



Die Barmer Theologische Erklärung

Eine Aktualisierung
im Ringen der Kirche
auf der politischen Bühne
Indonesiens

VON FRIDZ PARDAMEAN SIHOMBING¹

Die Aktualisierung der Barmer Theologischen Erklärung (BTE) betrifft die Kirchen Indonesiens in einem besonderen historischen und theologischen Kontext in einem Land mit der größten muslimischen Bevölkerung der Welt. Die größte Kirche in Indonesien ist die HKBP (Huria Kristen Batak Protestant). Sie ist gefordert, als erwachsene, reife und selbstständige Kirche theologische Antworten zu geben. Für sie sowie für andere Kirchen in Nordsumatra, die aus der HKBP hervorgegangen sind,² ist die BTE ein Bekenntnis, das vor allem deswegen zu achten und zu beachten ist, weil sie im Jahr 1951 in das Bekenntnis und in die Verfassung der HKBP aufgenommen wurde. Das bedeutet, dass diese Kirchen durch ihr eigenes Bekenntnis aufgefordert sind, die gegenwärtigen Herausforderungen im Lichte der BTE zu verstehen.

Die Kirche als Leib Christi hat eine ökumenische Dimension und eine ökumenische Realität. Sie ist eine Gemeinschaft von Menschen, die durch die Kraft des Heiligen Geistes im Glauben an Gott in Jesus Christus verbunden ist. Diese Gemeinschaft hat Jesus in Joh 17 vorausgesehen und von Gott erbeten und somit auch begründet. Sie findet ihren theologisch pointierten Ausdruck in der BTE. Jesu Vision von der Einheit ist äußerst wichtig für eine Kirche, die ihren Weg in dieser Welt geht. Darum betet Jesus für sie zu seinem Vater. Dietrich Bonhoeffer sieht diese ökumenische Dimension in der BTE und im Prozess ihres Entstehens. Daher betont er den ökumenischen Charakter der BTE.³ Der Vater der BTE, Karl Barth, sagte

¹ Dr. Fridz Pardamean Sihombing ist Dozent am Theologischen Seminar der Protestant Christian Batak Church (HKBP) in Indonesien.

² Z.B. die GKPPD, die 1995 selbstständig wurde, die GKPA, 1976 selbstständig, und die GKPS, 1963 selbstständig, so wie die GKPI, eine Abspaltung von der HKBP.

³ *Dietrich Bonhoeffer*, *Die Bekennende Kirche und die Ökumene* (1935), GS I, 240ff.

einmal, dass die BTE „zugleich als Botschaft an die ganze Ökumene“ zu verstehen ist. Sie ist ein Ruf nach Vorwärts.⁴

Wenn wir uns in der Ökumene verbunden wissen, müssen wir fragen: Hat die BTE noch die Kraft, der Kirche eine Richtung zu geben und für sie Antworten zu finden auf die theologischen Herausforderungen unserer Zeit, Herausforderungen, die aus der Situation einer Kirche inmitten der Gesellschaft erwachsen?

Die BTE beantwortet solche Fragen mit zentralen Glaubensaussagen. Sie nennt und bekennt die Quelle aller Verkündigung, nämlich das zentrale Wort Gottes, welches Jesus Christus ist (Barmen I). Jesus Christus steht im Zentrum, weil Gott auch die Zukunft des Menschen in Jesus Christus zentriert hat (Barmen II). Jesus Christus ist das eine Wort *Gottes* (Barmen I) und *Gott* gibt der Welt eine Zukunft in Jesus Christus – zur Rechtfertigung, zur Heiligung und zur Erlösung (Barmen II). Weil die Kirche eine Gemeinschaft von Brüdern und Schwestern ist, die in Jesus Christus und durch die Kraft des Heiligen Geistes an Gott glauben (Barmen III), muss die Kirche Christi von Haus aus eine Alternative zu anderen Formen der Gemeinschaft sein (Barmen IV). Diese Alternative zeigt sich im Auftrag und in der Berufung der Kirche Jesu Christi, sich für Menschlichkeit einzusetzen und für Gerechtigkeit unter den Menschen zu kämpfen – für eine Gerechtigkeit, die sich auf die Gerechtigkeit Gottes in Jesus Christus gründet. Denn Jesus Christus ist der Grund (1Kor 13) und das Haupt (Eph 4) der Kirche. Indem die Kirche und ihre Glieder sich als Bürger der Gesellschaft und des Staates für Gerechtigkeit einsetzen (Barmen V), entsteht auch für die anderen Religionen, die ebenfalls Bürger dieses Staates sind, eine Dynamik. Daraus erwächst die besondere Verantwortung und Berufung der Gemeinde als des Leibes Christi zur Verkündigung der Freudenbotschaft, denn dem Wort Gottes sind keine Fesseln angelegt. Mit diesem Auftrag und Ruf endet die BTE (Barmen VI).

