenommen, unter ihnen Forkorus Yaboisembut, der als Präsident gewählt wurde und Edison Gladius Waromi (gewählter Ministerpräsident). Drei Personen wurden erschossen, viele verhaftet.

Alle Kirchen in West Papua, einschließlich der GKI-TP, fordern seit langem einen Dialog zwischen West Papua und Indonesien, den USA und den Niederlanden. Der Dialog soll von einer neutralen dritten Seite vermittelt werden.

Inkulturation und die Haltung der katholischen Kirche im Blick auf das Leiden der Papua im Lande West Papua

Am 5. Februar 1855 kamen die Missionare C. W. Ottow und J. G. Geissler auf die Insel Mansinam. So kam das Evangelium nach Papua und breitete sich an der Nordküste und im Vogelkopf aus. Daraus entstand die evangelische Kirche West Papuas, die *Gereja Kristen Injili di Tanah Papua* (GKI-TP).²⁶ Genau 50 Jahre später begann die katholische Mission ihre Arbeit in Merauke. Am 14. August 1905 begannen Pater H. Nollen MSC (*Societas Misionariorum Sacratissimi Cordis Jesu*), Pater Ph. Braun MSC, Bruder Oomen MSC und Bruder Van Roessel MSC dort ihre Tätigkeit mit dem Ziel, „den unbeschreiblichen Reichtum Christi denen zu verkündigen, die Christus noch nicht kennen, und nach Gottes Plan allen Licht zu geben.“²⁷ Mit dieser Zielsetzung verkündigte die katholische Kirche durch Höhen und Tiefen das Evangelium im Süden Papuas, angefangen in Merauke, Mappi, Asmat, Agimuka bis hin nach Kokonau und Timika.

Im Jahr 1912 zog die niederländische Regierung eine Grenze: die katholische Kirche musste sich auf den Süden und die evangelische Kirche auf den Norden Papuas beschränken. Dadurch sollte die Arbeit der Missionsgesellschaften effektiver werden. Doch 1929 wurde diese Beschränkung wieder aufgehoben.

Die katholischen Missionare jener Zeit hatten jeweils besondere Fähigkeiten und Kenntnisse auf bestimmten Gebieten, z. B. Kultur, Sprache, Anthropologie, Soziologie und anderes. Mit diesen fachlichen Kenntnissen erforschten sie die Kultur und das *Adat* (traditionelles Recht) der Papua sehr gründlich. Sie taten dies in eigener Initiative, denn die katholische Kirche vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil, 1962-1969, war für Fragen der Kultur und für andere Religionen außerhalb des katholischen Glaubens sehr verschlossen. Dies änderte sich erst mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil.

Auf diesem Konzil fassten die Väter der Kirche ihre Haltung folgendermaßen zusammen:

„Die Kirche lebt in dieser Zeit in den unterschiedlichsten Situationen, daher nutzt sie die mannigfachen Quellen der Kultur, damit durch ihre Verkündigung Christus allen Völkern gepredigt und bekannt gemacht wird. Dabei soll die Kultur tief durchgraben und durchdrungen werden,

26 Siehe Pfarrer Z. Rumere und Pfarrer J.F. Onim, M.Th., „Dengarlah Ottow Berbicara.“ Penerbit Deiyai, 2005. Hal. 1-14.

27 Siehe Willem Hanny Rawung, MSC; Buku Menelusuri Jejak Misionari di Papua Selatan. Seratus tahun Misi Gereja Katolik 14 Agustus 1905-2004. Penerbit: Seksi Sejarah Panitia Seratus Tahun Gereja Katolik di Papua Selatan. Cetakan Pertama, August 2005.

damit die Botschaft in der Feier der Liturgie und im Leben der glaubenden Gemeinde, die eine vielfältige Gestalt hat, deutlicher und klarer wird.²⁸

Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, 1962 bis 1965, wurde die Liturgie, die noch lateinisch war, in alle nationalen und lokalen Stammessprachen übersetzt. In diesem offenen Raum wurde die Liturgie lebendiger und im Blick auf die jeweils lokale Kultur kreativ ausgestaltet.²⁹

Im Folgenden möchte ich einige konkrete Beispiele nennen, wie sich die Inkulturation in den katholischen Gemeinden in Papua vollzogen hat. Insbesondere habe ich dabei das Dekanat Jayawijaya, das Balimtal, im Blick.

Beispiele für Inkulturation im Bereich der Liturgie

Obwohl es in der katholischen Kirche die Liederbücher *Madah Umat*, *Puji Syukur* und eine Reihe anderer Liederbücher auf nationaler Ebene in indonesischer und lateinischer Sprache gibt, ist die katholische Kirche in Papua sehr kreativ in der Gestaltung der Liturgie mit Liedern und *Adat*-Tänzen in den jeweiligen lokalen Sprachen.

Bei der Weihe einer neuen Kirche im Wamena-Gebiet streicht der Bischof oder der Pfarrer Schweineblut an das Hauptportal dieser Kirche. Das Bestreichen mit Blut ist Zeichen der Eröffnung eines neuen Ortes.

In letzter Zeit wurde bei der Priesterweihe eines neuen Priesters in Papua als integraler Teil der Liturgie dem neuen Priester ein *Adat*-Name gegeben.³⁰

Inkulturation im Bereich der Unterweisung (Katechese)

Die katholische Gemeinde im Balim hat einen eigenen Ausdruck für die Katecheten, nämlich *Wenewolok* (Bringer der Botschaft). Die *Wenewolok* verkündigen das Evangelium in der lokalen Sprache.

Beispiele für Inkulturation im Bereich des pastoralen Dienstes, die Tage der Bruderschaft (*Hari-hari Persaudaraan*, HHP):

Die Pfarrer im Dekanat Jayawijaya veranstalteten von 1985 bis 1996 jedes Jahr vor den großen christlichen Festen wie Weihnachten und Ostern die sogenannten Tage der Bruderschaft (HHP). Diese Aktivitäten beginnen im

28 Siehe die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzil, Ausgabe in Bahasa Indonesia, Artikel 2 über die verschiedenen Richtlinien zur Entwicklung der Kultur. 4. Auflage, Penerbit Obor, 1998. S. 585.

29 Vergl. Dr. Nico Syukur Dister, OFM (Ordo Fratrum Minorum), *Teologi Sistematika 1*, Allah Penyelamat. Kompodium Sepuluh Cabang, berakar Biblika dan Berbatang Patristika. Penerbit, Kanisius Yog Yogyakarta, Cetakan ke-7, 2007.

30 Ein Pastor, dem ein *Adat*-Name gegeben wurde, ist Pastor Dr. Neles Tebay, der Name ist *Kedadaby*; in der Mee-Sprache (Paniai) bedeutet er der Türöffner oder Wegbereiter. Er wurde am 28 Juli 1992 zum Priester geweiht.

Kring (Komunitas Basis, der Basisgemeinschaft)³¹, gehen dann weiter auf der Ebene der Parochie bis hin zum Dekanat. An diesen Tagen versammeln sich die Persönlichkeiten von *Adat* und Kirche und besprechen und formulieren anhand bestimmter Fragen die guten Werte des Lebens im Licht des Evangeliums. Dabei geht es um alle Bereiche des Gemeindelebens im Balim.³²

Inkulturation bei der Benennung der Kring (*Komunitas Basis*) und der lokalen Kapellen in der katholischen Kirche

Meiner Meinung nach gibt die katholische Kirche im Balim den Kring und den Kapellen Namen, die von der Gemeinde gut verstanden werden, wie z. B.: Jesus der Häuptling (*Yesus Ap Kain*), Jesus unser älterer Bruder (*Yesus Ninoe*). Auch in der *Mee*-Sprache (*Paniai*) geschieht das, z. B. Jesus unser älterer Bruder (*Yesus Iniuwaibo*). Diese Namen sind nicht gewöhnliche Namen, sondern Titel, die Jesus von der Gemeinde gegeben werden. Sie entsprechen dem Verständnis des Glaubens an Christus.

Ein Name kann private Wünsche oder auch die Hoffnung einer Gemeinde zum Ausdruck bringen. In der Heiligen Schrift, im Neuen Testament, werden Jesus viele unterschiedliche Titel zugesprochen, weltliche und auch transzendente Titel. Diese Titel sind das Ergebnis des Glaubenskampfes, der Hoffnungen und Wünsche der Gemeinden. Sie sind Antwort auf das, was die Gemeinden gehört und gesehen haben, was ihnen von Jesus bezeugt wurde und was sie geglaubt haben.³³

Auf der ersten Synode des Bistums Jayapura im Jahr 2006 wurde aufs Neue betont, wie wichtig die Inkulturation in der katholischen Kirche in Papua ist. Auch auf der Vollversammlung des Franziskanerordens OFM in der Provinz Papua im September 2011 wurde gesagt und festgehalten, dass der Orden bewusst der Kultur der Papua Beachtung schenken und die Sprachen und Kulturen untersuchen will.

„Gott und die guten Werte des Evangeliums sind nicht nur durch die Weißen in das Balimtal gebracht worden, denn Gott war schon bei den Menschen im Balim und bei den Dani, seit die Welt geschaffen wurde. Ich selbst habe sehr viel von den Balimern gelernt, die wirkliche Menschlichkeit kennen.“

31 Kring oder Basis-Gemeinschaft bezeichnet eine kleinere Gruppe innerhalb einer kath. Kirchengemeinde (Parochie) in Papua. Es kann sich dabei um eine Clan-Gemeinschaft oder um einen Pfarrbezirk handeln.

