

## ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> IKZ (Internationale Kirchliche Zeitschrift) 1956, Heft 4.
- <sup>2</sup> IKZ 1974, Beiheft.
- <sup>3</sup> „Über die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen“. Sieben Vorträge von 1872, Nördlingen 1888, 127 f. und 11.
- <sup>4</sup> Ch. Oeyen, IKZ 1974, Beiheft.
- <sup>5</sup> IKZ 1970, 2.
- <sup>6</sup> Vgl. W. Küppers, IKZ 1972, 2, 94.
- <sup>7</sup> U. Küry, Die Altkatholische Kirche, Stuttgart 1966, 359.
- <sup>8</sup> E. Kessler, Joh. Friedrich, München 1975, 375.
- <sup>9</sup> J. H. Reinkens, Über die Einheit der katholischen Kirche, Würzburg 1877, 142 ff u.a.
- <sup>10</sup> Häufige Aussagen, vor allem in Predigten und Reden.
- <sup>11</sup> Predigt zum Stiftungsfest der altkath. Gemeinde Köln 1892.
- <sup>12</sup> Stolz fürchtete, „daß ich eine eigene Kirche mir bleiben werde, wo ich Papst und Volk und alles bin“, in: H. Schiel, J. B. Hirscher, Freiburg 1926.
- <sup>13</sup> IKZ 1946, 1.
- <sup>14</sup> K. Stalder, Ortsgemeinde, Kirche, Autorität, Zürich 1965; vgl. K. Stalder, „Die Einheit der Kirche in den Lokalkirchen“ zum 70. Geburtstag von W. Küppers, ÖR 1976, Heft 1.
- <sup>15</sup> Ein Votum an der altkath. Theologentagung in Salzburg 1976, IKZ 1977, 1, 44.
- <sup>16</sup> IKZ 1969, 4, 294 f.; vgl. IKZ 1970, 2, 57 ff.

## Herausforderung der Kirchen durch den Islam: Beispiel Indonesien

VON OLAF SCHUMANN

### *Indonesien und die V. Vollversammlung des ÖRK*

Auf der letzten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Nairobi 1975 gehörte das Verhältnis zu den Angehörigen anderer Religionen nicht zu den Problemkreisen, die besondere Aufmerksamkeit auf sich zogen.<sup>1</sup> Diese allgemeine Feststellung gilt auch im besonderen für das Verhältnis zu den Muslimen, erstaunlicherweise. Offensichtlich mochte sich kaum jemand daran erinnern, daß ursprünglich ja nicht Nairobi, sondern die indonesische Hauptstadt Jakarta als Ort des ökumenischen Treffens vorgesehen war. Daß es schließlich nicht dazu kam, mag manchem aus politischen oder ideologischen Gründen willkommen gewesen sein. Doch waren es nicht diese Gründe, sondern eben das ungeklärte, sich wandelnde Verhältnis zu den Muslimen, das schließlich Anlaß dazu gab, die Vollversammlung nicht in Jakarta stattfinden zu lassen.

Nicht vielen Teilnehmern war damals deutlich, daß mit dem Beschluß, nach Nairobi anstelle von Jakarta zu gehen, das Problem „Islam“ keineswegs von der Tagesordnung gestrichen war. Mochte es im Augenblick des ökumenischen Beisammenseins noch ignoriert werden, so sollte es in den kommenden Monaten für viele Kirchen in ihren jeweils besonderen Situationen und Kontexten zu einem Thema besonderer Brisanz werden, zumal es nicht nur religiöse, sondern auch politische, juristische, ethische, pädagogische und gesellschaftliche Aspekte anschnitt, die die Kirchen insbesondere in jenen Ländern, wo sie traditionsgemäß bestimmte Privilegien genießen, zwangen, über neue, sachgemäße und praktische Formen partnerschaftlichen Verhaltens gegenüber nichtchristlichen Gemeinschaften nachzudenken.<sup>2</sup>

Aber auch in jenen Ländern, in denen sie auf eine lange gemeinsame Geschichte mit islamischen Gemeinschaften zurückblicken können, spürten die Kirchen einen Wandel im nachbarschaftlichen Verhältnis. Allerdings muß betont werden, daß sich dieser Wandel in den verschiedenen Gebieten nicht entlang den gleichen Bahnen vollzog und vollzieht. Bestimmte, in der Geschichte gewachsene Formen des Zusammenlebens, konstitutionelle Bestimmungen und der Charakter der jeweils vorherrschenden islamischen Richtung geben das Lokalkolorit der christlich-muslimischen oder offiziellen kirchlich-islamischen Beziehungen ab. Deshalb sind auch die Auswirkungen unterschiedlich, die die neuerdings aktiv gewordenen „neofundamentalistischen“ Gruppen im Islam mit ihrem Versuch, die Gesellschaft entsprechend den klassischen Vorstellungen zu verändern, erzielen, obwohl sie überall ihre Bemühungen in erster Linie darauf richten, die jeweiligen Regierungen in ihrem Sinne zu beeinflussen und die konstitutionellen Grundlagen des Staates gegebenenfalls zu verändern. Das klassische Konzept, daß die Regierungsgewalt in den Händen der Muslime liegen müsse, die dann in den von ihnen beherrschten Gebieten die Ausführung der „Gesetze Gottes“ überwachen, steht hinter diesen Bemühungen.

Anstatt allgemeiner und deshalb undifferenzierter Ausführungen über das sich wandelnde Verhältnis von Kirche und Islam soll im folgenden dieses Verhältnis im Blick auf Südostasien und besonders am Beispiel Indonesiens dargestellt werden. Die Situation in Indonesien dürfte aus verschiedenen Gründen interessant sein: Einmal, weil die indonesischen Kirchen am direktesten von den eingangs erwähnten Ereignissen vor der V. Vollversammlung des ÖRK betroffen waren; zum andern, weil sie hier in Indonesien mit der größten islamischen Gemeinschaft in einem Staate zusammenleben; zum dritten, weil dieser Staat trotz muslimischer Majorität kein

Islam-Staat geworden ist, wie es islamische aufständische Truppen und ein Teil der Führer der islamischen Parteien erstrebt hatten; und zum vierten, weil der religiösen Situation in Indonesien in den letzten Jahren mehr und mehr Aufmerksamkeit seitens islamischer Regierungen (Saudi-Arabien, Kuwait, Pakistan) oder internationaler islamischer Organisationen (Muslim World League, World Muslim Conference u.a.) geschenkt wird.

