

# ***PROJEKTE***

Wissenschaftliche Arbeitsgruppe  
für weltkirchliche Aufgaben  
der Deutschen Bischofskonferenz

**Johannes Müller, Michael Reder (Hg.)**

## **Interreligiöse Solidarität im Einsatz für die Armen**

**Beiträge zu einer Fachkonferenz zur Interreligiösen  
Entwicklungsarbeit der Wissenschaftlichen  
Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der  
Deutschen Bischofskonferenz am 27./28. März 2006**

Interreligiöse Solidarität im Einsatz für die Armen. Das Projekt Interreligiöse Entwicklungszusammenarbeit - Einführung <i>Johannes Müller</i> .....	3
---	---

## **Teil I: Studie zur Interreligiösen Entwicklungszusammenarbeit**

Interreligiöse Entwicklungszusammenarbeit. Sicht der Hilfswerke und Erfahrungen in Indonesien, Malaysia, Philippinen – Vorstellung der Studie <i>Karoline Dietrich und Johannes Müller</i> .....	9
---	---

## **Teil II: Missionarische Sendung und interreligiöse Entwicklungszusammenarbeit**

Mission und interreligiöse Entwicklungszusammenarbeit aus katholischer Perspektive <i>Leo Schwarz</i> .....	27
--	----

Mission und interreligiöse Entwicklungszusammenarbeit. Nicht ohne meine Nachbarin! – Eine evangelische Perspektive <i>Maren von der Heyde</i> .....	39
--	----

Ziele interreligiöser Entwicklungszusammenarbeit aus praxisbezogener Sicht: Anforderungen aus der Perspektive von Friedensarbeit und des Einsatzes für soziale Menschenrechte <i>Thomas Hoppe</i> .....	50
--	----

## **Teil III: Interreligiöse Solidarität in unterschiedlichen Kontexten**

Gerechtigkeit und Solidarität im Islam <i>Peter Heine</i> .....	59
--	----

Zum Spannungsfeld von Religion, Kultur und Entwicklung. Das Fallbeispiel Indonesien <i>Franz Magnis-Suseno</i> .....	64
---	----

Ziele interreligiöser Entwicklungszusammenarbeit aus der Sicht der asiatischen Kirchen <i>Georg Evers</i> .....	82
--	----

Katholische Charismatiker in den Philippinen <i>Christl Kessler</i> .....	106
--	-----

## **Teil IV: Schlussfolgerungen für weitere interreligiöse Entwicklungszusammenarbeit**

Stellungnahmen des Schlusspodiums

<i>Rotraud Wielandt</i> .....	115
<i>Franz Pils</i> .....	118
<i>Simone Rappe</i> .....	120
<i>Martin Salm</i> .....	126

Theoretische und praktische Spannungsfelder interreligiöser  
Entwicklungszusammenarbeit (Zusammenfassung der Diskussionen)

Michael Reder .....	128
---------------------	-----

Leitlinien für die interreligiöse Zusammenarbeit. Eine Perspektive für  
die Praxis der katholischen Werke

<i>Thorsten Hinz</i> .....	136
----------------------------	-----

Angaben zu den Autoren .....	141
------------------------------	-----

# **Interreligiöse Solidarität im Einsatz für die Armen. Das Projekt Interreligiöse Entwicklungszusammenarbeit - Einführung**

*Johannes Müller*

## **Vorgeschichte des Projekts**

Das Projekt „Interreligiöse Entwicklungszusammenarbeit“, das von der Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben in Auftrag gegeben wurde, kam auf Wunsch der Bischöfe und auf Initiative Misereors zustande. Es wurde im Jahr 2000 geplant und im Jahr 2001 von der Unterkommission für Wissenschaftliche Aufgaben der Kommission X Weltkirche der Deutschen Bischofskonferenz beschlossen. Anstoß war die Beobachtung, dass einerseits die Rolle der Religionen in den Entwicklungsprozessen in der heutigen Welt noch nicht in ausreichendem Maße systematisch gewürdigt wird, andererseits die Hilfswerke diesbezüglich nur in geringem Umfang Projekte haben. Dabei handelt es sich zudem mehr um Einzelprojekte als um eine systematisch durchdachte Zusammenarbeit mit Vertretern anderer Religionen.