32 Die Ergebnisse der Diskussionen im Kring werden zur Parochie gebracht, dann auf die Ebene des Dekanats, wo sie beraten und festgelegt werden. So wird dies eine pastorale Angelegenheit für das ganze Dekanat Jayawijaya. Leider wird diese gute Sache zur Zeit von dem Pastor Dekan nicht weitergeführt.

33 St. Darmawijaya Pr, Gelar-Gelar Yesus. Penerbit Kanisius, Cet. 9 tahun 2000. Hal. 11-12.

Das sagte Pfarrer Frans Lieshout, einer der katholischen Missionare, die bis heute noch im Balimtal durchgehalten haben.³⁴

Die Haltung der katholischen Kirche gegenüber dem Leiden, dem Kampf und dem Selbstwertgefühl der Papua

Der größte Teil der Bevölkerung Papuas gehört entweder der katholischen oder der evangelischen Konfession an. Seit dem 1. Mai 1963 bis heute leben die Christen in einer Situation der endlosen Konflikte. Der Konflikt besteht zwischen den Papua und Jakarta und hat bisher viele Menschenleben gefordert. Bis heute zählt man mindestens zehn Militäroperationen, die in großem Maßstab in Papua durchgeführt wurden.³⁵ Außerdem zeigte die indonesische Regierung erschreckende Härte bei den Operationen in Mapunduma (1996) und Wasior (2001), wo viele Menschenrechtsverletzungen geschahen. Dazu zählt auch die Entführung und Ermordung des Vorsitzenden des Präsidiums des Papua-Rates am 10. November 2001 durch ein Sonderkommando des indonesischen Heeres (*Kopassus*-TNI). Die vom Staat ausgeübte Gewalt gegen die Bevölkerung zeigte sich auch bei der Durchsetzung des Sonderautonomiegesetzes UU No. 21 /2001.³⁶

Angesichts dieser Situation des Leidens der Gemeinde Gottes fragen die Menschen: Wo steht die Kirche in dieser Situation? Wen schützt und verteidigt sie? Über wem wacht sie und wen leitet sie als Hirte? Steht die Kirche auf der Seite der Unterdrückten oder auf der Seite der Unterdrücker? Stehen die Hirten auf der Seite derjenigen, die viel Geld haben, oder auf der Seite der Armen, der Unterdrückten und der Gefolterten? Noch viel schlimmer wäre es, wenn die Kirche in Papua der Mund oder das Sprachrohr der Mächtigen und Unterdrücker würde und immerzu predigen würde, dass die Regierung Gottes Stellvertreter auf Erden ist.

Um diese Fragen der Gemeinde zu beantworten, möchte ich im Folgenden in großen Zügen die bisherige Rolle und Haltung der Leitung der katholischen Kirche zu diesen Fragen darstellen:

1) Als das Referendum 1969 in West Papua auf undemokratische Weise mit viel Manipulation und unter militärischen Druck durchgeführt wurde (*Pelaksanaan Penentuan Pendapat Rakyat*, PEPERA), haben die Bischöfe

34 Siehe Socratez Sofyan Yoman „Suara Gereja Bagi Umat Tertindas. Penderitaan, Tetesan Darah dan Cucuran Air Mata Umat tuhan di Papua Barat Harus Diakhiri“. Penerbit, Reza Enterprise, Cet. I 2008, S. i.

35 Diese zehn Militäroperationen sind damit eingeschlossen: Operation Sadar (1965-1967), Operation Brathayudha (1967-1969), Operation Wibawa (1969), die Militäroperation im Bezirk Jayawijaya (1977), Operation Sapu Bersih I-II (1981), Operation Galang I-II (1982), Operation Tumpas (1983-1984) und die Operation Sapu Bersih (1985).

36 Lih. Neles Tebay, Dialog Jakarta – Papua. Sebuah Perspektif Papua. Penerbit Sekretariat keadilan dan perdamaian Keuskupan Jayapura, 2009. Hal. 2-4.

in Papua einen Protestbrief entworfen, der allerdings nicht an die Öffentlichkeit gekommen ist.³⁷

2) Als 1996 in den Dörfern Jila, Jita, Alama, Bella und Mapnduma eine sehr brutale Militäroperation zur Befreiung einiger Geiseln durchgeführt wurde, hat Herman Muninghof OFM, öffentlich gegen die schweren Menschenrechtsverletzungen protestiert. So auch in den Jahren 1998-2000, als die Papua öffentlich ihre Freiheit (*Papua Merdeka*) forderten. Die Forderung wurde in verschiedenen Städten vom Militär mit brutaler Gewalt beantwortet. Darauf haben die Bischöfe sich an Präsident Abdurrahman Wahid (Gusdur) gewandt.³⁸

3) Die katholische Kirche hat durch Bischof Leo Laba Ladjar OFM, als dem Bischof Mandataris, den Leitern der anderen Religionen – den evangelischen Christen, Moslems, Hindus und Buddhisten in Jayapura – die Hand gereicht, um mit großem und gemeinsamen Engagement den Frieden in West Papua herzustellen und zu bewahren.³⁹

4) Zur Zeit versucht ein junger Priester aus Papua, Dr. Neles Tebay Projo, in Dialog mit Jakarta zu treten, durch den die Probleme in Papua friedlich gelöst werden sollen. Dabei soll eine neutrale dritte Seite vermitteln.⁴⁰

Mit diesen hier genannten Aktionen und Bemühungen haben die Kirchen, insbesondere die katholische Kirche, gezeigt, dass sie in ihrem pastoralen Dienst nicht nur die Inkulturation des Evangeliums beachten, sondern dass sich die Kirchen auch für Gerechtigkeit, Frieden und die Befreiung im Lande West Papua einsetzen. Denn ein lebendiger Glaube an Jesus Christus muss auch den engagierten Einsatz für die Befreiung von allen Formen der Unterdrückung zur Folge haben. Wer sich wirklich ganz einsetzt (und sich daher seiner sozialen Position bewusst ist), der wird auch die befreiende Dimension des Geheimnisses Jesu Christi erfahren.⁴¹ Die Mission des Reiches Gottes, die Jesus Christus in unsere Welt getragen hat, muss in der Gemeinde weitergeführt werden, denn sie erhofft hier und heute Befreiung, nicht erst irgendwann in der Zukunft. Darum wird jetzt von der Kirche in

37 Vier Bischöfe in Papua (Uskup Agung Merauke, Uskup Keuskupan Jayapura, Uskup Keuskupan Manokwari-Sorong und Uskup Keuskupan Agat-Asmat) haben 1969 einen Brief wegen der Ungerechtigkeit der PEPERA entworfen. Sie baten den Vorsitzenden der Synode der GKI-TP, Pfarrer F.J.S. Romainum den Brief als Zeichen eines gemeinsamen Protestes mit zu unterzeichnen. Doch weil Pfarrer Romainum nicht bereit war, kam der Brief nie an die Öffentlichkeit.

38 Die Versammlung der Bischöfe von ganz West Papua fand im Jahr 2000 statt.

39 Vergl. die Sammlung von Vorträgen des Bischofs Leo Laba Ladjar, „Membangun Papua Tanah Damai.“ Penerbit Sekretariat Keuskupan Jayapura, Juni 2009. S. XV

40 Pastor Dr. Neles Tebay Projo ist Koordinator eines Friedensnetzwerks (JDP = Jaringan Damai Papua) in Papua und Dr. Muridan S. Widjojo ist Koordinator des JDP in Jakarta. Zur Zeit hat das Netzwerk 32 Mitglieder, meist jüngere Leute, die eine Reihe von Organisationen vertreten.

41 Vergl. Leonardo Boff. *Yesus Kristus Pembebas*, Edisi Indonesia, Cetakan Ke-2, 2000. Dicitak oleh Arnoldus, Ende, 2000. S.15.

Papua erwartet, dass sie sich als Befreier in der Situation des Leidens erweist, wenn getötet, gefoltert, gestorben wird, wie es jetzt in Papua der Fall ist. Sie darf keine Kirche sein, die nur für die Toten betet, die durch die Schergen des Pharaos – dem Präsidenten des Einheitsstaates Indonesien (*Negara Kesatuan Republik Indonesia*, NKRI) – und Goliat – den Soldaten der indonesischen Armee (*Tentara Nasional Indonesia*, TNI) und der Polizei (*Polisi Republik Indonesia*, POLRI) – getötet werden.⁴²

Ausgehend von meinen obigen Ausführungen möchte ich einige Empfehlungen aussprechen, die dringend zu beachten sind:

Die katholische Kirche muss in ihrem seelsorgerlichen Dienst die Inkulturation der Kultur Papuas und seiner Menschen beachten.

Die katholische Gemeinde in Papua wird aufgefordert, dass sie sich aktiv zur Existenz einer Papuaidentität bekennt, ohne sich dadurch geringer oder schlechter zu fühlen.

Damit das Leiden der Christen im Lande Papua endlich aufhört, werden die Kirchenleitungen auf nationaler und internationaler Ebene (katholische und evangelische Christen) aufgefordert, aktiv einen Friedensdialog ohne Bedingungen zwischen der indonesischen Regierung und dem Volk der Papua zu unterstützen. Er könnte durch ein kirchliches Gremium vermittelt werden.

Soweit meine Ausführungen. Möge Gott uns allen seinen Segen für unsern Dienst und unseren Glauben geben.

Literaturliste:

Boff, Leonardo, 2000. „Yesus Kristus Pembebas.“ Edisi Indonesia, Cetakan Ke-2, Dicitak oleh Arnoldus, Ende.

Darmawijaya, St. Pr, 2000. „Gelar-Gelar Yesus.“ Penerbit Kanisius Yogyakarta, Cetakan ke- 9.