Die indonesischen Kirchen hatten über ihr gemeinsames Organ, den Rat der Kirchen in Indonesien (DGI), deshalb die Vollversammlung des ÖRK nach Indonesien eingeladen, weil sie der Überzeugung waren, daß in ihrem Staate, der auf den Fünf Prinzipien (*Pancasila*: dem Glauben an die All-Eine Gottheit, gerechte und zivilisierte Menschlichkeit, Einheit Indonesiens, Demokratie auf der Grundlage gemeinsamer Beratung, soziale Gerechtigkeit) beruht, jede Gruppe die gleichen Rechte habe und deshalb auch die Kirchen ihre Glaubensbrüder aus dem Ausland zu einer internationalen Konferenz einladen könnten. Bestimmte islamische Kreise beschuldigten jedoch die Kirchen, daß diese Versammlung Ausgangspunkt einer großangelegten Christianisierungskampagne in Indonesien werden solle, der sie nicht tatenlos zusehen würden. Angesichts dieser Drohungen beschloß dann der Zentralausschuß des ÖRK auf seiner Sitzung in Berlin im August 1974 die Verlegung der Vollversammlung.<sup>2a</sup>

Rückblickend kann festgestellt werden, daß dieser Beschluß zu einer gewissen Entspannung im Verhältnis zwischen beiden Religionsgemeinschaften führte. Wenn auch nicht durch offizielle Erklärungen, so zeigten sich Vertreter beider Seiten in informellen Kontakten doch bestürzt darüber, wie tief der Graben gegenseitigen Mißtrauens und gegenseitiger Verdächtigungen beide Gemeinschaften trennt.

### *Der Dialog von Hongkong 1975*

Deshalb kam es nicht ungelegen, daß Anfang 1975 von der Christlichen Konferenz in Asien (CCA) eine Konsultation zum Thema „Auf dem Wege zu gutem Willen, gemeinsamer Beratung und Zusammenarbeit in Südostasien“ einberufen wurde, an der auch einige indonesische Muslime und Christen, vornehmlich aus dem akademischen Bereich, teilnahmen. Mit der noch frischen Erinnerung an die Ereignisse des Vorjahres entdeckten die Teilnehmer sehr schnell, daß dieser Weg mit seinen Zielen zwar keine Sackgasse ist, Umwege sich jedoch nicht vermeiden ließen. Und dies schon in geographischer Hinsicht: Trotz des Stolzes auf die Unabhängigkeit und Souveränität ihrer Länder mußten sie die heimatliche Region verlassen, um

in der britischen Kronkolonie Hongkong Sicherheit und Garantie für eine ungehinderte Aussprache zu suchen.

Allerdings hatte sich der Umweg gelohnt: Man einigte sich schließlich auf ein erstaunlich konstruktives Schlußkommuniqué,<sup>3</sup> erstaunlich deshalb, wenn man bedenkt, daß neben den indonesischen Ereignissen noch zwei weitere interreligiöse Krisenherde die Situation in Südostasien beeinflussten, nämlich die militärischen und sozialen Auseinandersetzungen zwischen der muslimischen Minorität und der christlichen Regierung in den Südphilippinen sowie die Islamisierungskampagne in Sabah, Ostmalaysia (bzw. Nordborneo) unter dem damaligen Chefminister Tun Mustapha bin Harun.<sup>4</sup>

Mit diesen konkreten Beispielen im eigenen Hinterhof war deutlich, daß Machtmißbrauch, Diskriminierung von Minderheiten und Proselytenmacherei nicht das spezielle Privileg der einen oder anderen Religionsgemeinschaft sind, sondern daß beide Seiten den gleichen Neigungen in dieser Richtung erliegen, sowie sich die Gelegenheit dazu bietet.

Auch wenn sich unter den religiösen Spannungen oft viel tiefere und letztlich auch entscheidendere soziale Gegensätze verbergen, so konnten die Teilnehmer der Konsultation in Hongkong sich nicht damit zufriedengeben, „andere, die an allem Schuld seien“, zur Besserung zu ermuntern, sondern sie richteten ihren Appell zunächst einmal an sich selbst und stellten außerdem fest, daß es nicht nur um ein am anderen uninteressiertes Nebeneinanderherleben gehen könne, sondern daß beide Seiten aufgrund ihres theologischen Erbes zu aktiver „Pro-Existenz“ gerufen seien. „Unsere jeweiligen nationalen Gesellschaften haben, so empfinden wir, ein Recht darauf, von den gläubigen Gemeinschaften der Christen und Muslime nicht Konflikt, nicht teilnahmslose Ko-Existenz, sondern guten Willen, Bereitschaft zu gemeinsamer Beratung und Bedürfnis nach Zusammenarbeit in jeder möglichen Weise zu erwarten.“ Ferner wird auf die „positive und kreative Rolle, die Regierungen spielen können, um Spannungen und Konflikte zwischen religiösen Gemeinschaften zu verringern“, hingewiesen.<sup>5</sup>

Auf dem Hintergrund der südostasiatischen Situation werden hier in der Tat zwei Problemkreise angesprochen, die sich im Rahmen der „*nation-building*“ und des interreligiösen Zusammenlebens immer wieder als kritisch erweisen, a) eine starke Tendenz, sich entlang stammesmäßiger oder eben auch religiöser Grenzen von anderen Gruppen zu isolieren, und b) Streitfragen nicht in direktem Gespräch miteinander, sondern unter Anrufung der jeweiligen Regierung als Vermittlerin zu verhandeln, als sei die Regierung das Bindeglied, das das Volk zusammenhalte, und als seien die

Regierungen immer selbstlos zu diesem Mittlerdienst bereit und nicht in dieser Rolle auch an eigenen Zielen interessiert.