Das Projekt soll zum einen dazu beitragen, über den derzeitigen Stand der Forschung zu informieren, und darüber hinaus nach Möglichkeit systematische Zusammenhänge darstellen sowie zumindest ansatzweise eigene Konzepte entwickeln. Zum anderen soll es zur Weiterentwicklung der Förderarbeit der kirchlichen Hilfswerke im interreligiösen Feld dienen – idealerweise als Grundlage für Leitlinien der interreligiösen Projektarbeit in den verschiedenen Hilfswerken. Sie könnten dazu beitragen, andere Religionen in Zukunft besser und möglichst konstruktiv in die Förderarbeit der kirchlichen Hilfswerke einzubeziehen. Selbstverständlich kann ein solches Projekt nur Anstoß für einen Prozess sein, der in den einzelnen Häusern und Projektabteilungen selbst stattfinden muss. Nur dort können Förderkriterien im Detail diskutiert und in Abstimmung mit den zuständigen Gremien der Bischofskonferenz verbindlich festgelegt sowie entsprechende Leitlinien in konkrete Richtlinien umgesetzt werden.

Das zunächst auf zwei Jahre angelegte Projekt, das sich krankheitsbedingt um ein Jahr verzögerte sollte vier Phasen umfassen, von denen die ersten drei inzwischen abgeschlossen sind:

1. Eine empirische Bestandsaufnahme der Erfahrungen aus der Praxis der Förderarbeit der kirchlichen Hilfswerke (Dietrich 2005, 5-49), was nach Vorgesprächen hauptsächlich durch einen Fragebogen geschah (ebd., 225-236).

2. Eine Literaturstudie über praktische Erfahrungen wie theoretische Reflexionen und Überlegungen zur interreligiösen Entwicklungszusammenarbeit (vgl. Dietrich 2005).
3. Ein Studientag, der am 23. April 2004 in Frankfurt/M. stattfand. Zu ihm waren Vertreter aller Hilfswerke eingeladen. Er diente einer ersten Diskussion der wesentlichen Ergebnisse der Studie sowie der Vorbereitung der Fachtagung. Einige Kritikpunkte konnten in der Endbearbeitung der Studie noch berücksichtigt werden.
4. Schließlich eine Fachtagung mit Experten, besonders Theologen, die am 27. und 28. März 2006 in Mainz stattfand. Sie sollte zu einer Reflexion der pastoralen und theologischen Aspekte der interreligiösen Entwicklungszusammenarbeit beitragen und mögliche weitere Schritte überlegen.

### **„Dialog des Handelns“ in kirchlichen Dokumenten**

Die Enzyklika „Redemptoris missio“ von Papst Johannes Paul II. im Jahr 1990 betont einerseits einen Vorrang der Verkündigung (Nr. 55), andererseits die Notwendigkeit eines ehrlichen interreligiösen Dialogs (Nr. 56), aber auch ihr gelingt es nicht wirklich zu klären, wie diese beiden Aufgaben theologisch aufeinander bezogen und in der Praxis miteinander zu verbinden sind.

Die Enzyklika enthält aber einige für die Praxis sehr hilfreiche Hinweise, wenn sie etwa feststellt, dass der interreligiöse Dialog ein weites Feld darstellt und „vielfältige Formen und Ausdrucksweisen annehmen“ kann. Daran anknüpfend sprechen der Päpstliche Rat für den interreligiösen Dialog und die Kongregation für die Evangelisierung der Völker in einem gemeinsamen Dokument „Dialog und Verkündigung“ (1991) von einem vierfachen Dialog (Nr. 42):

1. „Dialog des Lebens“, in dem die Menschen Freude und Leid und ihre gemeinsamen Probleme teilen;
2. „Dialog des Handelns“, in dem Christen und Nichtchristen im Einsatz für Menschen in Not und für eine umfassende Entwicklung zusammenarbeiten;
3. „Dialog des theologischen Austausches“ zwischen Fachleuten mit dem Ziel, die gegenseitigen Traditionen und Werte schätzen zu lernen;
4. „Dialog der religiösen Erfahrung“, in dem Menschen ihren spirituellen Reichtum miteinander teilen, etwa im gemeinsamen Gebet.