Dister, Dr. Nico Syukur, OFM 2007. „Teologi Sistematika 1, Allah Penyelamat. Kompendium Sepuluh Cabang, berakar Biblika dan Berbatang Patristika.“ Penerbit, Kanisius Yogyakarta, Cetakan ke-7.

Dokumen Konsili Vatikan II, 1998. Edisi Bahasa Indonesia, Artikel II Artikel 2 (dua) mengenai berbagai kaidah untuk dengan tepat mengembangkan kebudayaan. Cetakan ke-empat. Penerbit Obor.

Haluk, Markus. 2004. „Aneka Gelar Yesus dalam Kitab Suci dan Dalam Tradisi Balim. Upaya memahami Kristologi Lokal dalam Terang Injil.“

42 Vergl. eine Sammlung von Ansprachen von Pfarrer Dr. Benny Giay, Mari Mengambil Alih Kendali Kehidupan. Memperjuangkan Pemulihan Negeri ini. Penerbit, Deiyai, Cet. I, 2008. S. 41-45.

Skiripsi, Sekolah Tinggi Filsafat dan Teologi „Fajar Timur“ Abepura Jayapura.

Kumpulan Renungan Pdt. Dr. Benny Giay. 2008, „Mari Mengambil Alih Kendali Kehidupan. Memperjuangkan Pemulihan Negeri ini.“ Penerbit, Deiyai, Cet. I.

Kumpulan Ceramah Uskup Leo Laba Ladjar, 2009. „Membangun Papua Tanah Damai.“ Penerbit Sekretariat Keuskupan Jayapura.

Rawung, Willem Hanny, MSC, August 2005. „Buku Menelusuri Jejak Misionaris di Papua Selatan. Seratus tahun Misi Gereja Katolik 14 Agustus 1905-2004.“ Penerbit: Seksi Sejarah Panitia Seratus Tahun Gereja Katolik di Papua Selatan. Cetakan Pertama.

Tebay, Neles Dialog Jakarta – Papua, 2009. „Sebuah Perspektif Papua. Penerbit Sekretariat Keadilan dan Perdamaian Keuskupan Jayapura.“

Rumere, Pdt. Z. dan Pdt. J.F. Onim, M.Th, 2005, „Dengarlah Ottow Berbicara.“ Penerbit Deiyai.

Diskussion

In der Diskussion zu den Vorträgen von Ismael Silak zu Kultur und Evangelium in der GKI-TP und von Markus Haluk zu Inkulturation und die Haltung der katholischen Kirche, gab es drei Themenschwerpunkte:

- (1) Die Rolle der Kirche (insbesondere der katholischen) als Institution, ihre Einstellung zu Tradition und Kultur der Papua und ihre politische Positionierung.
- (2) Ist die Regierung als Stellvertreter Gottes auf Erden?
- (3) Kann man von einer Papuaidentität sprechen? Und ist diese mit Christsein gleich zu setzen? Welche Rolle spielt Identität für die Unterdrückung durch Indonesien?

(1) In Reaktion auf den Vortrag von Markus Haluk wurde angemerkt, dass es bisher kaum Papua gibt, die ein Kirchenamt bekleiden. In den letzten 50 Jahren wurde die Mehrheit der Bischöfe aus dem Ausland oder von anderen Inseln gestellt, so wie derzeit Bischof Leo von der Insel Flores. Die Frage, ob eine stärkere Berücksichtigung indigener Papua nicht ein erster Schritt zu einem stärkeren Selbstbewusstsein und zur Emanzipation der katholischen Kirche in Papua wäre, wurde von Markus Haluk dahingehend positiv beantwortet, als dass diese Entwicklung bereits angestoßen sei. Seit ungefähr fünf Jahren werden einheimische Pfarrer unterstützt, so dass es inzwischen integere Pastoren gebe, die in Zukunft bei der Wahl des Bischofs sicherlich berücksichtigt werden, so sie denn ein gutes Herz, Moral und Qualität besitzen.

Auf die Frage, wie die Unterstützung der indonesischen Bischofskonferenz sei, sagte Markus Haluk, dass das Thema Papua langsam auf der Agenda der Konferenz auftauche. Zwar werde das Thema noch nicht so heiß diskutiert, wie damals der Ost-Timor-Konflikt, aber seit 2010 sind die Rechte der indigenen Bevölkerung auf Kalimantan und West Papuas ein Thema. Auch wenn es keine Fokussierung auf die Situation in West Papua gibt, weiß man im Vatikan um die Problematik, so hat der Botschafter des Vatikan im letzten Jahr zwei Mal das Land besucht. Von dieser Seite gebe es ausreichend Unterstützung in den Bemühungen um einen Dialog.

Eine Teilnehmerin kommt auf die Probleme zurück, auf die Pfarrer Pfarrerinnen der verschiedenen Kirchen in der Praxis stoßen. Sie kann aus ihrer Erfahrung berichten, wie die theologische Ausbildung in Indonesien auf das Zusammentreffen von *Adat* (traditionellem Brauchtum) und Evangelium reagiert hat. Inwiefern das *Adat* in evangelischer Theologie berücksichtigt werden sollte, wurde in den 1980er Jahren diskutiert. In der theologischen Ausbildung hat man sich schließlich entschieden, dass man auch

Fächer wie Anthropologie, Animismus, Mystik und auch Islamkunde in den Unterricht aufnahm. Neben der klassischen Dogmenlehre, steht die Kontextualisierung des Evangeliums auf dem Lehrplan. Hier wird diskutiert, wie mit *Adat*, den traditionellen Bräuchen umgegangen werden kann: Unter den Leitfragen, wann sollte *Adat* konfrontiert werden? Wann sollte *Adat* transformiert werden? Und, wann sollte *Adat* bestätigt werden? Dabei werden die Studierenden auch auf die Gefahr des Synkretismus hingewiesen. All dies gehörte zur Pflichtausbildung von Theologen und sollte in der theologischen Ausbildung in Indonesien und West Papua erhalten bleiben.

(2) Widerstand gegen die Marginalisierung durch die indonesische Regierung werde in West Papua von manchen, mit Bezug auf die Bibel, in Frage gestellt. Im November 2001 wurde eine Führungspersonlichkeit der Papua, Theys Hiyo Eluay, von einer Sondereinheit der indonesischen Streitkräfte (KOPASSUS) entführt und getötet. In den darauffolgenden Tagen fanden Erweckungsgottesdienste KKR (*Kebaktian Kebangunan Rohani*) im Fußballstadion von Jayapura statt. Es wurden Prediger von außerhalb eingeladen, die dazu aufriefen, keinen Widerstand zu leisten. Solche Erweckungsgottesdienste werden nach Angaben von Markus Haluk immer dann ausgerichtet, wenn sich die Konflikte in West Papua zuspitzen. Die Papua müssten den Tod von Theys Eluay hinnehmen, hieß es mit dem Verweis darauf, dass die Regierung der Repräsentant Gottes auf Erden (*wakil Allah*) sei.⁴³ Nicht zuletzt durch dieses Ereignis angeregt, beschäftigten sich viele Papua mit der Frage, ob die Regierung der Repräsentant Gottes auf Erden sei, welche Konsequenz daraus in der politischen Arbeit erwachse und auf wessen Seite die Kirche stehe. Auf dieses Argument stoße man in West Papua immer wieder. Markus Haluk und Ismael Silak sprechen sich mit Nachdruck gegen diese Interpretation aus. Sie sind der Meinung, dass die Kirche nicht das Sprachrohr der Unterdrückten sein dürfe, sondern sich für die Unterdrückten einsetzen müsse. Sollten Pfarrer der Kirchen West Papuas eines Tages den Ansatz der Unterdrückten predigen, müssten sie aus der Kirche hinausgeworfen werden.

(3) Ein Kommentar stellt in Frage, dass Identität ausschließlich aus Religion bestehen kann. Es wird darauf hingewiesen, dass es einer umfassenderen Beschreibung der Papuaidentität bedürfe und danach gefragt, in wie fern das Christentum die ausschließliche Identität der Papua sei.

43 Hintergrund dieser Aussage ist Römer 13, 1 – 7. Paulus fordert hier von der Gemeinde Gehorsam gegenüber der Obrigkeit, mit der Begründung, dass jede Obrigkeit von Gott angeordnet ist. In der Theologie- und Kirchengeschichte ist dieser Abschnitt oft missverstanden oder missdeutet worden, vor allem dann, wenn man sich einem Unrechtsstaat gegenüber sah. Christen standen dann oft vor der Frage, ob sie einen solchen Staat zu respektieren hätten. Obrigkeit als „Anordnung Gottes“ kann aber nur eine Obrigkeit sein, die sich an Gottes Geboten orientiert, soweit darin das Miteinander der Menschen geregelt wird. Die Diskussion an dieser Stelle zeigt, dass eine theologische Aufarbeitung dieser Problematik in Papua dringend erforderlich ist.

Die Aussage Ismael Silaks aufgreifend – das Christentum sei zur Identität der Papua geworden und das Militär versuche daher die Zahl der Christen zu verringern – wird darauf hingewiesen, dass die indonesische Regierung schon 1963, als es nur wenige Christen gab, Menschenrechtsverletzungen an den Papua begangen hat. Vielmehr würden hier rassistische Motive geltend, die Menschen sehen anders aus und ihre Gesellschaft wird als rückständig und bedürftig beschrieben, so dass man sie auf unser Level anheben müsse.