In dieser kurzen Zusammenfassung der BTE wird deutlich, dass sie von der zentralen theologischen Grundlage, von der Quelle unserer christlichen Botschaft spricht. Sie beschreibt, was die Kirche und ihr Auftrag ist: sich für Gerechtigkeit einzusetzen und auch den Anhängern anderer Religionen die Freudenbotschaft zu verkündigen. Auf dieser Basis hat die BTE eine aktuelle Bedeutung für die Kirchen in Indonesien.⁵ Hier sollen einige aktuelle Bezüge

⁴ Karl Barth, Barmen (1952); in: Martin Rohkrämer (Hg.), Karl Barth. Texte zur gegenwärtigen Barmer Theologischen Erklärung, Zürich 1984, 172.

⁵ Vgl. ausführlicher in: Fridz Pardamean Sihombing, Versöhnung, Wahrheit und Gerechtigkeit. Die ökumenische Bedeutung der Barmer Theologischen Erklärung für den Weg der Kirchen in Indonesien, Neukirchen-Vluyn 2007.

aufgezeigt werden. Doch die Situation in Indonesien ändert sich sehr schnell, und die aktuellen Bezüge müssen immer neu erkannt werden. Diese Untersuchung bezieht sich auf den Kirchenkampf der HKBP in den Jahren 1992–1998 und die Lehren, die bis in die Gegenwart hinein daraus zu ziehen sind.

1. Barmen und die Ideologie der Pancasila

Warum muss bei der Frage nach der Aktualität der BTE zunächst von der Staatsideologie der „Pancasila“ gesprochen werden? Dazu zunächst eine These: Nur wenn man sich theologisch mit der Pancasila auseinandersetzt, treibt man in Indonesien kontextuelle Theologie.

Die Pancasila (fünf Säulen) bildet die Grundlage des indonesischen Staates. Die fünf Säulen sind (1) das Bekenntnis zu einem *Gott*, (2) die Achtung einer gerechten und zivilisierten Menschlichkeit/Humanität, (3) die Entschlossenheit zur Wahrung der Einheit Indonesiens, (4) das Bekenntnis zur Demokratie und (5) die Durchsetzung sozialer Gerechtigkeit. Als Grundlage und Ideologie des indonesischen Staates ist die Pancasila auch die Grundlage einer jeden Gesetzgebung. Ein Gesetz kann nur dann Gültigkeit haben, wenn es Pancasila-konform ist. Das ist die formale rechtliche Stellung der Pancasila seit der Unabhängigkeitserklärung des indonesischen Staates vom 17. August 1945, genauer gesagt seit der Ausrufung der Pancasila am 1. Juni 1945.

Woher kommen diese fünf Säulen? Es gibt dazu ganz verschiedene Theorien, keine ist letztlich eindeutig. Doch abgesehen von diesen Theorien sind diese fünf Säulen – mit den Worten ihres Proklamators Präsident Soekarno – eine „Kristallisation der erhabensten Werte des indonesischen Volkes“. Zu fragen ist: Sind diese erhabensten Werte wirklich die Grundlage unserer Staatsführung?

Wenn die Pancasila wirklich eine Kristallisation der erhabensten Werte unseres Volkes ist, dann stehen alle Handlungen, die nicht der Pancasila entsprechen, nicht nur im Widerspruch zum geltenden Recht, sondern auch in Widerspruch zum Gewissen des Volkes. Wenn wir die Pancasila so verstehen, dann können wir auch die Unzufriedenheit und den Ärger verstehen, welche in der Bevölkerung oder zumindest in Teilen der Bevölkerung aufkommen. Sie sind eine Folge der schlechten Staatsführung und des üblen Benehmens derer, die das Recht schützen sollten.

Es gibt viele benachteiligte und geschädigte Bürger und Bürgerinnen innerhalb unserer Gesellschaft, die ihre Rechte mit dem Hinweis auf die Pancasila einfordern. Auch diejenigen, die am Aufbau eines geordneten Staatswesens

teilnehmen möchten, argumentieren mit der Pancasila. Sie ist im Denken von Volk und Staat so stark verankert, dass sogar die Regierung unter Diktator Suharto sie benutzte, um die Einheit des Staates ideologisch zu untermauern. Dabei setzte diese Regierung das Recht auf freie Religionsausübung außer Kraft und mischte sich in den Jahren 1992–1998 in die inneren Angelegenheiten der HKBP-Kirche und anderer Religionsgemeinschaften ein.