Es ist auffallend, dass drei dieser vier Formen sehr praxisbezogen sind, und die ersten beiden Formen nicht einmal einen direkten Bezug zur Religion aufweisen. Allein die dritte Form stellt einen theologischen Dialog im eigentlichen

Sinn dar. Gleichwohl besteht zwischen diesen Weisen des Dialogs ein innerer Zusammenhang. Die Erfahrung in multireligiösen Gesellschaften hat nämlich gezeigt, dass interreligiöser Dialog am besten dort gelingt, wo man im Alltag selbstverständlich zusammenlebt. Selbst in Konfliktsituationen hat es sich als besonders hilfreich erwiesen, mit einem „Dialog des Handelns“ zu beginnen. Solch ein Einsatz für gemeinsame Anliegen, die allgemein menschlicher Natur sind, verlangt vor allem sachgerechtes Handeln und persönlichen Einsatz, während die unterschiedlichen religiösen Überzeugungen zunächst im Hintergrund bleiben.

Ein solcher „Dialog des Handelns“ muss nicht notwendig als interreligiöser Dialog erfahren oder geführt werden, da dies u. U. sogar ein Hindernis sein kann. Aber auch dann handelt es sich um praktische interreligiöse Zusammenarbeit, die Vertrauen zueinander und gegenseitige Wertschätzung schafft, was wiederum den theologischen Dialog über den je eigenen Glauben wesentlich erleichtert, ja eine Voraussetzung ist. Zudem handelt es sich dann nicht um realitätsferne und folgenlose Gespräche, sondern um Dialoge, die letztlich im Dienst der Menschen stehen und daraus ihre Glaubwürdigkeit beziehen.

Im Projekt Interreligiöse Entwicklungszusammenarbeit ging es zunächst und primär um den „Dialog des Handelns“, da dieser am direktesten mit dem Gegenstand der Untersuchung verbunden ist. Von Anfang an sollten aber möglichst auch der „Dialog des Lebens“ und der „Dialog der religiösen Erfahrung“ mit berücksichtigt werden, soweit es dabei um vorrangig empirische Gegebenheiten ging.

### **Begriff „Interreligiöse Entwicklungszusammenarbeit“**

Da der Begriff der „Interreligiösen Entwicklungszusammenarbeit“ bisher in der Forschung nicht oder kaum besetzt zu sein scheint, wurde zumindest für den empirischen Teil der Studie, d. h. vor allem für den Fragebogen an die Hilfswerke, eine Arbeitsdefinition zugrunde gelegt, die zwischen einem engeren und einem weiteren Sinn unterscheidet (Dietrich 2005, III):

Interreligiöse Entwicklungszusammenarbeit im engeren Sinne „meint eine gezielte Einbeziehung Angehöriger nicht-christlicher Religionen in die Mitarbeit oder Mitverantwortung in der Leitung oder Durchführung von Projekten der Entwicklungszusammenarbeit mit der expliziten Zielsetzung, ein gedeihliches und friedliches Zusammenleben und -arbeiten von Angehörigen verschiedener Religionen zu fördern.“

Interreligiöse Entwicklungszusammenarbeit im weiteren Sinne „umfasst alle jene Programme und Projekte, die das gedeihliche und friedliche Zusammenleben und -arbeiten von religionsverschiedenen Menschen und Gruppen (hier von

Christen und Nichtchristen) entweder nur als Nebenziel anstreben oder als ‚Nebenprodukt‘ faktisch (auf indirektem Wege) erreichen.“

Auf diesem Hintergrund lässt sich eine Matrix erstellen, die zum einen eine Einteilung nach dem Grad der Intensität der Zusammenarbeit enthält, zum anderen nach möglichen Motivationen unterscheidet:

Die Zusammenarbeit kann sich darauf beschränken, die Angehörigen anderer Religionen lediglich als Zielgruppe einzubeziehen, sie kann sie aber auch in die Leitung eines Projekts einbeziehen oder sie sogar als Antragsteller und Projektträger akzeptieren.

Ziel von IREZ kann u. a. sein (Frage 5.2 im Fragebogen, Dietrich 2005, 230):

- Solidarische Unterstützung Andersgläubiger
- Hilfe für christliche Minderheiten, sich zu integrieren
- Schritt zur Inkulturation der Kirche in der jeweiligen Kultur
- Beitrag zu Frieden und Versöhnung bzw. zur Konfliktprävention
- Beitrag zum Kampf gegen Missbrauch der Religion (Fundamentalismus)
- Einsatz für die Ärmsten (auch wenn diese nicht Christen sind)
- Mittel, ‚Allianzen der Solidarität‘ für gemeinsame Anliegen zu bilden
- Ersatz für nicht vorhandene gleichwertige christliche Strukturen
- Weitere Motivationen.