Ob die vor dem Hintergrund der traditionellen Gesellschafts- und Machtstrukturen zu sehende Spannung zwischen der Forderung nach direkten Kontakten einerseits und dem Anruf der Regierungen als Bindeglied zwischen den Gruppen andererseits empfunden wurde, ist undeutlich. Sicher war jedoch erkannt, daß die alte Tendenz zur Isolation und zur Meidung direkter Kontakte immer wieder den fruchtbarsten Boden für die Entstehung von Vorurteilen und Zerrbildern über die jeweils anderen Gruppen liefert. Deshalb ist der Aufruf von Hongkong von besonderer Bedeutung, gerade auf dem heiklen Gebiet der Diakonie stärker zusammenzuarbeiten, als Zeichen gemeinsamer Verantwortung für die Gesellschaft, in der man zusammen lebt, sowie als Grundlage eines auf praktischer Zusammenarbeit wachsenden gegenseitigen Vertrauens, das dann die im Verbalen steckenbleibenden gegenseitigen Zusicherungen lediglich bester Absichten überflüssig macht.

### *Das Problem der Diakonie*

Leider hat der irenische Ton von Hongkong nicht lange angehalten. Im offiziellen Verhältnis zwischen Kirche und Islam blieb es bei kritischer und kühler Distanz, und selbst auf der Ebene informeller Begegnungen wie dem internationalen christlich-muslimischen Dialog von Chambésy bei Genf (Juni 1976) griffen polemische Dissonanzen mehr und mehr um sich, die sich in Indonesien sehr bald in konkreten Maßnahmen manifestieren sollten.<sup>6</sup>

Seit dem Dialog von Chambésy ist die Diakonie immer mehr in das Zentrum heftiger Kritik seitens der Muslime gerückt und hat sich als besonders allergischer Punkt in den Beziehungen zwischen Muslimen und Christen erwiesen.

Den diakonischen Tätigkeiten der Kirchen wird der Vorwurf gemacht, sie dienten letztlich nur, unter Ausnutzung der sozialen und edukativen Rückständigkeit und Schwächen der nichtchristlichen Bevölkerungsgruppen, dem Proselytismus. Dieser Vorwurf ist zwar nicht neu: Er führte bereits 1912 in Kairo zur Gründung eines islamischen Missionszentrums, dessen Ziel es war, durch Kopierung insbesondere des christlichen Schul- und Gesundheitswesens dem Einfluß der christlichen Mission entgegenzuwirken. In Indonesien vertritt die Muhammadiyah-Organisation, ebenfalls seit 1912, ähnliche Ziele.

In den letzten Jahren haben allerdings, wie gesagt, die muslimischen Angriffe auf die Diakonie erheblich an Heftigkeit zugenommen. Mit Hilfe „riesiger Geldsummen“ aus westlichen Quellen versuchten die Kirchen in den vorwiegend islamischen Ländern zu erreichen, was ihnen unter dem Schutz der Kolonialherrschaft nicht gelungen war, nämlich die islamische Gemeinschaft zu schwächen und einen Teil ihrer Glieder abzuwerben. Der Gedanke, es könnten ja auch Menschen aus religiösen und nicht materiell-opportunistischen Gründen aus dem Islam austreten, ist diesen Polemiken fremd.

Diese Vorwürfe standen, wir wiesen oben darauf hin, bereits in der Kampagne gegen den Plan, die V. Vollversammlung des ÖRK in Jakarta abzuhalten, im Vordergrund. Durch die „Erklärung“ des Dialogtreffens von Chambésy 1976, in der eine Verbesserung des christlich-islamischen Verhältnisses von der Einstellung der „mißbrauchten“ Diakonie abhängig gemacht wurde, fühlten sich auch in Indonesien führende Kreise des „neofundamentalistischen“ Islams legitimiert, ihren Kampf gegen diese Form christlicher Präsenz zu verstärken, und dies um so mehr, als einer ihrer Vertreter, Prof. Dr. H. Muh. Rasjidi, in Chambésy dabei war und als Berichterstatter hinterher die authentische Meinung dieser Konsultation und darüber hinaus des Ökumenischen Rates der Kirchen wiederzugeben vorgab. Er vergaß dabei auch nicht, die angeblich viel „fortschrittlichere“ Haltung von Genf (und Rom) gegen die überholte Einstellung der indonesischen Christen auszuspielen, die an den „traditionellen Missionsmethoden“ festhielten.<sup>7</sup>

Zunächst gelang es, in die Rede des Präsidenten bei der Eröffnungsfeier der 8. Vollversammlung des DGI in Salatiga im Juli 1976, also einen Monat nach dem Dialog von Chambésy, einen Passus über die ausländische Hilfe an religiöse Gruppen einzufügen. In fast wörtlicher Übereinstimmung mit dem Chambésy-Memorandum sagte er: „Hilfe aus dem Ausland für religiöse Gruppen sollte über die Regierung abgewickelt werden. Dies ist wichtig, um sicherzustellen, daß jene Hilfe so passend wie möglich verwendet werde.“

Für die indonesischen Kirchen kam diese Bemerkung überraschend; vor allem war es schwierig, sich vorzustellen, aus welchem Grunde sich der Präsident so plötzlich und ohne vorherige Fühlungnahme mit den Betroffenen auf das islamische Vokabular eingestellt haben könnte. Da diese Frage nicht beantwortet werden konnte, ließ man sie zunächst auf sich beruhen.

Der alten Gewohnheit entsprechend, Streitfragen nicht direkt miteinander zu verhandeln, sondern die Regierung zur Schlichtung oder zum Ein-

greifen anzurufen, ging es jetzt darum, einen geeigneten Zeitpunkt abzuwarten, in dem die Regierung zu einem Schritt gegen die christliche Diakonie zu gewinnen sei. Dieser Zeitpunkt schien gekommen zu sein, als nach der ersten Sitzung des neugewählten Volkskongresses im März 1978, auf der es zu heftigen Auseinandersetzungen zwischen der Regierung und der islamischen Fraktion in der Frage der altindonesischen „Glaubensströmungen“ gekommen war<sup>8</sup>, die Regierung sich bemühte, ihr Verhältnis zu den islamischen Führern wieder zu verbessern.