Es ist daher durchaus angemessen, wenn wir die These formulieren, dass der Kontext der Theologie in Indonesien die Pancasila ist. Ausgehend von der Pancasila, die alle Dimensionen von Gesellschaft, Volk und Staat umfasst, wollen wir einige weitere wichtige Bereiche beleuchten, gerade weil die Pancasila Grundlage aller indonesischen Gesetzgebung ist. Folgende besondere Herausforderungen sind zu nennen: 1) Freie Religions- und Gottesdienstausübung; 2) Menschenwürde und Menschenrechte; 3) das Problem des „Separatismus“; 4) das Problem der Demokratie; und 5) das Problem der sozialen Gerechtigkeit. Prof. Emanuel G. Singgih war von der Pancasila als Kontext theologischen Denkens und Arbeitens inspiriert, als er in seinem Vortrag vor der 57. Großen Synode der HKBP im Oktober 2002 in Sipoholon sagte, dass eine Kirche, die in der Gesellschaft eine aufbauende Rolle spielen möchte, sich u.a. folgenden Herausforderungen stellen muss: 1) der Vielfalt der Religionen, 2) der großen Armut unter den Menschen, 3) dem Leiden der Menschen, 4) der Ungerechtigkeit, einschließlich der Ungleichheit der Geschlechter, und 5) der Umweltzerstörung.⁶

In welcher Hinsicht spricht die BTE indonesische Kirchen in ihrer besonderen Situation an? Welche Rolle spielt das Wort Gottes als Grundlage des christlichen Glaubens gegenüber der Pancasila, wenn Christen entsprechend dem Ruf ihres Glaubens ihre Verantwortung in der Gesellschaft wahrnehmen wollen? Gibt es einen Zusammenhang zwischen beiden, und wenn ja, worin besteht er? Wie muss die Pancasila im Licht des Wortes Gottes verstanden werden?

Es ist gewiss nicht falsch, die Übereinstimmung von Pancasila und BTE in einigen Formulierungen zu beachten: „Die Pancasila ist die Quelle aller Quellen der Gesetzgebung“, und in der Verwerfung der These I der BTE heißt es: „Wir verwerfen die falsche Lehre, als könne und müsse die Kirche als *Quelle* ihrer Verkündigung außer und neben diesem einen Worte Gottes auch noch andere Ereignisse und Mächte, Gestalten und Wahrheiten als Gottes Offenba-

⁶ Prof. Dr. Emanuel G. Singgih, Gereja Yang Sadar Konteks Dalam Rangka Memberdayakan Masyarakat, im Synodalbericht der 57. Synode der HKBP, im Seminarium Sipoholon 30. September – 4. Oktober 2002, 57–66 (58–59).

rung anerkennen.“ Unter der Regierung Suharto waren die Kirchen gezwungen, die Pancasila als Grundlage ihrer Ordnung anzuerkennen. Die Kirchen wurden vom Staat mit anderen Organisationen der Gesellschaft gleichgestellt. Damals fanden die Kirchen folgende Lösung: Sie erkannten die Pancasila als Grundlage ihres Lebens in Gesellschaft, Volk und Staat an, doch am Bekenntnis zu Jesus Christus als Grundlage der Kirche hielten sie fest.

Die These I der BTE muss als Proklamation der zentralen Stellung Jesu Christi verstanden werden. Jesus Christus als das eine Wort Gottes ist Quelle aller Verkündigung der Kirche. Damit verwirft die BTE alle Quellen der Verkündigung außer und neben Christus. Diese Verwerfung besagt aber nicht, dass es keine Lichter, Wahrheiten, Weisheiten oder Gutes und Nützliches für das menschliche Zusammenleben gäbe. Solche „Lichter“ und „Wahrheiten“ finden sich in manchen Ideologien, in menschlicher Weisheit, in Kultur und Sitte. Karl Barth betont das in der sog. „Lichterlehre“ seiner Kirchlichen Dogmatik. Die einfache sprachliche Formulierung der BTE bedeutet nicht „hier ist Licht – dort ist Dunkelheit“, sondern sie gesteht zu, dass es in jeder Ideologie gute und positive Dinge gibt, die sich mit den schlechten und verwerflichen vermischen.

Die Werte der Pancasila sind zu verstehen als menschliche Weisheiten. Wenn wir also die Pancasila als menschliche Weisheit ansehen und akzeptieren, und Jesus Christus als die eine Weisheit Gottes⁷ glauben und bekennen, dann können wir auch die Pancasila im Licht Jesu Christi als menschliche Weisheit würdigen. Dieses Verständnis der Pancasila gibt uns dann gleichsam das Recht, in unserer Gesellschaft für die Religionsfreiheit, soziale Gerechtigkeit, Menschenrechte und Demokratie zu kämpfen. Wenn wir dafür auf der Grundlage der Pancasila kämpfen, verfallen wir nicht in einen Pragmatismus, sondern kämpfen aufgrund einer tieferen verantwortungsvollen und theologisch fundierten Überzeugung. Die Sprache und die Grundlage unserer Argumentation ist die Pancasila, die von weiten Kreisen unserer Gesellschaft als Basis für das Zusammenleben in Gesellschaft, Volk und Staat akzeptiert und anerkannt wird. Das tun wir im Licht unseres christlichen Glaubens und im Licht des Wortes Gottes.