Markus Haluk erläutert die historische Dimension der Identitätskrise: Als das Evangelium nach West Papua kam, wurde es mit offenen Armen empfangen. Der dadurch eingeleitete Wandel bedeutete aber auch eine erste Krise der Identität, die durch Inkulturation bewältigt wird. Im Endeffekt haben viele Papua das Gefühl, dass sie vom Regen in die Traufe kamen. Zuerst kam das Evangelium, dann kam die indonesische Vorherrschaft. Heute ist die indonesische Regierung Teil der Identitätskrise der Papua. Es wird kritisiert, dass Bildungsprogramme und Lehrpläne nur auf Java Bezug nehmen. Dort dürfe die lokale Sprache unterrichtet werden, während dies in West Papua lange Zeit verboten wurde.

Beide Referenten betonen den identitätsstiftenden Charakter des Christentums für die Mehrheit der Menschen in West Papua.

Verletzungen der kulturellen Rechte und traditioneller Widerstand in West Papua



Abbildung 5: Demonstration gegen Menschenrechtsverletzungen, Foto: You

Verletzungen der kulturellen Rechte und traditioneller Widerstand in West Papua

Ich wurde vom Vorbereitungsausschuss zu diesem Symposium eingeladen und gebeten, einen Vortrag zu halten zum Thema „Unterdrückung der kulturellen Identität und Möglichkeiten des Widerstandes“. Ich habe versucht, das Thema zu modifizieren und anzupassen an das, was in der Vergangenheit, jetzt und auch in Zukunft von den indigenen Papua täglich erfahren wurde und wird. Ich meine damit die Verletzungen der Menschenrechte, die seit 1963 bis heute strukturell und systematisch geschehen.

Insbesondere beachte ich dabei die Kultur der Papua. Sie hat durch die Veränderung der sozialen und politischen Verhältnisse eine Entwicklung durchgemacht, die schon früher anfang und sich unter der indonesischen Regierung fortsetzte.

Ich möchte eine Beschreibung der Menschenrechtsverletzungen geben, die meines Erachtens in den politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Strukturen Indonesiens begründet sind. Damit ist den Papua, die in ihrem Land eine eigene Gemeinschaft bilden, großes Unrecht geschehen.

Die Regierung und die Sicherheitskräfte als Instrumente der Regierung (Polizei und Militär) haben viele Maßnahmen ergriffen, die als systematische Menschenrechtsverletzungen anzusehen sind.

Die indigenen Papua leben auf ihrem Lande Papua, das 422.000 km² umfasst. Das Land ist dreieinhalb Mal so groß wie die Insel Java mit ihren 132.000 km². Wegen seiner Größe ist das Land Papua in zwei administrative Regionen (Provinzen) aufgeteilt, nämlich Papua und Papua Barat. Beide Provinzen haben zusammen 3,5 Millionen Einwohner, von denen 1,5 Millionen indigene Papua sind.

Entsprechend dem Programm des Seminars „Mission, Kirche und Kultur in Papua“ soll ich über das oben genannte Thema sprechen. Das ist nicht leicht, denn es umfasst sowohl Aspekte des Rechts und erfordert auch ein tieferes Eindringen in die Anthropologie. Ich versuche ein Bild zu geben über die Situation der indigenen Papua, die ja eigentlich „Herren“ ihres Landes sein sollten. Wie stellt sich diese Situation nach fast 40 Jahren Integration in den Einheitsstaat Indonesien dar?

Bevor das Sonderautonomiegesetz (UU 21/2001) in Kraft trat, wurde jemand, der sich selbst als Papua bezeichnete, ins Gefängnis gesteckt. Es war das Wort Papua, das die feindliche Reaktion der indonesischen Behörden hervorrief. Das Wort war tabu.

Durch das Sonderautonomiegesetz vom 21. Nov. 2001 änderte sich das. Der Name Papua wurde legal. Im § 1, unter dem Buchstaben t heißt es, dass die indigenen Papua (*orang asli papua*) der melanesischen Rasse angehören, dass sie einem der einheimischen Volksstämme der Provinz Papua zugehörig sind, oder dass sie von der traditionellen Gemeinschaft (*masyarakat adat papua*) als indigene Papua angenommen und anerkannt werden müssen.

Als ein Menschenrechtler und Rechtsanwalt, der selbst ein Papua ist, habe ich genügend Beweise, dass die indigenen Papua seit der Integration Papuas in die Republik Indonesien – als einen Rechtsstaat – eine Krise ihrer Identität erleben.

Das ist unter anderem darauf zurückzuführen, dass Lieder in den einheimischen Lokalsprachen verboten wurden. Das erlebte z. B. Arnold Ap, der solche Lieder selbst dichtete und auch sammelte und mit seiner Musikgruppe Mambesak zu Gehör brachte. Er war Kurator des Völkerkundemuseums der Cenderawasih-Universität in Jayapura. Es gab in den 70er und 80er Jahren eine Kultursendung im Rundfunk, die unter anderem auch von Mitgliedern der Mambesak-Gruppe, z. B. von Constan Ruhukail und Dolfinus Worabay betreut wurde. Diese Sendung wurde aus dem Programm gestrichen.

In den folgenden Jahren war nur sehr selten Papuamusik in den Medien (Radio oder TV) zu hören und zu sehen. Auch konnte man nur selten Kassetten, CD's oder DVD's kaufen. Meist war die Papuamusik in Mischformen aufgemacht, z. B. mit Musik aus Ambon. Es gab einen inzwischen verstorbenen Papuasänger, Sam Kapissa, der seine Lieder zwar in der Biaksprache sang, aber einen brasilianischen Musikstil ala bossa nova pflegte.

So veränderten sich die Lieder und die Musik. Papuamusik wurde modern aufgemacht, mit Akustikgitarren und Keyboard. Die traditionellen Melodien der Papua wurden eigentlich mit nicht-akustischen Gitarren oder mit der Ukelele begleitet, dabei wurde die Trommel geschlagen. Solche Lieder hört man nur noch selten, es sei, dass man alte Aufnahmen von Arnold C. Ap und der Mambesak-Gruppe hören will, z. B. Akai Bi Pamare, oder Domi Dou, oder Nuru Aipami, oder Waniambey, oder Kamberok.

Es wurden auch Loblieder auf unseren Herrn, der allmächtig und barmherzig ist, verboten. Diese Lieder preisen die Schöpfung, die Natur, die Gott in seiner Güte uns Papua vor Tausenden Jahren gegeben hat, damit wir sie als Heimat und Vaterland bewohnen.

Nur noch selten hören wir im Kindergottesdienst Lieder aus dem Kindergesangbuch *Suara Gembira* (Stimme der Freude), das von Pfarrer Isak Semuel Kijne geschaffen wurde. Auch lernen die Schulkinder nicht mehr das Singen nach dem Buch *Seruling Emas* (Die goldene Flöte). Das Lied No. 2

aus diesem Buch wurde gänzlich verboten. Es ist das Lied Hai Tanah Nieuw Guinea. Im Verlauf der politischen Entwicklung wurde die erste Zeile des Liedes geändert, Nieuw Guinea wurde durch Papua ersetzt. So wurde das Lied zu einem Symbol eines freien Papua. Damit gilt es für die indonesische Regierung als separatistisch.

Die Regierung der Republik Indonesien hat im Jahr 1999 die Verordnung Nr. 77 erlassen, mit der die Verwendung von Wappen und Wahrzeichen der Staatsgebiete geregelt wird. Dort heißt es deutlich, Papua dürfe ein Wappen als Fahne und eigene Lieder benutzen, soweit es sich nicht um die Morgensternflagge handele. Das Problem der Lieder wurde in der genannten Verordnung nicht eindeutig geregelt.

In der gegenwärtigen Zeit der Reformen in Indonesien darf derartiges nicht geschehen. Um der Gemeinschaft willen muss es klare Regeln geben, die das Recht auf geistiges Eigentum der Papua schützen, das verwässert zu werden droht. Warum wird das unterlassen?

Ich habe mich sehr über einen Gottesdienst gefreut, den ich im März 2011 in der Kirche Ebenhazer Ridge II in Biak besuchte. Er fand statt zum Jubiläum der evangelischen Schulbehörde. Der pensionierte Lehrer für Kunstunterricht an der staatlichen Mittelschule I in Biak namens Weyai hatte eine große Gruppe Schüler evangelischer Schulen von der Grundschule bis zur Oberschule in Biak zu einem Chor gesammelt. Mit diesen Schülern hatte er Lieder wie *Siarkan ke Benua*, *Dari Ombak Besar* und *Dari Hulu Sungai Grime* sowie andere Loblieder sowohl aus *Suara Gembira* wie auch aus *Seruling Emas* eingeübt. Die Lieder wurden sehr gut vorgetragen.

Ich wurde Zeuge, wie diese Darbietung eine Reihe Papuafrauen mit bereits ergrauten Haaren bewegte. Mit Begeisterung und Tränen in den Augen hörten sie diese Lieder.

Ich weiß nicht, ob sie gerührt oder traurig oder aus anderen Gründen bewegt waren. Aber als geborener Papua, der von 1971 bis 1976 den Kindergottesdienst besuchte, erinnere ich mich deutlich, wie gern wir diese Lieder sangen. Wir fühlten uns andächtig, zufrieden und nahe der Natur und dem Herrn Jesus, der all dies für uns Papua geschaffen hatte.

Diese Lieder wurden von dem niederländischen Pfarrer Isak Semuel Kijne geschrieben, aber ganz sicher hat er die Eingebungen zu diesen Texten und den dazu komponierten Melodien empfangen, als er sich der Stimmung und dem Gefühl meiner Heimat Papua aussetzte.

Methoden des Widerstandes gibt es für die Papua seit alter Zeit. Sie fühlen sich in ihrem Recht, sich selbst auszudrücken, unterdrückt. Sie wehren sich gegen die Veränderungen, denen sie durch Einflüsse von außen ausgesetzt sind.