### *Zwei umstrittene Verordnungen des indonesischen Religionsministers*

Diese Aufgabe fiel dem neuernannten Religionsminister zu, einem General, der ziemlich unvorbereitet sein Ressort übernahm und im Gegensatz sowohl zu den früheren traditionalistisch orientierten Religionsministern als auch zu seinem direkten Vorgänger, einem progressiven Dozenten für vergleichende Religionswissenschaft, überhaupt keine religiös-islamische Ausbildung genossen hatte. Aus einer ganzen Reihe von Gründen, die hier nicht aufgezählt zu werden brauchen, zu denen jedoch die Spannung zwischen Regierung und islamischer politischer Führung gehörte, legte sich ein Arrangement mit der „neo-fundamentalistischen“ Gruppe innerhalb der verschiedenen islamischen Richtungen nahe. Da in Fragen der „Glaubensströmungen“ an einen Kompromiß nicht zu denken war, bot sich als Mittel zur Klimaverbesserung eine Bereinigung des schon lange schwelenden Konfliktes über die Diakonie und ganz allgemein über die internationalen Beziehungen der religiösen Gemeinschaften, insbesondere der Kirchen, an. Unter strenger Geheimhaltung — nicht einmal die beiden für die protestantische und katholische Glaubensgemeinschaft zuständigen Generaldirektoren im Religionsministerium waren informiert — wurden zwei Verordnungen erlassen, die alle ausländische Hilfe an religiöse Organisationen oder Persönlichkeiten der Aufsicht und Genehmigungspflicht des Religionsministeriums unterstellten und außerdem eine drastische Verringerung des ausländischen Personals forderten. Die „Ausbreitung der Religion“ sei ferner nur unter solchen Gruppen oder Individuen zu veranstalten, die „noch keine Religion besitzen“, und jede Zuhilfenahme materieller „Anreize“ sei genauso verboten wie die Verteilung von Pamphleten, Büchern usw.

Zwar sind die Formulierungen so gewählt, daß jede der Religionsgemeinschaften damit gemeint sein könnte, und einige Interpreten meinen auch, daß diese Verordnungen speziell auch unkontrollierbare Beziehungen militanter islamischer Kreise zu revolutionären Regierungen wie der libyschen

im Auge haben. Dennoch bleibt der Eindruck bestehen, daß vor allem die Kirchen getroffen werden sollten, zumal diese Fragen vornehmlich vor christlichen Auditorien zur Sprache gebracht werden, wie etwa bereits in Salatiga im Juli 1976, einen Monat nach der Chambésy-Tagung.

Als die Existenz dieser Verordnungen des Religionsministers schließlich Ende August 1978 bekannt wurde, waren Protestanten und Katholiken überrascht und reagierten heftig, zumal eine seit längerem versprochene Aussprache mit dem Religionsminister immer wieder verschoben worden war. In einem gemeinsamen Schreiben von DGI und MAWI (der indonesischen katholischen Bischofskonferenz) an den Staatspräsidenten wurde die Annullierung dieser Verordnungen gefordert. In einem „Weißbuch“ wurden alle Argumente zusammengetragen, die die Unvereinbarkeit dieser Verordnungen sowohl mit der Verfassung als auch mit den bestehenden Gesetzen, insbesondere mit den gerade vom Volkskongreß verabschiedeten „Leitlinien für die Belegung und Ausführung der Pancasila“ (meist abgekürzt als P-4: *Pedoman Penghayatan dan Pengamalan Pancasila*) sowie den „Grundlinien der Regierungspolitik“ festgestellt haben.

Zunächst sei es stehender Konsensus aller staatstragenden Gruppen und der religiösen Gemeinschaften, daß die erste Säule der Pancasila mit dem Prinzip der All-Einen Gottheit keine neue Religion intendiere, sondern den Staat verpflichte, den von ihm — weil auf diesem Prinzip stehenden — anerkannten Religionen ihren eigenen Lebensraum zu garantieren. Zur Religionsfreiheit heißt es in dem Grundgesetz von 1945 im § 29:

- (1) Der Staat steht auf dem Prinzip des Glaubens an die All-Eine Gottheit.
- (2) Der Staat garantiert die Unabhängigkeit eines jeden Bürgers, seine eigene Religion zu wählen und entsprechend seiner Religion und seines Glaubens seinen Gottesdienst (*ibadat*) auszuführen.

In P-4 von 1978 wird zur religiösen Frage folgendes ausgeführt:

„... Im Bewußtsein dessen, daß die Religion und der Glaube an den All-Einen Herrn die persönliche Beziehung zu dem All-Einen Herrn betrifft, an den geglaubt und dem vertraut wird, soll eine Haltung entstehen, in der man gegenseitig die Freiheit achtet, den Gottesdienst entsprechend der Religion und dem Glauben auszuführen und keine Religion und keinen Glauben jemandem aufzuzwingen.“

Dazu wird in der „Erklärung zu P-4“ ausgeführt:

„Religionsfreiheit ist eines der grundlegendsten der Allgemeinen Menschenrechte, weil die Religionsfreiheit direkt der Würde des Menschen als Geschöpf Gottes entspringt. Das Recht auf Religions-

freiheit ist kein Geschenk des Staates und auch kein Geschenk einer Gruppe.“<sup>9</sup>

Schließlich steht in den „Grundlinien der Regierungspolitik“ folgendes über die Rolle der Religion im Zusammenleben des Volkes:

„a. Auf der Grundlage des Glaubens des indonesischen Volkes an den All-Einen Herrn steht das religiöse und dem Glauben an den All-Einen Herrn entsprechende Leben in Übereinstimmung mit der Belebung und Ausführung der Pancasila.