2. Barmen und die Religionsfreiheit

Wir leben in einer pluralistischen Gesellschaft, besonders hinsichtlich der Vielzahl von Religionen in unserem Land. Auf diesem Hintergrund

⁷ These II der BTE – zu verstehen als Vertiefung der Christologie der These I.

wurde der Titel der Festschrift zum 50-jährigen Jubiläum des Rates der Christen in Asien (*Christian Council of Asia*) formuliert: „Eine friedliche Gesellschaft für alle ...“ („*mewujudkan komunitas damai untuk semua*“). In dieser Festschrift schreibt der Generalsekretär der HKBP, Pfarrer W.T.P. Simarmata, dass der Pluralismus der Religionen – neben Wirtschaft und Politik – einer der Gefahrenpunkte sei, wenn es darum ginge, eine friedvolle Gesellschaft aufzubauen.⁸ Was Simarmata dort über die interreligiösen Beziehungen in Indonesien ausführt, zeigt die Ironie der Situation. Schon das Gesetz in Indonesien verlangt eine Achtung vor der Religion des Anderen. Die Religionsfreiheit gehört zu den erhabensten Werten unseres Volkes. Doch in der Realität gibt es keine Religionsfreiheit, vielmehr stellen die interreligiösen Verhältnisse eine Gefahr für den Frieden in der Gesellschaft dar! Die Religion, eigentlich Quelle und Garant des Friedens, ist eine Gefahr für den Frieden, obwohl der Islam immer wieder seine Toleranz betont. H.M. Ridwan Lubis sagt sogar, dass die Toleranz von Seiten des Islam sich „nicht nur in den theologischen Ausführungen, sondern schon im empirischen Bereich“ zeige.⁹

Die Kirche befindet sich inmitten einer religiös-pluralistischen Gesellschaft. Daraus erwächst die Sorge, dass hier Gefahren schlummern. Das zeigte sich bereits deutlich bei mehreren Gewaltakten von Anhängern unterschiedlicher Religionen gegeneinander. Es gab Konflikte, Streitigkeiten, Handgreiflichkeiten, Prügeleien und größere Zusammenstöße, die auch Todesopfer zur Folge hatten. Es gibt Brandanschläge auf Gotteshäuser und Schließungen von Kirchen.

Neben den *sozialen* Gründen für Gewaltakte sehen wir auch, dass manche Maßnahmen der Regierung eine latente Gefahr für das Zusammenleben verschiedener Religionen mit sich bringen. Einige Provinzregierungen haben die muslimische Scharia eingeführt. Im *wirtschaftlichen* Bereich wirkt sich negativ aus, dass viele Banken ihre geschäftliche Praxis an der Scharia orientieren. Das kann zur Folge haben, dass Christen eines Tages nur noch Geld leihen können, wenn sie die Bedingungen und Gesetze der Scharia erfüllen. Nach meiner Rückkehr aus Deutschland nach Indonesien im Jahr 2006 fiel mir auf, dass alle *Fernsehsendungen* mit Farben und Symbolen des Islam unterlegt sind. Natürlich gibt es auch noch christliche Sendungen, sie werden aber immer seltener. Kürzlich wurde die religiöse

⁸ Willem T.P. Simarmata, *Mewujudkan Komunitas Damai*, dalam: *Mewujudkan Komunitas Damai Untuk Semua*, Festschrift zum 50. Jubiläum des CCA, Medan 2007, 3–4.

⁹ Ridwan Lubis, *Membangun Komunitas Damai Untuk Semua*, dalam: *Mewujudkan Damai Untuk Semua*, Festschrift zum 50. Jubiläum des CCA, Medan 2007, 16–19 (17).

Gruppe der *Ahmadiyah* in der Öffentlichkeit – vor allem von der sog. Front zur Verteidigung des Islam (*Front Pembela Islam = FPI*) – scharf angegriffen, weil sie von der Gruppe der *Muhammadiyah* nicht als islamische Gruppe anerkannt wird. Dagegen hat dann die *Nahdlatul Ulama* (NU), deren Vorsitzender der frühere Präsident Abdurrahman Wahid (*Gus Dur*) ist, scharf protestiert und die *Ahmadiyah* im Namen der Religionsfreiheit in Schutz genommen. Auch der Bau von Gotteshäusern wurde in vielen Regionen Indonesiens durch eine gemeinsame Verordnung des Innenministers und des Religionsministers äußerst erschwert.

Was sagt die Kirche zu dieser Entwicklung? Welchen Beitrag kann die BTE in dieser Situation leisten? Das hängt zum einen davon ab, wie wir die BTE verstehen und interpretieren, und zum andern davon, wie wir die oben beschriebenen Phänomene bewerten.