Eine nach meiner Meinung sehr passive Form des Widerstandes ist es, Geheimnisse oder Adatgesetze, oft auch Mythos genannt, zum Tabu zu erklären. Diese dürfen keinem Fremden mitgeteilt werden, auch nicht den eigenen Kindern oder Verwandten.

Als Beispiel nenne ich eine Erzählung meines Vaters über das Geheimnis einer Medizin, die gefährliche Wunden heilen kann. Welche Kräuter für diese Medizin nötig sind und wie sie zuzubereiten sind, ist nur meinem Vater bekannt. Nur er konnte sie anwenden. Aber darüber durfte nicht gesprochen werden, und diese wichtige Information durfte nicht an uns weitergegeben werden. Nach der Vorschrift darf mein Vater das Wissen später nur an bestimmte Söhne weitergeben, die damit angemessen umgehen werden. Mein Vater ist heute 85 Jahre alt und sehr oft krank. Ich weiß nicht, ob es ihm gelingt, sein Wissen vor seinem Tod an uns weiter zu geben.

Eine andere Methode des Widerstandes der indigenen Papua ist es, Adatgesetze anzuwenden, z. B. bei den Verhandlungen über die Bezahlung des Brautpreises. Die Regelung einer Heirat geschieht in den Papuakulturen immer unter der Aufsicht und nach den Anweisungen der traditionellen Führer. Das gilt in Biak, Yapen Waropen und sicher auch unter den Yali und anderen indigenen Völkern in Papua.

Die politische Entwicklung und die derzeit in Indonesien gültigen Gesetze geben nach meiner Meinung den indigenen Papua genügend Raum, ihre kulturelle Identität als Teil ihrer Menschenwürde zu bewahren. Aber sehr oft vermisste ich im Bereich staatlicher Gesetze den Willen der Politik, ihre soziale Verantwortung wahrzunehmen, das Gesetz gegenüber den indigenen Papua gesetzeskonform anzuwenden.

Diskussion

In der Diskussion ging es vor allem um die Hauptfrage: Wer ist ein Papua (*orang asli papua*)? Das Autonomiegesetz redet oft von indigenen Papua (*orang asli papua*). Wer ist damit gemeint?

Aus dieser Frage ergaben sich mehrere Einzelfragen:

- (1) Wie steht es z. B. mit Kindern aus einer Ehe eines Papua mit einem Nicht-Papua? Gilt ein solches Kind als Papua (*orang asli papua*)? Als was gelten die Nachkommen dieser Kinder?
- (2) Wie steht es mit Personen oder Familien, die z. B. ambonesischer Herkunft sind, aber schon lange in West Papua wohnen und sich als Papua fühlen?
- (3) Kann ein Nicht-Papua in die Papuagemeinschaft aufgenommen werden?
- (4) Wie verhält es sich, wenn die Herkunft einer Person gar nicht mehr genau festgelegt werden kann?

(1 und 2) Der Referent geht im Folgenden auf die Frage ein, wer Papua sei und wer nicht: Er ist der Meinung, dass jeder melanesischer Herkunft, ein Papua sei. Es gebe aber auch einen Prozess der Aufnahme oder Anerkennung einer Person, die nicht dieser Herkunft ist. Die Person könne in eine Papuafamiliengemeinschaft oder in einen Clan aufgenommen werden. Jeder Clan habe dazu seine eigenen traditionellen Regeln.

Gelegentlich würde ein Missbrauch dieser Regeln festgestellt: Irgendjemand behauptet, er sei Angehöriger einer bestimmten *Marga* (eines Clans). Dies geschieht oft aus politischen oder wirtschaftlichen Gründen. Nach Meinung des Referenten müsste in solchen Fällen eine gründliche sozial-anthropologische Untersuchung vorausgehen.

Insgesamt biete das Autonomiegesetz genügend Raum, solche Fragen zu aktualisieren. Allerdings habe das Gesetz viele „leere“ (sinnlose) Paragraphen, wie Ismael Silak sagte. Dies seien wirkungslose Paragraphen, die eigentlich noch mit Leben gefüllt werden müssten. Das Gesetz müsste dahingehend interpretiert werden, dass die eben genannten Fragen gesetzlich geregelt und festgelegt werden.

(3) Das ist die gesetzliche, legalistische Seite dieses Problems. Es gibt dazu aber auch traditionelles Recht (*Adat*), so Warinussy: Ich gehöre zur *Marga* Warinussy, ich darf diesen Namen wirklich ursprünglich tragen. Wir kommen aus Serui. Wir sehen es bildlich so: Wir könnten unseren Clan mit einem Haus mit großen Zimmern im Inneren des Hauses vergleichen. Aber jedes Haus hat auch ein Vorzimmer. Wir können diese kleinen Zimmer

jemandem geben, der dann auch das Recht hat, den Namen Warinussy zu führen. Das gibt es auch bei anderen Clans. Wir haben z. B. eine Tante, die in eine ferne Gegend geheiratet hatte. Als ihr Mann starb, kam sie mit ihren Kindern zurück in ihr Dorf. Die Kinder hatten natürlich einen anderen Namen. Doch ihre Nachkommen tragen bis heute mit Stolz den Namen Warinussy. Allerdings wird das manchmal hinterfragt. Man sagt dann: Sie sind eigentlich nicht Warinussy, sie haben den Namen nur angenommen. Aber das traditionelle Recht (*Adat*) kann solche Fragen regeln.

Warinussy erläutert darüber hinaus, es müsse anerkannt werden, dass es eine Entwicklung gebe, wie sie in diesen Fragen vorausgesetzt wird: Wir Papua haben jahrzehntelang darum gekämpft, dass unsere Identität anerkannt wird. Dem sollte das Autonomiegesetz Rechnung tragen. Unsere Identität spiegelt sich in unseren Liedern, in der traditionellen Kleidung, in der Form unserer Rituale, in den traditionellen Sitten und Gebräuchen. Doch wir erleben keine Anerkennung. Ich freue mich, dass es hier, auch im West Papua Netzwerk, Bemühungen gibt, unsere Lieder und Melodien, Geschichten, Märchen, zu sammeln und zu verbreiten. Die Identität der Papua ist eine schwierige Frage.

Warinussy schildert die Situation vor 30 oder 40 Jahren: Als ich noch zur Schule ging, lebten wir stärker in einer Tradition, auf die wir stolz waren. Zwar bin ich auch heute noch stolz darauf, aber viele Dinge gehören der Vergangenheit an, wie unsere Kleidung damals und unsere Ausdrucksweise. Die Art der Kommunikation hat sich geändert, die Achtung und Höflichkeit gegenüber Älteren und Erwachsenen. Wenn früher unser Vater zu uns sprach, senkten wir Kinder unsere Köpfe. Wir hörten zu, dann taten wir, was uns gesagt wurde, wir gehorchten. Wenn ich heute zu meinen jüngeren Geschwistern oder zu meinen Kindern spreche, dann hören sie zwar zu, aber versenden nebenbei eine SMS oder tippen auf dem Laptop, schauen aus dem Fenster, nach den Autos oder Flugzeugen, die gerade vorbeikommen. Die alten Traditionen werden abgelöst durch eine moderne Welt. Ich sehe, dass die Missionare wie Siegfried Zöllner, Klaus Reuter, und Friedrich Tometten noch sehr viel näher dran sind an dem, wie es gewesen ist. Es interessierte mich außerordentlich, was sie berichteten, doch unsere Welt verändert sich.

(4) Von einer jungen Teilnehmerin aus West Papua wurde nachgefragt: Was kann getan werden, damit die Merkmale der Papua, wie beispielsweise Kraushaar und dunkle Haut, erhalten bleiben oder geschützt werden können? Durch Verheiratung mit Nicht-Papua werde diese Eigenart der Papua leider mit der Zeit verschwinden.⁴⁴

44 Die im deutschen Kontext problematische Fragestellung ist im Papuakontext vielmehr Ausdruck der Sorge, dass ihre kulturelle Identität verloren geht, angesichts der Minderheitensituation im eigenen Land.

Warinussy ist der Meinung, dass sich die Menschen in Papua zunächst ihrer eigenen Identität als Papua bewusst werden müssten. Daraus folge, dass sie im Alltag und im Umgang mit den Mitmenschen wie Papua handeln, also entsprechend dem Gesetz ihrer Sitte (*Adat*). Oft höre man von Fremden, von Missionaren, aber auch von Indonesiern, wie Beamten der Regierung, dass sie froh seien, nach West Papua gekommen zu sein. Die Papua hätten ein gutes Herz und nähmen Fremde stets gastfreundlich auf. Diese Eigenschaft sei z. B. typisch für die Papua und das spüren die Anderen. Auch diese Offenheit gehöre zur Identität der Papua.

Unsere Identität wird aber auch durch unsere Namen gesichert, so Warinussy: In meiner Geburtsurkunde stehen drei Namen, mein Familienname und zwei Namen, die aus dem Niederländischen kommen. Mein Vater hatte einen niederländischen Vorgesetzten, und dieser gab mir die Namen Jan Christian. So steht es in der Geburtsurkunde, auch die Namen bestimmen meine Identität.