b. Das religiöse und glaubensmäßige Leben gegenüber dem All-Einen Herrn wird weiterentwickelt, so daß ein harmonisches Zusammenleben zwischen den Angehörigen einer Religion, zwischen den Anhängern des Glaubens an den All-Einen Herrn und zwischen allen Angehörigen einer Religion und allen Anhängern des Glaubens an den All-Einen Herrn aufgebaut wird in der Bemühung, die Einheit und das Einswerden des Volkes zu stärken und die gemeinsamen Anstrengungen im Aufbau der Gesellschaft zu vergrößern . . .“<sup>10</sup>

Mit diesen Texten, so argumentierten die Christen nun, sei deutlich,

a) daß jede Einmischung des Staates sowohl in das theologische Selbstverständnis einer Religion als auch in die Ausführung ihrer religiösen Pflichten verfassungs- und gesetzeswidrig sei;

b) daß der Versuch des Religionsministers, die Fragen des harmonischen Zusammenlebens außerhalb von P-4 durch zusätzliche Verordnungen zu regeln, den Beschlüssen des Volkskongresses widerspreche.

Damit fehle den Verordnungen jede juristische Grundlage. Außerdem enthalten sie einige konzeptionelle Schwächen, die ihren Wert fernerhin in Frage stellen:

a) Die Einschränkungen in bezug auf die „Ausbreitung der Religion“ ignorieren den universalen Charakter einer jeden Weltreligion, die alle ihre Botschaft an alle Menschen richten und alle ihre weltweiten Beziehungen über die nationalen Grenzen hinweg als Ausdruck ihrer Universalität unterhalten. Verordnungen, wie sie dem Minister vorschweben, stehen deshalb in Widerspruch zur Garantie der Religionsfreiheit, zu der die freie Ausführung aller dem eigenen Selbstverständnis entsprechenden Tätigkeiten gehören; P-4 erklärt die Religionsfreiheit jedoch als eines der grundlegenden Menschenrechte.

b) Offensichtlich beruhen sie auf einem falschen Verständnis über die Beziehung von Staat und Religion: als ob der Staat sein Volk in religiöse Quartiere aufteilen könne.<sup>11</sup> Damit werde noch einmal der universale Charakter der Religion übersehen und desgleichen die dritte Säule der Pancasila-

la über die Einheit des Volkes, die es dem Staat verbietet, Unterschiede unter seinen Bürgern zu machen.

Neben diesen Beschwerden betonten die Kirchen auch ihre Bereitschaft, die Anliegen, die hinter den Verordnungen des Religionsministers stehen, ernst zu nehmen: nämlich die Ausschaltung möglicher Spannungsherde, die die innere Stabilität des Staates gefährden. Harmonisches Zusammenleben zwischen den religiösen Gemeinschaften lasse sich aber nicht über eine Opferung der Religionsfreiheit erreichen, beide sollten nicht gegeneinander ausgespielt werden. Im übrigen biete P-4 einen geeigneten Rahmen, um in gemeinsamen Beratungen der Vertreter der Religionsgemeinschaften die Hindernisse für den interreligiösen Frieden zu beseitigen. Indem P-4 die Allgemeinen Menschenrechte zitiert, sei gewährleistet, daß es nicht zu einer Dominierung der einen Gruppe durch die andere komme, also etwa einer „Minorität“ durch eine „Majorität“ — oder auch umgekehrt. Vielmehr gehe es um eine gemeinsame Beratung von Bürgern gleicher Rechte, gleicher Pflichten und gleicher Verantwortung, die selbst zu entscheiden haben, wie ihre Verantwortung als Staatsbürger und ihre religiöse Identität mit ihren eigenen Ansprüchen sich zueinander verhalten.

Die Protestanten und Katholiken haben durch ihr gemeinsames Vorgehen ihr Ziel nicht erreicht, nämlich die Annullierung der Verordnungen No. 70 und 77/1978 des Religionsministers. Immerhin erklärte sich die Regierung bereit, durch eine neue Gemeinsame Verordnung des Religions- und des Innenministers die Situation zu entspannen. In der Tat verwässerte diese den Inhalt der vorangegangenen Verordnungen; indem sie jedoch zu den alten Möglichkeiten der Mißverständnisse neue hinzufügte, erweiterte sich auch der Spielraum für willkürliche Auslegungen, die dann in der Regel in den weiter vom Zentrum in Jakarta entfernten Regionen zu problematischen Maßnahmen lokaler Potentaten führen. Insbesondere klärte sie eben nicht die Frage, ob die beiden alten Verordnungen aufgehoben seien oder neben der neuen Gemeinsamen Verordnung weiterbestehen.

Als Beispiel für die inhaltlichen Widersprüche in der Gemeinsamen Verordnung verweisen die Kirchen auf Par. 1.2, wo es heißt: „Die Gemeinsame Verordnung hat nicht zum Ziel, die Bemühungen um die Erbauung, die Entwicklung und die Ausbreitung der Religion (*sic*: *Agama*, Singular und großes A) in Indonesien zu beschränken“.

Dagegen wird in Par. 4 festgestellt:

„Die Ausführung der Ausbreitung der Religion (*agama*) darf nicht an Menschen oder Gruppen von Menschen gerichtet werden, die be-

reits einer anderen Religion anhängen, indem . . .“ (hier folgt dann in 3 Punkten der Katalog der unlauteren Missionsmethoden).

Welcher dieser beiden Paragraphen gilt nun? In ihrem Kommentar zur Gemeinsamen Verordnung legen die Kirchen Wert darauf festzustellen, daß mit Par. 4 lediglich unlautere Methoden, die etwa das Element der Täuschung oder des Zwanges oder Druckes gegenüber dem Empfänger enthalten, verboten seien, keinesfalls jedoch ehrlich durchgeführte Sozial- und Erziehungsarbeit, wobei das Christentum genauso wenig wie der Islam oder andere Weltreligionen zwischen Menschen, „die bereits eine Religion besitzen“, und solchen, die dies nicht tun, zu unterscheiden bereit ist.<sup>12</sup> Schließlich verwirkliche die Kirche in ihren diakonischen Tätigkeiten ihren Beitrag zum Aufbau der Nation, und gerade das sei es, was die Regierung von den Religionsgemeinschaften erwarte.