Wir beginnen mit der Bewertung der genannten Phänomene und heben einige Punkte hervor: 1) Oft wird folgende Formulierung gebraucht: „Wir sind weder ein religiöser noch ein säkularer Staat, wir sind ein Pancasila-Staat.“ Der Pancasila-Staat achtet per se die Religionen in ihrer Vielfalt. 2) Wenn Indonesien kein religiöser Staat ist, warum erlaubt er dann in einigen Regionen die Einführung der islamischen Scharia? Warum gibt es in diesem Staat fruchtbaren Boden für Gewalt im Namen einer religiösen Gruppe, die sich *Front zur Verteidigung des Islam* nennt? Sowohl die staatlichen Gesetze wie auch das Gesetz der Menschlichkeit verbietet dies, und doch verbergen sich hinter diesen Phänomenen bestimmte politische Interessen. So findet hier ein Tauziehen statt zwischen den politischen Interessen bestimmter Gruppen einerseits und der Vorherrschaft von Recht und Gesetz, die eigentlich das Interesse aller Bürger und Bürgerinnen ist, andererseits. 3) Zur Frage der *Ahmadiyah* gibt es zwei gegensätzliche Meinungen: (a) die einen lehnen sie ab, weil sie nicht den wahren Islam lehrt, d.h. aus Gründen des muslimischen Glaubens soll sie verboten werden; (b) die andern betonen die Religionsfreiheit und damit ihr Existenzrecht. 4) Die Behinderungen beim Bau von Gotteshäusern benachteiligen vor allem die Christen. Das ist äußerst merkwürdig, denn es widerspricht den Gesetzen des Staates und einer allgemeinen Humanität, die Indonesien verbal immer wieder proklamiert, es widerspricht dem Geist der Pancasila.

Die genannten Punkte lassen sich auf zwei Probleme zurückführen: 1) Das Problem des Verhältnisses von Kirche und Staat. Der Kirche fehlt ein Theologisches Reflektieren dieses Verhältnisses. Sie muss eine Theologie entwickeln, die weder unpolitisch noch anti-politisch, sondern die theo-

politisch ist. Einfacher ausgedrückt: Wie kann die Kirche ihre Theologie und ihren Dienst so gestalten, dass sie das Feld der Politik nicht nur berührt, nicht nur eine politische Dimension entwickelt, sondern in ihrem Charakter politisch ist? Ein solches Verständnis finden wir bei Karl Barth: „Wo theologisch geredet wird, wird direkt oder indirekt politisch geredet.“¹⁰ 2) Das Problem des Verhältnisses der Christen zu anderen Religionen, insbesondere zum Islam. Dazu bedarf es einer Theologie, die statt einer arroganten Überlegenheit die Gemeinsamkeiten hervorhebt und das Miteinander pflegt. Ein konstruktiver, offener theologischer Austausch muss an die Stelle einer fanatischen und destruktiven Haltung des Sich-Ab-schottens treten. Die Christen müssen sich darüber klar werden, dass sie einen Beitrag zu einer friedlichen Gemeinschaft für alle leisten müssen. Insbesondere sollten sie sich für Verständigung zwischen den verschiedenen Religionen einsetzen.

Hören die indonesischen Kirchen den Ruf der BTE zu den beiden oben genannten Problemen? Wir wollen untersuchen, inwieweit die BTE hier aktuell sein kann. Zunächst soll es um die Frage des Verhältnisses der verschiedenen Religionen gehen, später um die Frage des Verhältnisses von Kirche und Staat.

Mein Lehrer, Bertold Klappert, hat die These I der BTE in ihrer Bedeutung für den Dialog mit dem Islam kommentiert und aktualisiert.¹¹ Ich möchte versuchen, einen missionarischen Dialog oder eine dialogische Mission gegenüber dem Islam von der These VI der BTE her zu entwickeln. Die These wird allgemein als Missionsbefehl verstanden. Der Dialog zwischen verschiedenen Religionen darf nicht nur als verbale Kommunikation geführt werden, er verlangt auch den Kopf, das Herz und die Hände. Die protestantischen Kirchen in Indonesien¹² betonen den Aspekt des „Zusammenlebens ohne Verlust der eigenen Identität“. Mit diesem Verständnis kommen sie zu dem Schluss, dass der Dialog die beste Art und Weise ist, ihre Mission zu erfüllen. Die wahre Mission ist der Dialog.¹³ Die katholische Kirche praktiziert ein Konzept des harmonischen nachbarli-

¹⁰ Karl Barth an Studierende in Leiden/NL am 27.2.1937, zitiert in: *Bertold Klappert, Versöhnung und Befreiung. Versuche, Karl Barth kontextuell zu verstehen*, Neukirchen-Vluyn 1994, V.

¹¹ *Bertold Klappert*, Barmen I und der Dialog mit dem Islam. Vortrag, gehalten am 21. und 22. Januar 2005 im Seminar der Ökumenischen Werkstatt Wuppertal.

¹² Es gibt in Indonesien noch die Bezeichnung „Religion“ für die Konfessionen der Protestanten und der Katholiken.