Exkurs: Evangelisierung und Populärkultur



Abbildung 6: Dangdut-Show im Privatfernsehen, Foto: Claudia Währisch-Oblau

Dr. Claudia Währisch-Oblau

Evangelisierung und Populärkultur in Indonesien

Seit 2010 gibt es in der Vereinten Evangelischen Mission unter Verantwortung der Abteilung Evangelisation eine „*International Working Group on Evangelism and Popular Culture*“.⁴⁵ Diese Arbeitsgruppe wurde eingerichtet, weil uns innerhalb der VEM deutlich wurde, dass unsere Mitgliedskirchen viele Anstrengungen darauf verwenden, das Evangelium in ihre traditionellen Kulturen (in Deutschland: vor allem bildungsbürgerliche Mittelschicht, in Afrika und Asien: vor allem ethnisch-dörfliche traditionelle Kultur) zu inkulturieren, aber den Entwicklungen einer globalisierten, populären Kultur wenig Interesse schenken.

Die Arbeitsgruppe besteht aus vier Personen: Kisuba Kateghe Ndungo Ezechiel aus der DR Kongo ist Pfarrer und Evangelist der Baptistischen Kirche im Zentrum Afrikas. Christina Brudereck ist Schriftstellerin, Poetin und Evangelistin in der Evangelischen Kirche im Rheinland. Endri Sulaksono ist Maler, Fotograf und Kunstlehrer und kommt aus der Christlichen Kirche Ostjawas. Ich selbst als Leiterin der Abteilung Evangelisation der Vereinten Evangelischen Mission leite die Arbeitsgruppe; ich bin Theologin und Religionswissenschaftlerin.

Die Arbeitsgruppe hat sich in den Jahren 2010 und 2011 dreimal getroffen und dabei im Ruhrgebiet/Deutschland, in Malang/Indonesien, und in Daressalam/Tansania Feldstudien durchgeführt. Dabei ging es vor allem um die Wahrnehmung populärer Kultur(en) und um die Frage, ob und wie Kirchen auf diese Kulturen reagieren und in ihnen arbeiten.

Bevor ich über die Einsichten berichte, die die Gruppe in Indonesien gewonnen hat, möchte ich einige grundsätzliche Bemerkungen vorausschicken.

Wenn Menschen über Kultur diskutieren, argumentieren sie häufig mit Dichotomien. Eine solche Dichotomie findet sich, wenn wir „ursprüngliche“, „einheimische“ und „traditionelle“ Kulturen „neuen“, „fremden“ und „internationalen“ kulturellen Einflüssen gegenüber stellen. Dahinter steckt die Vorstellung, dass Kulturen statische, in sich abgeschlossene Gebilde seien, die jeweils zu einer genau umgrenzten Gruppe von Menschen gehörten, deren Zusammenhalt über diese jeweilige Kultur definiert wird.

45 Eine Vorbemerkung: Im folgenden Vortrag geht es um Erfahrungen aus Java, nicht aus West Papua. Möglicherweise können meine Beobachtungen aber auch für West Papua hilfreich sein. Welche Schlüsse sich allerdings aus der Situation in Java für West Papua ziehen lassen, kann und will ich in diesem Vortrag nicht vorgeben.

Die Kulturwissenschaften haben aber in den letzten Jahren deutlich zu Bewusstsein gebracht, dass Kulturen dynamisch und lebendig sind und sich permanent verändern. Sie sind auch nicht in sich abgeschlossen, sondern an den Rändern offen und bis in ihr Zentrum Einflüssen von außen unterworfen. Kulturen wirken aufeinander ein und verändern sich dabei.

Diese jeweils unterschiedlichen Verständnisse von Kultur prägen auch das Verständnis von Identität. Ein statisches Verständnis von Identität fragt nach den Wurzeln (englisch: *roots*) einer Person, und spricht, wenn es zum Beispiel um Migrationsprozesse geht, von „Entwurzelung“. Menschen haben aber keine Wurzeln, sondern Beine. Darum ist es sachgemäßer, Identitäten über Wege (englisch: *routes*) zu definieren: Nicht meine Wurzeln bestimmen, wer ich bin, sondern die Wege, die ich gegangen bin, und die Erfahrungen, die ich gemacht habe. Und weil ich mich bewege, bleibt auch meine Identität nicht gleich, sondern ist immer wieder anders.

Eine zweite Dichotomie muss hier ebenfalls angesprochen werden: Die Dichotomie zwischen „Hochkultur“ und „Vulgärkultur“. Zur (positiv bewerteten) Hochkultur zählen klassische Bildung, Literatur und E-Musik, zur (negativ bewerteten) Vulgärkultur zum Beispiel Unterhaltung, Fernsehserien, und U-Musik. Der Protestantismus hat sich in seiner gesamten Geschichte an „Hochkultur“ orientiert. Bildung und Erziehung spielen darum so eine wichtige Rolle. Die im 20. Jahrhundert entstandene Pfingstbewegung dagegen hat sich von ihren Anfängen an in der Vulgärkultur bewegt. Die Vorstellung, dass der Heilige Geist Menschen befähigt, kann hier zur Vernachlässigung von Bildung oder sogar zu Bildungsfeindlichkeit führen.

Nun aber zu dem, was wir in Indonesien wahrgenommen haben.

Ein erster wichtiger Eindruck war ein Gottesdienstbesuch bei der GKJW (*Gereja Kristen Jawa Wetu*, Christliche Kirche von Ostjava), einer reformiert geprägten, protestantischen Kirche. Statt eines Klaviers oder eines Keyboards fand sich im Gottesdienstraum ein *Gamelan*-Orchester, das vor den Bänken der Kirchenältesten auf dem Boden saß. Die Mitglieder des Orchesters, Männer und Frauen, waren im Durchschnitt deutlich über fünfzig. Die Musik, die sie spielten, war pentatonisch und kam hörbar aus der javanischen, klassischen Kultur. Dazu passte auch die Predigt, die nicht auf Bahasa Indonesia, sondern in javanischer Sprache gehalten wurde. Das brachte unseren Übersetzer, einen jungen Mann, in ziemliche Schwierigkeiten. „Vieles verstehe ich gar nicht“, sagte er uns, „der Pfarrer spricht ein klassisches Javanisch, das wir im Alltag nicht benutzen. Überhaupt: „Wir jungen Leute sprechen meist Indonesisch und nicht Javanisch!“

Wir erfuhren, dass solche „javanischen“ Gottesdienste in dieser Gemeinde einmal im Monat stattfinden. Sie sind ein Ausdruck der Bemühungen der GKJW, das Christentum im Kontext der eigenen Kultur zu leben. Auch an anderen Stellen wird dieses Anliegen sichtbar. So gibt es in der GKJW zum

Beispiel einen Pfarrer, Suko Tiarno, der sich zum *Wayang*-Spieler (*Wayang* ist das klassisch javanische Schattenspiel) ausbilden ließ. Er tritt regelmäßig bei *Wayang*-Vorführungen auf und spielt dort die traditionellen Geschichten, in denen er jedoch christliche Elemente findet und betont. Biblische Stoffe in *Wayang* zu übersetzen geht seiner Meinung nach nicht, weil die Figuren jeweils so festgelegt sind, dass sie nicht zu den biblischen Geschichten passen.

Wayang ist ein zentrales Element der traditionellen javanischen Kultur. Wir fragten während unseres Besuchs alle unsere Gesprächspartner danach, was *Wayang* für sie bedeutet. Die Antworten fielen meist ähnlich aus: „*Wayang* ist ganz wichtig für unsere Kultur, es gehört zu unserer Identität als Javaner!“ Fragten wir aber nach, ob der- oder diejenige denn *Wayang*-Vorführungen besuche oder im Fernsehen verfolge, hörten wir immer wieder: „Nein, natürlich nicht. ist doch furchtbar langweilig!“

Populär sind in Java ganz andere Kulturformen. Wir hatten die Möglichkeit, in Surabaya zwei private Fernsehsender zu besuchen. Der eine ist mit Talkshows und viel Werbung vor allem auf ein jugendliches Publikum ausgerichtet. Die Programmverantwortlichen, mit denen wir sprachen, sind selbst erst Mitte 20. Religion ist für sie ein durchaus wichtiges Thema: Die Chefredakteurin, in den USA ausgebildet, trägt als gläubige Muslima ein Kopftuch, hat aber kein Problem damit, dass die Moderatorin einer mittäglichen Boulevardsendung mit tiefem Ausschnitt und kurzem Rock vor der Kamera steht. Es gibt bei diesem Sender auch religiöse Programme, die jeweils von religiösen Gruppen verantwortet und bezahlt werden. Wir erfuhr, dass eine Jugendkirche der GKJW jede Woche eine halbstündige christliche Sendung produziert, die dort ausgestrahlt wird.

In einem zweiten Sender hatten wir die Möglichkeit, an einer *Dangdut*-Show teilzunehmen, die live gesendet wurde. *Dangdut* ist ein Genre indonesischer Populärmusik, das von malaiischer, arabischer und indischer Populärmusik beeinflusst ist. Es entwickelte sich in den 1960ern und 1970ern unter jungen muslimischen Arbeitern in Java, hat sich aber inzwischen weit über dieses Milieu hinaus ausgebreitet und ist vor allem unter ärmeren Indonesiern sehr beliebt. Im Studio fiel uns der starke Gegensatz zwischen den geschminkten und aufreizend angezogenen Sängerinnen und den eher abgerissen wirkenden Zuschauern auf. Soweit wir heraus finden konnten, gibt es aber keinerlei Versuche, so etwas wie eine christlich geprägte *Dangdut*-Musik zu entwickeln.

Populäre Musik auf Java scheint generell Musik zu sein, die nicht mehr einer bestimmten, geographisch umgrenzten Kultur zuzuordnen ist. Gerade junge Musikerinnen und Musiker experimentieren frei mit Stilen und Elementen weltweiter Herkunft. In Malang trafen wir eine Gruppe von Rastafaris, die unter dem Titel „Jawaica“ Reggae mit javanischer Pentatonik bis

hin zum *Gamelan* verbinden. Im Straßenbild von Malang sind die Rastas mit ihren auffallenden Dreadlocks und ihren gestylten Vespa-Motorrollern Vertreter einer sehr sichtbaren Subkultur.