### *Interreligiöse Harmonie und Pancasila*

Nach der Veröffentlichung der Gemeinsamen Verordnung war dieses Thema für die Regierung offensichtlich nicht mehr von vorrangiger Bedeutung; sie ging daran, ein anderes Programm vorzubereiten, durch das dem Thema des harmonischen Zusammenlebens der religiösen Gemeinschaften mehr Beachtung geschenkt werden sollte. Und zwar bereitete sie für alle verschiedenen Gruppen der Staatsbeamten und Vertreter der gesellschaftlichen Organisationen eine Reihe von Seminaren über P-4 vor, in denen die Teilnehmer über Sinn und Ziel von P-4 und damit über die praktischen Forderungen der Pancasila unterrichtet werden sollten.

Für die religiösen Führer fand ein solches Seminar vom 24. Juni — 6. Juli 1979 statt. Wichtigster Aspekt dieses Seminars war sicher die Tatsache, daß die religiösen Führer gerade auch aus abgelegenen Gegenden nun dem gemeinsamen Gespräch nicht ausweichen konnten und entdeckten, daß die Andersgläubigen auch ihre Fragen und Probleme haben. Während sonst der Hinweis auf Verschiedenheiten zwischen den Religionen als Versuch, Zwiespalt zu säen, verdächtigt wird, fanden sie hier den Mut, gemeinsam festzustellen, daß „die Harmonie nicht bedeutet, daß man auf die Unterschiede nicht hinweise; vielmehr darf die Tatsache, daß Verschiedenheiten da sind, nicht zum Hindernis für die Harmonie zwischen den Anhängern der Religionen und Glaubensrichtungen werden“. Da jede Religion den Frieden zwischen den Menschen lehre, könne dieser durch besseres Verstehen und Praktizieren der eigenen religiösen Lehren erreicht werden.

Allerdings vermißt der Leser des Berichtes über dieses Seminar einen Hinweis darauf, daß bessere Kenntnis und besseres Verstehen der Lehren

der anderen Religionen ebenfalls zu friedfertiger und achtungsvoller Haltung führen können. In diesem Punkte herrscht nach wie vor eigenartige Scheu auf allen Seiten. Und doch ist es gerade diese Einschränkung des Horizontes auf sich selbst und auf die eigene Gemeinschaft, die das Füreinanderdenken und Füreinanderleben, von denen auf dem Dialog von Hongkong 1975 die Rede war, als Wunsch bestehen läßt, auf dessen Verwirklichung weiter gewartet werden muß. Deshalb wäre es nützlich, wenn die Teilnehmer an diesem Seminar die Initiative ergriffen, weiterhin über informelle Kontakte miteinander im Gespräch zu bleiben. Für formelle Kontakte steht nun das im Juli 1980 auf Betreiben der Regierung eingerichtete „Organ für interreligiöse Beratung“ zur Verfügung.

### *Künftige Aufgaben der indonesischen Kirchen*

Protestanten und Katholiken zusammen bilden gegenwärtig etwa 10% der indonesischen Bevölkerung, die auf 140 Mill. geschätzt wird. Damit sind sie eine neben anderen Minderheiten, die einer islamischen Majorität von etwa 80% gegenüberstehen. Auf dem Jugendkongreß von 1928, der mit seinem Ruf: ein Volk, ein Land, eine Sprache, die Nationalbewegung entscheidend beeinflusste, war von „einer Religion“ nicht die Rede. Deshalb muß aus dem „Gegenüber“ ein „Nebeneinander“ werden. Das bedeutet, daß Christen ebenso wie die Anhänger der anderen Religionen sich von dem Vorurteil befreien müssen, als seien die „anderen“ selbstredend auch ihre Gegner und als beschränke sich damit das Reden von der „pluralistischen Gesellschaft“ auf die Feststellung der Pluralität der religiösen Gemeinschaften *en bloc*, neben der Pluralität der Stammeszugehörigkeit.

Seit einigen Jahren wird deshalb, wenn auch noch in sehr begrenzten Kreisen, über ein in Indonesien anwendbares Konzept des „Staatsbürgers“ gesprochen, das ein direktes Verhältnis des Bürgers zu seinem Staat und umgekehrt anstrebt. Gegenwärtig hat der Staat noch einen erheblichen Teil seiner Autorität an die Religionsgemeinschaften delegiert, etwa in der Frage der Staatsbürgerschaft: Zugehörigkeit zu einer der anerkannten Religionsgemeinschaften ist Bedingung für die volle Staatsbürgerschaft, oder auch in dem Ende 1973 verabschiedeten Ehegesetz, demzufolge sich der Staat bei der Eheschließung im allgemeinen der religiösen Amtsträger als Beamte bedient. Da im Hintergrund der Forderung nach einem direkten Verhältnis zwischen Staat und Bürger insbesondere von den Muslimen das „westliche“ Konzept des säkularen Staates vermutet wird, ist in dieser Hinsicht noch viel kreative Denkarbeit nötig. Doch ist deutlich, daß nur auf

diesem Wege die diskriminierenden Konzepte von Majorität und Minorität überwunden werden können.

Einige der führenden Köpfe in den indonesischen Kirchen sind sich seit Jahren bewußt, daß sich die Kirchen viel ernsthaftere Gedanken über ihre Rolle im Zusammenspiel der gesellschaftlichen Kräfte machen müssen. Im Rahmen der Programme zur Erwachsenenbildung wurde gelegentlich dieses Thema angesprochen. Dabei werden sich die Christen in ihrem Zusammenleben mit den Muslimen aber immer wieder vor Augen halten müssen, daß die Muslime ihre Religion als religiös-kulturell-gesellschaftliche Einheit verstehen und hieraus ihren eigenen Anspruch ableiten, die Maßstäbe für die in der Gesellschaft gültigen sozialen, kulturellen und ethischen Werte zu setzen. Deshalb ist es eine vorrangige Aufgabe der indonesischen Christen, eine theologisch tragfähige politische Ethik zu entwickeln, durch die die Rolle der Christen als Staatsbürger neu und entsprechend der Situation in Indonesien überdacht wird.