¹³ Vgl. *Dr. A.A. Yewangoe*, Agama dan Kerukunan, BPK Gunung Mulia, Jakarta 2001, 49–50.

chen Miteinanders durch einen Dialog, der vier Aspekte betont: den Dialog des Lebens, den Dialog der religiösen Erfahrungen, den theologischen Dialog und den Dialog von Aktion und Zusammenarbeit. Man hofft, dass es dadurch zur Buße kommt, nicht nur zu einer privaten Buße, sondern zu sozialen Veränderungen und Verbesserungen.¹⁴

Das oben dargestellte Konzept unterscheidet sich von dem, was ich weiter unten anhand von Überlegungen zur These VI der BTE darlegen möchte. Die Grundfrage ist die nach einer offenen Theologie: Wie kann der Dialog mit dem Islam geführt werden? Für mich beginnt der Dialog mit der Einsicht, dass wir beide, Christen und Muslime, zur Familie Abrahams gehören. Wenn Christen Muslimen begegnen, dann begegnen sie – sowohl genealogisch wie religiös – den Nachkommen Ismaels. Diese Begegnung ist nur möglich, weil die Christen dem Stamm Abrahams gleichsam eingepfropft wurden, obwohl sie eigentlich nicht zum Volk Gottes gehörten. Paulus gebraucht dies Gleichnis vom wilden Ölbaum, der dem edlen Ölbaum eingepfropft wurde (Röm 11,24f). Hier geht es um die Beziehung zwischen dem Volk Gottes (Israel) und den Heidenvölkern. Das Auf- bzw. Einpfropfen ist in Jesus Christus geschehen, über den der Weg in den Bund Gottes mit Abraham führt. So ist auch Johannes 14,6 zu verstehen und zu aktualisieren. Jesus ist der Weg zum Vater, durch den wir in den Bund mit Abraham hineingenommen sind. Dieser Vers ist der Text zu These I der BTE. Paulus gebraucht das Bild vom Einpfropfen, mit dem er deutlich macht, dass Abraham der Vater aller Glaubenden ist, sowohl der Beschneitenen als auch der Unbeschnittenen. So ist der Dialog mit dem Islam ein Dialog innerhalb der einen Familie Abrahams. Er gründet sich auf eine Theologie des Bundes und eine Theologie des Segens (Gen 12,1–4).

Natürlich stellt sich sofort die Frage, wo die in These I der BTE betonte zentrale Rolle Jesu Christi bleibt, wenn wir den Dialog mit dem Islam von These VI her entwickeln. Jesus ist nicht nur der Weg, in ihm geschieht auch die Einpfropfung des wilden in den edlen Ölbaum. Damit sind wir in die Spur von Sara zu Isaak gesetzt, nicht in die Spur von Hagar zu Ismael. Diese Gedanken sind mir beim Studium eines Beschlusses der Synode der Evangelischen Kirche im Rheinland (EKiR) von 1980 gekommen. In ihrem Beschluss bekennt die Synode, dass sie Israel als Gottes Volk vernachlässigt hat und entwickelt eine Israeltheologie, die von Johannes 4,22 ausgeht: „Das Heil kommt von den Juden.“ Die Kirchen in Deutschland führen einen intensiven Dialog mit dem Judentum, der den Kirchen Indonesiens

¹⁴ Ebd., 54.

als Beispiel und Brücke zur Gestaltung eines Dialogs mit dem Islam dienen könnte. Es ist nicht zufällig, dass auch der Islam in der Person des Abraham eine Basis für einen Dialog sieht, denn Abraham ist für den Islam der Prototyp des Muslim.

Mit diesem Dialogkonzept stellt sich eine weitere Frage: Wie verhält sich der Bund Gottes mit Abraham zu Jesus Christus? In Römer 9,2–3 kritisiert Paulus die Christen in Rom, wenn er sagt, dass er verflucht und von Christus getrennt sein möchte, wenn sein Glaube an Christus ihn von seinen Brüdern „nach dem Fleisch“ – dem Volk Israel – trennen würde. Dieser Vers will sagen, dass Jesus den Bund Gottes mit Israel nicht auflöst, sondern erfüllt. Darum sagt Paulus, dass Jesus Gottes JA auf alle seine Verheißungen ist, und darum sprechen wir AMEN zum Lobe Gottes (2Kor 1,20). Mit diesen klaren Worten des Paulus ist jeder Theologie, die den Bund Gottes mit seinem Volk Israel auflösen oder ersetzen möchte, der Weg versperrt. Für Paulus lässt sich Gottes Werk in Jesus Christus nur mit einer Theologie erfassen, die das Volk Israel achtet und mit ihm zusammen auf dem Wege ist.

So könnte ein Dialogkonzept aussehen, das von These VI der BTE unter Berücksichtigung von These I als Grundlage ausgeht und vom Synodalbeschluss der EKiR von 1980 inspiriert ist. Eine solche offene Theologie kann dann auch einen Beitrag zur Ethik leisten. Religionen, die ihren Dialog als Familie Abrahams beginnen und vom Glauben Abrahams lernen, sind auch dem Erbe der Ethik Abrahams verpflichtet. So können sie als Familie Abrahams zu einer Ethik beitragen, welche die Herausforderungen der globalen Gesellschaft annimmt. Diesen Herausforderungen müssen sich alle Religionen gemeinsam stellen, und jede muss dazu ihren Beitrag leisten, indem sie eine Theologie entwickelt, die zu einer Zusammenarbeit aller Religionen aufruft.