Eine ganz andere Facette populärer Kultur in Indonesien ist Facebook. Indonesien hat prozentual gesehen mehr Facebooknutzer als jedes andere Land auf der Welt. Bis in abgelegene Dörfer hinein sind Smartphones sehr verbreitet, private Internetanschlüsse sind dagegen selten. Statt über e-mail kommuniziert man deshalb per Smartphone über Facebook. Diese Technik wird inzwischen auch kirchlicherseits intensiv genutzt. Kein indonesischer Pfarrer oder Kirchenführer kann es sich leisten, nicht auf Facebook präsent zu sein.

Wenn es darum geht, über Evangelium und Kultur nachzudenken, muss grundsätzlich klargestellt werden: Das „reine“ Evangelium gibt es nicht, sondern immer nur bestimmte kulturelle Ausprägungen des Evangeliums. Auch die Bibel ist kulturell geprägt. Bei der Evangelisation geht es darum, die Bibel, die Kultur derer, die evangelisieren und die Kultur derer, die evangelisiert werden miteinander ins Gespräch zu bringen. Dabei lernen die Evangelisierenden und die Evangelisierten mehr über das Evangelium, und dabei verändern sich die Kulturen beider.

Darum möchte ich zum Ende meines Vortrags noch ein paar Beispiele für christliche Kultur aus Java vorstellen.

Die Künstlergruppe „Warta 12“ besteht aus bildenden und darstellenden Künstlern unterschiedlichster konfessioneller Herkunft. Sie haben sich zusammen getan, um gemeinsam in ihren jeweiligen Kunstformen christliche Inhalte umzusetzen und zu gestalten. So malt zum Beispiel Anthoni Wibowo Kreuzigungsszenen, in die klassische javanische Motive mit einfließen. Er zeigte uns im Frühjahr 2011 sein neuestes Bild, „Frieden für Osama und Obama“, in dem er seine Hoffnung auf einen konstruktiven interreligiösen Dialog zwischen Muslimen und Christen ausdrückt.

Während Warta 12 sich definitiv auf der Ebene der Hochkultur ausdrückt, gehören Pandu Wijaya und Dirga Primadian zu einer Gruppe junger Grafikdesigner, die christliche Inhalte in populären Medien verbreiten wollen. Sie tun dies z. B. als Designer von Postern und T-Shirts, in denen sich internationale und javanische Bildsprache zu interessanten neuen Motiven verbinden. Gemeinsam entwickeln sie auch animierte Videos zu biblischen Geschichten, die sie über Youtube im Internet verbreiten. „*The Prophet's Story*“⁴⁶, ein siebenminütiger Durchgang durch die Bibel von der Schöpfung bis zur Auferstehung, erscheint bei der Youtube-Suche nicht zufällig zwischen islamistischen Videos. Bildlich ist das Video eine hoch modernisierte

46 *The Prophet's Story* auf Youtube: <http://www.youtube.com/watch?v=gcFuxXLT29k>.

Schattenspielformen, die ihre javanischen Wurzeln nicht verleugnet, aber doch universell junge Menschen anspricht.

Diskussion

In der Diskussion im Anschluss an den Vortrag von Frau Dr. Währisch-Oblau wurden folgende Themenschwerpunkte diskutiert

- (1) Welche Faktoren erschweren oder begünstigen eine Inkulturation der Papuakulturen in den Kirchen und Liturgien West Papuas?
- (2) Das Problem der ungleichen Machtverteilung von Mehrheits- und Minderheitsgesellschaften in der interkulturellen Begegnung (z. B. Evangelisierung)
- (3) Die Frage der Langzeitfolgen von Missionierung und inwiefern diese in der Planung berücksichtigt werden

(1) Ein Teilnehmer aus West Papua weist darauf hin, dass das vorgestellte Konzept auf Java und in Europa funktioniert. In West Papua stehen Künstler vor ganz anderen Herausforderungen. Er nennt das Beispiel eines indigenen Malers, der Jesus Christus im Papuakontext und mit schwarzer Haut dargestellt habe. Dieser Künstler war daraufhin dem Vorwurf des Separatismus ausgesetzt.

Ein Teilnehmer aus Deutschland vertritt die Auffassung, dass sich die Kirchen an der Kreativität der vorgestellten Künstler ein Beispiel nehmen können. Es sei zu überlegen, ob solche Methoden auch innerhalb der Evangelischen Kirche im Lande Papua GKI-TP (Gereja Kristen Injili di Tanah Papua) möglich sind. Die Erfahrung hat aber gezeigt, dass man dort immer wieder an Grenzen stößt, die mit der Erstarrtheit und Eingefrorenheit der Liturgie und Kirche zusammenhängen. Ein Beispiel ist die Arbeit eines Dozenten, der mit kulturellen Elementen, Rollenspielen und Theater in der Kirche arbeiten wollte, aber an den eigenen Leuten und Strukturen gescheitert ist. Vielleicht bieten die Partnerschaften zwischen Kirchenkreisen und Gemeinden in Deutschland und West Papua die Möglichkeit, Anregungen zu geben, um kulturelle Elemente dem Kontext angemessen aufzugreifen.

Claudia Währisch-Oblau betont, dass die Arbeitsgruppe zu Evangelisierung und Populärkultur die Erfahrung gemacht habe, dass sich Kreativität an den Rändern oder außerhalb der Kirche findet. Die verfasste Kirche tut sich mit dieser Kreativität oft schwer. Die Kirche braucht aber solche Provokationen, um sich kulturell zu entwickeln. Andernfalls werde das, was die Kirche kulturell tut, statisch und irgendwann nicht mehr interessant sein. Evangelisierung muss die Menschen aber in ihrer jeweiligen Situation ansprechen. Deshalb muss man kontextgebunden unterschiedlich vorgehen. Was auf

Java funktioniert, funktioniert noch lange nicht im Hochland von West Papua. Smartphone und Facebook sind inzwischen aber auch in den ländlichen Regionen Indonesiens verbreitet und die Kirche muss überlegen, wie sie diese Möglichkeiten für sich nutzt.

(2) Ein Teilnehmer weist auf die Schwierigkeiten von Minderheitskulturen im Zuge von Inkulturationsprozessen hin. Bei der Evangelisierung tritt die von außen kommende Kultur oft als dominant auf, einheimische Kulturen werden übergangen und im schlimmsten Fall marginalisiert. Die Beispiele aus Java haben gezeigt, mit was für einem Selbstbewusstsein die Menschen dort ihre Kultur leben. Die javanische Kultur ist in Indonesien aber auch so etwas wie die Mehrheitskultur und sie genießt große öffentliche Anerkennung. Als Mehrheit drückt sie Minderheiten ihre Lebensweise auf. West Papua ist zwar reich an natürlichen Rohstoffen, doch die Papua befinden sich in einer Minderheitensituation und sind marginalisiert. Aufgrund dieser Erfahrung als Minderheit ist es schwierig, die indigene Kultur in die kirchliche Arbeit zu integrieren. Deshalb ist es wichtig, eine Atmosphäre zu schaffen, in der sich indigene Kulturen selbstbewusst entwickeln können. Es ist eine Aufgabe der Kirchen, das Selbstbewusstsein der Minderheiten zu stärken. Bereits vor über 2000 Jahren trat Jesus Christus für die Würde und Rechte der Juden ein, die von den Römern beherrscht wurden. Er sagte, das Recht dürfe nicht auf der Seite der Stärkeren stehen. Das ist eine Inspiration für die Menschen in West Papua heute.

Ein Teilnehmer aus Deutschland bestätigt, dass die Diskriminierung der Papua eines der wesentlichen Probleme sei. Über Jahre hinweg ist dies die Botschaft, die Gäste aus West Papua nach Deutschland bringen. Das Evangelium ist aber für alle da: Seid frei und geht aufrecht, ihr seid nicht weniger wert als die anderen, so steht es bei Paulus.

Claudia Währisch-Oblau bestätigt, dass es bei der Begegnung von Kulturen wichtig ist zu fragen, wer in der Mehrheit ist und die Macht hat und wer dem als Minderheit ohnmächtig gegenübersteht. Trifft man als Außenstehender auf eine Kultur, die Anerkennung findet oder eine, die verachtet wird? Die Arbeitsgruppe Evangelisierung und Populärkultur hat festgestellt, dass Populärkultur oft etwas ist, das verachtet wird. Aber das Evangelium kann, will und soll sich in etwas inkarnieren, das als minderwertig betrachtet wird. Deshalb sollen solche Formen von Kultur ernst genommen werden.

(3) Bezüglich der Langzeitfolgen von Missionierung erläutert Claudia Währisch-Oblau, dass Evangelisierung nur begrenzt ein planbarer Prozess ist. Evangelisierung ist ein lebender Prozess, bei dem man im Vorfeld nicht sagen kann, was als Ergebnis rauskommt. Es ist wichtig, in diesen Prozess so offen, aufrichtig, ehrlich, bescheiden und authentisch wie möglich hineinzugehen. Es ist wichtig, sich einzulassen, in einen Dialog zu treten

und vor allem zuzuhören. Das Ergebnis des Prozesses ist offen. Ergebnisse sind oft auch nur historisch rückwirkend zu beurteilen und natürlich lernt man aus der Missionsgeschichte. Evangelisierung ist eine Intervention, aber Kulturen sind lebendig und sind sich schon immer begegnet. Mission ist Begegnung auf Augenhöhe.