Gewiß wurde auf die Notwendigkeit einer solchen Ortsbestimmung wiederholt auf Konsultationen und Tagungen hingewiesen, zuletzt auf der Vollversammlung des DGI im Juli 1980 in Tomohon, mit Nachdruck bereits vorher auf zwei Konsultationen über Kirche und Gesellschaft in Klen-der (Jakarta) 1976 und Tentena (Mittel-Sulawesi) 1979. Doch stellt sich immer wieder die Frage, wie weit die Feststellungen und Beschlüsse solcher Tagungen wirklich sich im theologischen Selbstverständnis der Kirchen widerspiegeln oder wie weit sie als rhetorische Pflichtübungen abgeleistet werden. Es wird niemand wagen, die Aufgaben der Kirchen bzw. der Christen im Rahmen der „Entwicklung“ oder, wie man in Indonesien sagt, des „Aufbaus“ in Frage zu stellen. Doch wie werden diese Aufgaben motiviert? Unklarheit bei der Motivation führt schließlich zu Unklarheit bei der Zielbestimmung, und diese beiden Unklarheiten sind mit einer dritten verbunden: nämlich im Blick auf die prophetisch-kritische Haltung gegenüber dem, was im Prozeß des Aufbaus selbst geschieht. Sowohl resignierende Frustration als auch allzu pauschale und die Realitäten „frisierende“ Zustimmung zum Aufbauprogramm der Regierung zeigen oft nur allzu deutlich den Mangel eines eigenen durchreflektierten Standpunktes, und dieser Mangel wirkt sich dann immer wieder auch als Hindernis in den Beziehungen zu den anderen, vor allem der islamischen Religionsgemeinschaft aus, da er zuviel Spielraum für Mißtrauen und Mißverständnisse offenläßt. Immer wieder fühlen sich auch viele der kooperativ eingestellten Muslime irritiert durch manche Inkonsistenz in der christlichen Haltung ihnen gegenüber, die dann oft den Eindruck provoziert, als seien auch die Christen ih-

rerseits nur begrenzt bereit, gewisse überkommene und pauschale Vorurteile über Bord zu werfen und den Weg zur Zusammenarbeit zu suchen. Auch in einer Situation wie der durch die zwei Verordnungen des Religionsministers hervorgerufenen wirkt die Haltung der Kirchen überzeugender, wenn ihre theologische Position klar und einsichtig ist.

Im Rahmen dieser Aufgaben haben sich die Kirchen von einem Vorurteil zu befreien, das ihnen oft von den „Pragmatikern“ eingesuggeriert wird, als ob nämlich theologisches Denken sich nur mit theoretischen Problemen zu beschäftigen habe und zur Lösung praktischer Fragen wenig beitragen könne. Den Irrtum dieser Meinung hätte man an zwei Beispielen merken können, die wir aus anderen herausgreifen.

Erstes Beispiel: Die von dem früheren Religionsminister seit 1971 angelegten Dialogtreffen zwischen den Anhängern verschiedener Religionen in Indonesien sind im Laufe der Jahre alle in eine Sackgasse geraten. Die Ursache dafür lag wohl darin, daß sie stets mit der von der Regierung gewünschten Thematik konfrontiert waren, *daß* nämlich, nicht: *wie* die Religionsgemeinschaften ihre Anhänger zur Beteiligung am Aufbau zu motivieren hätten, da jede Religion dem Aufbau positiv gegenüberstünde. Aus dieser formell sicher richtigen Einsicht heraus wurde nun allerdings die moralische Verpflichtung zu einer positiven Haltung nicht nur gegenüber den Aufbauplänen der Regierung — diese waren ja vom Parlament angenommen und damit legal abgesichert —, sondern auch der Art ihrer Ausführung abgeleitet, die oft anders aussah als die Pläne. Hiergegen wuchs der Widerstand allenthalben. Für die Teilnehmer der interreligiösen Dialoge in Indonesien ergab sich nun ein Dilemma dadurch, daß sie bei ihren Zusammenkünften mehr und mehr von Vertretern der Regierungspolitik dominiert wurden und sich das Gefühl ausbreitete, sie würden manipuliert. Es ist bedauerlich, daß die Vertreter der religiösen Gruppen nicht stark genug und theologisch wohl zu wenig vorbereitet waren, um ihre eigene Thematik durchzusetzen und gegebenenfalls ihre eignen Zusammenkünfte direkt, nicht über Vermittlung durch die Regierung, zu arrangieren. Anstelle einer Klärung der Fragen durch dialogisches gemeinsames Ringen kam es schließlich zu einer Reihe die heiklen Fragen ausklammernden Monologe, von deren Nutzlosigkeit am Ende jeder überzeugt war.

Zweites Beispiel: Seit eh und je wird die Tendenz der meisten indonesischen Kirchen, sich auf das gottesdienstlich-geistliche Leben und Ausübung traditioneller diakonischer Dienste zu beschränken und den gesellschaftlichen — als „weltlichen“ — Fragen aus dem Wege zu gehen, auf das „pietistische“ Erbe zurückgeführt. Die bisher noch kaum in den Blick ge-

nommene Doppelfrage ist jedoch, wie weit diese Meinung stichhaltig ist, und ferner, wie weit die kirchliche Weltabgewandtheit auf eigenes, in der Stammeskultur wurzelndes Erbe zurückgeht, das theologisch noch nicht verarbeitet wurde. Zu denken ist dabei vor allem an einen gewohnten Mechanismus bei der Erfüllung religiös-ritueller Vorschriften („*ex opere operato*“), bei dem die Frage nach der Relevanz der religiösen Handlung für das tägliche Leben ungestellt bleibt. Also eine ganz ähnliche Erscheinung wie im kirchlichen Leben des Westens, die hier wie dort sehr wenig mit dem Pietismus und seinem Anliegen, daß sich kirchliches und alltägliches Leben gegenseitig durchdringe, zu tun hat.