Nach diesen Ausführungen komme ich zu folgenden Überlegungen: 1) Wenn die Abrahamreligionen von der Überzeugung ausgehen, dass nur ein Gott ist, dann bedeutet das, dass sie als Konsequenz in ethischer Hinsicht gemeinsam ein Segen für die Menschheit sein werden. 2) Wenn die drei Religionen ein Segen für die Menschheit sein werden, und zwar als Friedensstifter, im Einsatz für soziale Gerechtigkeit und Achtung der Menschenrechte, dann werden sie alle drei den Segen Abrahams ererben – eine Theologie des Segens. 3) Wenn diese drei Religionen, Juden, Christen und Muslime, sich als Erben der Verheißung Abrahams eine Theologie des Segens zu eigen machen, dann hat dies eine Bedeutung für die Zukunft der

Welt. Darum gibt es viele Gründe, mit dem Islam als Familie Abrahams in einen Dialog einzutreten. Denn der Segen und die Verheißung Gottes an Abraham haben universalen Charakter und umfassen das Leben aller Menschen.¹⁵

3. Barmen und die soziale Gerechtigkeit

Die Ungerechtigkeit ist ein unendliches, ein ewiges Problem. Wenn man über die Ungerechtigkeit in der Zeit des Regimes der „Neuen Ordnung“ unter Diktator Suharto spricht, dann erinnern sich die Menschen an eine Wirklichkeit, die sie nur als ironisch empfinden können. Auf der einen Seite betonte dieses Regime unermüdlich und sogar mit Schärfe die Pancasila. Das sieht man daran, dass jene Regierung die Organisationen und Kirchen zwang, die Pancasila als einzige Grundlage des Lebens in Gesellschaft, Volk und Staat anzuerkennen. Außerdem gab es ein „P4“ genanntes Regierungsprogramm: eine landesweit verpflichtende Erziehung zu einer regimetreuen Auslegung der Pancasila.¹⁶ Die Pancasila forderte vor allem in ihrer fünften Säule soziale Gerechtigkeit sowie in der zweiten Säule eine gerechte und zivilisierte Menschlichkeit/Humanität. Es wurde oft darauf hingewiesen, dass die Regierungspolitik in Wirklichkeit keine soziale Gerechtigkeit anstrebte, sondern dafür sorgte, dass die reiche Spitze ihren Reichtum vergrößerte und die Armut der breiten Massen zunahm. Daraus entstanden Spannungen in der Gesellschaft und Unruhe unter der Bevölkerung. Es gab Demonstrationen, die die Unzufriedenheit der Menschen und das schwindende Vertrauen in die Regierung zeigten. Präsident Suharto sicherte sich seine Macht, indem er sich „Vater des Aufbaus“ nannte und seine Politik mit einigen Slogans legitimierte, wie „... um der Einheit und Einigkeit der Nation willen ...“ oder „... um der Stabilität des Landes willen ...“. So verstärkte er nach und nach die Rolle des Militärs bei der Durchsetzung der Regierungspolitik. Das führte zur Einmischung des Militärs in viele zivile Angelegenheiten und natürlich zu Gewaltakten, die niemals vergessen werden können. So wurde das Regime der „Neuen Ordnung“ zu einer Militärregierung, bis Suharto schließlich stürzte und sein Amt abgeben musste.

¹⁵ Vgl. Franz von Magnis-Suseno, *SJ*, Bisakah Agama-Agama Terbuka Satu Sama Lain?; in: Meretas Jalan Teologi Agama-Agama di Indonesia, BPK Gunung Mulia, Jakarta 2000, 52–61 (53–55).

¹⁶ Pedoman Pengahyatan dan Pengamalan Pancasila (P4).

Die Ära nach dem Regime der „Neuen Ordnung“ wurde die Reformära (*era reformasi*) genannt, eine Zeit der Reformen, die zu mehr Demokratie führen sollten. Aus dieser Übergangszeit sitzen noch viele Persönlichkeiten des alten Systems in Regierung und Parlament. Sie haben noch immer viel Einfluss. Die soziale Ungerechtigkeit, die unter der Regierung der „Neuen Ordnung“ immer größer wurde, kann nur schwer überwunden werden. Die Kluft zwischen Reich und Arm wird tiefer. Gelegentlich kommt frischer Wind auf, wenn Korruptionsfälle vor Gerichten verhandelt werden. Doch die wenigen Fälle bewirken angesichts einer Kultur der Korruption noch keine großen Veränderungen in der Gesellschaft. In ihrem Kampf gegen Armut und soziale Ungerechtigkeit muss die Regierung auch scharf gegen fundamentalistische Strömungen, die sich religiös nennen, vorgehen. Die Regierung muss die internationale Zusammenarbeit im Kampf gegen den Fundamentalismus verstärken, um das Vertrauen ausländischer Regierungen und Investoren zu gewinnen. Andererseits darf sie sich nicht vor den Karren ausländischer Interessen spannen lassen, sonst schafft sie Unzufriedenheit im Inneren. Sie muss die politischen Parteien auf ihren religiös-fundamentalistischen Hintergrund hin überprüfen, damit nicht die Religionen plötzlich auf der politischen Bühne erscheinen. Es ist in mancher Hinsicht eine dilemmatische Situation, der die Regierung heute gegenüber steht.