Die Teilnehmerin, die diese Frage aufgeworfen hat, bestätigt aus Erfahrungen in der zivilen Konfliktbearbeitung, dass nicht alles planbar ist. Friedens- wie Missionsorganisationen sollten aber darüber nachdenken, wie sie möglichst ohne Schaden anzurichten intervenieren (Stichwort Do-No-Harm⁴⁷).

47 Do-No-Harm (Richte keinen Schaden an) ist ein Ansatz der US-Wissenschaftlerin Mary B. Anderson. Das Konzept sieht die konflikt sensible Planung und Durchführung von Hilfsmaßnahmen insbesondere in Krisenregionen vor. Die positiven Effekte von äußeren Interventionen sollen anhand dieses Konzeptes maximiert und die negativen Effekte minimiert werden. Der Do-No-Harm-Ansatz wird inzwischen von etlichen internationalen Hilfs- und Friedensorganisationen verfolgt. (Vgl. Mary B. Anderson: Do no Harm: Supporting Local Capacities for Peace through Aid. Cambridge MA, Collaborative for Development Action, 1996).

Anhang

Zu den Referenten und Referentinnen

Jos Donkers stammt aus den Niederlanden und war von 1967 bis 1985 für den Franziskaner-Orden in West Papua tätig.

Markus Haluk stammt aus Wamena, West Papua, und hat einen theologischen Abschluss an der katholischen Hochschule für Philosophie und Theologie STFT (Sekolah Tinggi Filsafat Teologi) „Fajar Timur“ in Jayapura. Markus Haluk ist heute in der Menschenrechtsarbeit aktiv und ist Mitglied des Papua Friedensnetzwerkes JDP (Jaringan Damai Papua), Mitarbeiter der Menschenrechtsorganisation YAHAMAK (Yayasan Hak Azasi Manusia Anti Kekerasan) und Generalsekretär der Zentralen Vereinigung von Studenten aus dem Hochland West Papuas.

Trijntje Huistra stammt aus den Niederlanden und ist ausgebildete Lehrerin und Krankenpflegerin. Trijntje Huistra war von 1960 bis 1963 mit der Mission der Reformierten Niederländischen Kirche ZNHK (Zending der Nederlandse Hervormde Kerk) auf der Insel Serui und von 1969 bis 2002 für die ZNHK und Vereinte Evangelische Mission (VEM) im Bergland von West Papua tätig.

Hanna Kessler ist ausgebildete Missionsschwester und war von 1963 bis 1979 im Auftrag der Rheinischen Mission und der Evangelischen Kirche im Lande Papua GKI-TP (Gereja Kristen Injili di Tanah Papua) in der Frauenarbeit der GKI-TP in Wamena und Wutalo (Polimo) tätig.

Dr. Fidon Mwombeki stammt aus Tansania und ist Generalsekretär der VEM in Wuppertal und Ratsmitglied der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD).

Kristina Neubauer ist Kulturwissenschaftlerin und hat von 2004 bis 2005 als Freiwillige der Peace Brigades International (PBI) und von 2006 bis 2009 Fachkraft des Evangelischen Entwicklungsdienstes (EED) am Büro für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung der GKI-TP in Jayapura gearbeitet. Seit 2009 ist sie Koordinatorin des West Papua Netzwerkes (WPN) in Wuppertal.

Klaus Reuter, Pfarrer i.R., hat von 1972 bis 1980 als Missionar der Rheinischen Mission in Angguruk im Yalimo-Gebiet, West Papua, gearbeitet. Von Januar 2000 bis Juli 2004 wurde Klaus Reuter über die VEM erneut nach West Papua entsandt, um in der Fortbildungsarbeit der GKI-TP mitzuarbeiten.

Ismael Silak stammt aus Angguruk, West Papua und ist ausgebildeter Theologe und Jurist. Ismael Silak ist als Direktor eines Instituts zur Erforschung der Yali-Kultur sowie Berater des Büros für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung der GKI-TP tätig. Er hat verschiedene kulturanthropologische Veröffentlichungen zu indigenen Konfliktlösungsstrategien herausgegeben.

Dr. Hans-Martin Thimme, Pfarrer i.R., war von 1973 bis 1977 Dozent an der Theologischen Hochschule STT (Sekolah Tinggi Teologia) I.S. Kijne der GKI-TP in Abepura. Aus der Zusammenarbeit mit Studierenden seines letzten Jahrgangs entstand damals ein Werk über den Mythos "Koreri".

Friedrich Tometten, seit 1998 Gemeindepfarrer in Meinerzhagen, hat von 1989 bis 1997 als Mitarbeiter der GKI-TP an der Bibelschule in Apahapsili einheimische Gemeindeleiter ausgebildet. Zugleich hatte er einen Lehrauftrag für Neues Testament an der Theologischen Hochschule der GKI-TP in Abepura. Seit 2008 reist Pfarrer Tometten regelmäßig zu Kurzzeiteinsätzen der VEM nach West Papua, um an der Bibelschule von Apahapsili zu unterrichten und gemeinsam mit der Bevölkerung das Alte Testament in die Yalisprache zu übersetzen.

Dr. Claudia Währisch-Oblau ist Leiterin der Abteilung Evangelisation und Mitglied des Vorstandes der VEM. Das Thema Evangelisierung und Kultur beschäftigt sie seit vielen Jahren (1979/80 Theologiestudium in Indien, 1985-1997 Überseemitarbeiterin der VEM in der VR China und in Hong Kong, 1998-2006 Beauftragte für Migrationskirchen in der Region Deutschland der VEM). Sie leitet die Arbeitsgruppe "Evangelism and Popular Culture" der VEM, die 2010 eingerichtet wurde.

Yan-Christian Warinussy ist Direktor der Menschenrechtsorganisation LP3BH (Lembaga Penelitian, Pengkajian dan Pengembangan Bantuan Hukum) in Manokwari und einer der renommiertesten Menschenrechtsanwälte West Papuas. 2005 erhielt Yan Christian Warinussy den kanadischen Menschenrechtspreis 'John Humphrey Freedom Award' für sein Engagement zum Schutz der Menschenrechte und -würde der Papua.

Dr. Siegfried Zöllner, Pfarrer i.R., war von 1960 bis 1973 für die Rheinische Mission in Angguruk im Yalimo-Gebiet, West Papua, in der Erstmision tätig und übersetzte das Neue Testament und Teile des Alten Testaments in die Yali-Sprache. Von 1998 bis 2004 war er der Koordinator des West Papua Netzwerkes (WPN) und ist heute Vorsitzender des WPN-Beirats.

Abbildungen

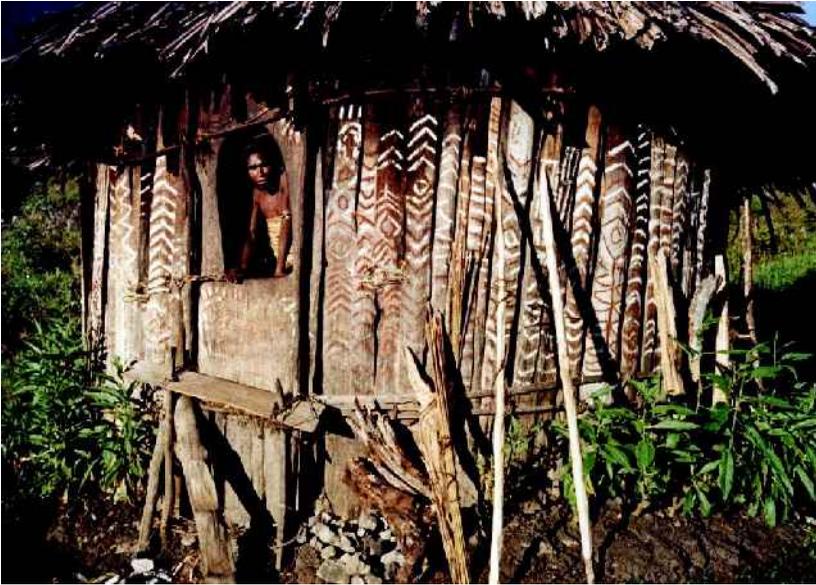


Abbildung 7: Haus mit Bemalung: Sakralhaus, Foto: Siegfried Zöllner



Abbildung 8: Hausbemalung innen: Sakralhaus, Foto: Siegfried Zöllner



Abbildung 9: Muruwal-Netze: Sakralnetze, aufbewahrt nach dem Ritus muruwal, Foto: Siegfried Zöllner



Abbildung 10: Vereinigungstanz: Friedensschlusszeremonie, Foto: Siegfried Zöllner



Abbildung 11: Siye-Stein: Splitter des Yeli, Foto: Siegfried Zöllner



Abbildung 12: Trauung in kontextuellem Schmuck. Das Brautpaar wurde durch die Tanzgruppe zum Altar geleitet, Foto: Klaus Reuter



Abbildung 13: Kontextuelle Trauung von Vikarin Klasina Karma in der Kirche Eden in Base G. Kinder tragen den traditionellen Brautteller, auf dem die Bibel liegt, Foto: Klaus Reuter



Abbildung 14: Kunstvoll bemaltes und geschnitztes Fischerboot in der Bucht von Amai, Foto: Klaus Reuter



Abbildung 15: Der Engel am Grab verkündet den Frauen: Jesus lebt! Er ist auferstanden, das Grab ist leer, Foto: Klaus Reuter



Abbildung 16: Auf dem Sagoteller wird das Sagobrot gereicht. In der Reihe ganz links sitzt "Maria", Foto: Klaus Reuter