An diesen beiden Beispielen mag deutlich werden, daß die Abwertung theologischen Denkens sehr praktische Folgen hat, die sich in einer falschen Einschätzung der inneren wie der äußeren Situation der Kirche auswirken und damit ihre ganze Präsenz unklar erscheinen lassen sowie zu einer gewissen Introvertiertheit führen. Auf ihrer letzten Vollversammlung haben die Mitgliedskirchen in Tomohon eine Intensivierung ihrer theologischen Arbeit im Blick auf die gesellschaftlichen Probleme des kommenden Jahrzehntes beschlossen, um insbesondere dem Problem der Armut und der sozialen Ungerechtigkeit besser gewappnet entgegenzutreten zu können. Desgleichen sollen in den Kirchen selbst Seminare über P-4 durchgeführt werden. Es bleibt zu hoffen, daß darüber hinaus auch dem Einfluß des indonesischen kulturellen Erbes in den Kirchen und den theologischen, juristischen, kulturellen und gesellschaftlichen Anfragen, die die islamisch geprägte Nachbarschaft an die Kirchen richtet, mehr theologische Beachtung geschenkt wird als bisher, da diese ebenfalls wesentliche Elemente der Gesellschaft sind, in deren Mitte die indonesischen Kirchen leben.

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Vgl. Hans Jochen Margull, *Die beschränkte Suche nach der Gemeinschaft*, in: ÖR 25 (1976) 194-202.

<sup>2</sup> Vgl. etwa die noch vor Nairobi erschienene Handreichung der EKD: *Moslems in der Bundesrepublik* (1974), oder den Bericht der Konsultation der Konferenz Europäischer Kirchen in Salzburg 1978: *The Church and the Muslim in Europe — Matters for reflection*, Genf 1978.

<sup>2a</sup> Den Hintergründen, die zuerst zur Einladung des ÖRK nach Jakarta und schließlich zur Absage durch den Exekutivausschuß des ÖRK führten, ist Hellmut Rosin in einer umfangreichen Untersuchung nachgegangen, die er im Rahmen des Projekts „Konfliktläufe in Kirchen“ der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg durchführte (H. Rosin, *Weltkirchenrat nicht nach Jakarta*, 1979). Ohne hier auf Einzelheiten eingehen zu wollen, sei nur bemerkt, daß einige der von ihm umsichtig zusammengetragenen Materialien auch andere Interpretationen zulassen, z. B. im Zusammenhang

mit der Ermordung des anglikanischen Geistlichen E. Constable am 29. Juni 1974, deren Hintergründe sich sicher nicht auf die einfache Formel einer von der Regierung aufgebauten Legende (S. 161 oben) reduzieren lassen.

- <sup>3</sup> Der Text des Memorandums findet sich in: *Study Encounter* XI, 1975, Nr. 1, 5-13.
- <sup>4</sup> Zur gegenwärtigen Lage in Sabah vgl. einen Bericht von Jacques Rossel, in: *Zeitschrift für Mission*, Heft 3, 1980, 183 ff.
- <sup>5</sup> *Study Encounter*, a.a.O. 6 und 8.
- <sup>6</sup> Thema waren die Christliche Mission und die Islamische Da'wa, vgl. die Texte, Berichte und das Memorandum der Konsultation in: *International Review of Mission*, No. 260, Herbst 1976.
- <sup>7</sup> Vgl. dazu einige kritische Bemerkungen in: O. Schumann, *Hindernisse im Dialog zwischen Christen und Muslimen*, *Zeitschrift für Mission*, Heft 3, 1980, 165-172.
- <sup>8</sup> Vgl. dazu O. Schumann, *Islam und Politik in Indonesien*, in: *Evangelische Mission 1978*, 64-80, bes. 75 ff.
- <sup>9</sup> Übersetzung nach dem Text des indonesischen Informationsministeriums: *Ketetapan-ketetapan Majelis Permusyawaratan Rakyat Republik Indonesia 1978*. Jakarta: Pradnya Paramita 1978, 55 und 59.
- <sup>10</sup> Ebd. 111. Der hier entstehende Eindruck, als sollten die Glaubensströmungen auf eine Ebene neben die Religionen gestellt werden, wird an anderer Stelle durch den Hinweis korrigiert, daß die Entwicklung der Glaubensströmungen zu einer eigenständigen Religion verhindert werden müsse.
- <sup>11</sup> „Falsch“ ist hier allerdings ein relativer Begriff, denn nach islamischer Staatsauffassung hat der Staat sehr wohl das Recht zu solcher Einteilung: die Nicht-Muslime werden „protegierte Minoritäten“. Die Tendenz, die religiösen Gruppen gegeneinander abzugrenzen, geht in Indonesien auf die Kolonialzeit zurück, als die Indonesier je nach Religions- oder Stammeszugehörigkeit in verschiedene Rechtsgruppen eingeteilt wurden. Die indonesischen Nationalisten betonen deshalb, daß die Vereinheitlichung des indonesischen Rechts zu den vordringlichen Aufgaben des Staates gehöre.
- <sup>12</sup> In diesem Zusammenhang wird der damalige pakistanische Außenminister Sir Zafrullah Khan zitiert, der in der UNO-Debatte 1948 über die Allgemeinen Menschenrechte feststellte, daß der Islam eine missionarische Religion sei. Er beanspruche das Recht und die Freiheit, jeden Menschen zu überzeugen, seine Religion zu ändern und den Islam anzunehmen. Ganz offensichtlich müsse das gleiche Recht zur Konversion auch für andere Glaubensrichtungen gelten. — Man hätte in Indonesien auch auf die Wortführer der islamischen Da'wa hier verweisen können, die sich ebenfalls auf die Allgemeinen Menschenrechte berufen. Indem sie allerdings die Verordnungen des Religionsministers unterstützen, weckten sie Zweifel an ihrer Bereitschaft, anderen Gruppen dieselben Rechte zuzugestehen, die sie für sich beanspruchen.