Die BTE antwortet auf diese Probleme mit dem Satz: „Die Schrift sagt uns ...“ Das hilft uns, die Grundprobleme zu sehen, wenn wir über Kirche, Gesellschaft und Staat reden. Mit dem Zitat aus 1Petr 2,17, das nach Karl Barth als Umschreibung von Röm 13 gelesen werden muss,¹⁷ gibt die BTE eine Interpretation der Aufgabe, die Gott dem Staat zugewiesen hat, nämlich das Recht durchzusetzen und den Frieden zu bewahren. Gerechtigkeit und Frieden können nicht voneinander getrennt werden. Ohne Gerechtigkeit gibt es keinen Frieden. Die Kirche ist dankbar für diese Aufgabe, die Gott dem Staat gegeben hat. Darum hat auch die Kirche die Aufgabe, an Gottes Reich, Gottes Gebot und Gottes Gerechtigkeit zu erinnern. Wenn Gerechtigkeit und Frieden verwirklicht werden, ist Gottes Reich schon gegenwärtig, denn damit ist Gottes Gebot und Gottes Wille erfüllt. Seine Gerechtigkeit ist Grundlage für die Gerechtigkeit, die der Mensch verwirklichen kann, einschließlich der sozialen Gerechtigkeit.

¹⁷ Karl Barth. Die These 5 der Barmer Erklärung und das Problem des gerechten Krieges. Gespräch mit der kirchlichen Bruderschaft Württemberg am 15.7.1963; in: *Rohkraemer* (Hg.), Karl Barth, a. a. O., 191.

Wenn wir in unserer Theologie diesen Akzent setzen, dann gründen wir unseren Auftrag und unsere Verantwortung auf Jesus Christus, denn er ist das Fundament der Gemeinde und das Haupt der Gemeinschaft der Gläubenden, die sein Leib sind. Seiner Herrschaft haben wir uns unterzuordnen. Gott schafft alles in allem in Christus, ihn hat er zum Herrn der Kirche und zum Herrn der Welt erhoben. Es gibt keinen Bereich, der ihm nicht unterstellt wäre, es gibt keinen herrenlosen und keinen HERR-losen Bereich. Die Christen sind gleichzeitig Bürger und Bürgerinnen ihres Staates und Glieder ihrer Gesellschaft, so wie es die BTE in ihrer These V sagt.

Indonesische Christen, die im Pancasila-Staat leben, müssen ihre Position folgendermaßen bestimmen: 1) Das Ziel des Dienstes der Kirche und des Staates muss sein, den Bürgern einen guten Lebensraum zu schaffen. Dafür tragen die Regierenden und die Regierten gleichermaßen Verantwortung. 2) Kirche und Staat müssen ein gutes Verhältnis zueinander haben, damit sie diese gemeinsame Aufgabe erfüllen können. Eine gegenseitige Einmischung darf nicht stattfinden. Weder die Kirche noch der Staat dürfen den Interessen einer Gruppe verfallen, daher muss von allen Seiten das Gesetz geachtet und befolgt werden. 3) Die Kirche hat den besonderen Auftrag, die prophetische Stimme zu erheben. Dieser Auftrag kann an niemand anderen abgetreten werden, schon gar nicht an die Regierung oder irgendwelche Machthaber. 4) Damit die prophetische Stimme von allen Bürgern und Bürgerinnen, die ganz verschiedenen Religionen angehören, gehört und verstanden werden kann, muss die Kirche ihre Botschaft in eine universale Sprache übersetzen und universale Interessen vertreten. 5) Da die Kirche universale Interessen vertritt, darf sie in ihrem Zeugnis und Dienst nicht nur im Namen einer Seite sprechen, sei es nun die Seite der Christen oder der Nichtchristen. Die Kirche steht nicht auf Seiten einer bestimmten Gruppe oder Partei, sondern auf Seiten der Unterdrückten, der Opfer von Ungerechtigkeit. Dort muss sie beginnen, um sich dann für universale Interessen einzusetzen. Daher muss die Kirche in der Lage sein, Kriterien und Prioritäten für Aktionen zu entwickeln, die ihrem jeweiligen Kontext entsprechen.

Das Ringen um das rechte Verständnis des Wortes Gottes – bestätigt und gestärkt durch den Heiligen Geist – in einem jeweiligen besonderen Kontext geschieht überall und bedarf des Hörens auf die BTE. Der universale ökumenische Gott Israels sei gelobt in der einen ökumenischen Welt.

Übersetzung aus dem Indonesischen: Siegfried Zöllner