## **Ziel und Struktur der Fachkonferenz**

Die Fachkonferenz in Mainz hatte zwei Ziele: Von Anfang an war es das Hauptziel, sich mit den pastoralen und theologischen Implikationen, Herausforderungen und Anfragen zu beschäftigen, mit denen sich die unterschiedlichen Religionen in einer gemeinsamen Entwicklungszusammenarbeit konfrontiert sehen, vor allem aber auch mit der Frage, welche wechselseitigen Einflüsse solche Zusammenarbeit auf ein religiöses Selbstverständnis hat. Aus verschiedenen Gründen war es leider nicht möglich, zu diesem Zeitpunkt auch Partner aus dem Süden zur Konferenz einzuladen. Es bleibt aber weiter zu überlegen, ob es in dieser Hinsicht Desiderate für die Zukunft gibt, sei auf der Ebene der Bischofskonferenzen, sei es auf der Ebene der Arbeit der Werke mit ihren Partnern.

Das zweite Ziel war es, Vorschläge für die Umsetzung der Ergebnisse bzw. auch Möglichkeiten für eine eventuelle Fortsetzung des Projektes zu überlegen. So könnte man es etwa als sinnvoll oder wünschenswert betrachten, die vorliegenden Forschungsergebnisse durch eigene empirische Studien, z. B. einen Ländervergleich zwischen Indonesien und einem (islamischen) Land in Westafrika zu überprüfen. Konkret beschlossen wurde bereits am Ende der Fachkonferenz eine Arbeitsgruppe der Werke zur Erarbeitung von Vorschlägen für

Leitlinien für die interreligiöse Entwicklungszusammenarbeit. Ein Bericht zum bisherigen Verlauf ist in diesem Band enthalten.

Schließlich erschien es sinnvoll, bei der Planung der Konferenz eine doppelte Verknüpfung vorzunehmen, die sich auch im Programm widerspiegelte: zum einen mit dem Missionsverständnis, zu dem die Deutschen Bischöfe im Herbst 2004 ein Dokument vorgelegt haben, zum anderen mit den Forschungsergebnissen anderer Projekte im Rahmen der Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutsche Bischofskonferenz, die sich ebenfalls in den letzten Jahren mit dem Thema der Religion befassten.

Aus diesen Vorüberlegungen ergab sich die Struktur der Fachkonferenz, der im Wesentlichen auch die Gliederung dieses Bandes folgt. Am Anfang standen eine Einführung in den Kontext des Projektes und eine Vorstellung der wesentlichen Ergebnisse der Literaturstudie (Johannes Müller und Karoline Dietrich).

Daran schlossen Referate zum Thema „Mission und interreligiöse Entwicklungszusammenarbeit aus katholischer (Weihbischof Leo Schwarz) und evangelischer Perspektive“ (Maren von der Heyde) an. Ergänzt wurde dieser erste Schwerpunkt durch Statements zu den Zielen der interreligiösen Entwicklungszusammenarbeit aus praxisbezogener Sicht: Zum einen aus der Sicht der asiatischen Kirchen (Georg Evers) und zum anderen aus der Perspektive der Friedensarbeit und des Einsatzes für soziale Menschenrechte (Thomas Hoppe).

Ein zweiter inhaltlicher Schwerpunkt war eine grundsätzliche Reflexion zum Thema der Konferenz „Interreligiöse Solidarität im Einsatz für die Armen“. Ein erster Vortrag befasste sich mit „Gerechtigkeit und Solidarität im Islam“ (Peter Heine). Das zweite Referat setzte sich mit dem Thema „Spannungsfeld Religion, Kultur und Entwicklung. Fallbeispiel Indonesien“ auseinander (Franz Magnis-Suseno).

In einem dritten Schritt wurden schon im Hinblick auf praktische Schlussfolgerungen zunächst Ergebnisse aus anderen Forschungsprojekten vorgestellt. Das erste Referat stellte eine Studie zum „Religiösen Wandel in den Philippinen“ (Jürgen Rüländ/Christl Kessler) vor, wobei die katholischen Charismatiker im Zentrum standen. Ein zweites Referat berichtete über einige vorläufige Resultate des noch nicht abgeschlossenen Projekts „Strategien christlicher Minderheiten in Indonesien“ (Theodor Hanf).

Den Abschluss bildete ein Schlusspodium unter der Überschrift „Wünsche aus der Praxis und an die Praxis“, das durch Stellungnahmen aus islamwissenschaftlicher Sicht (Rotraud Wielandt) sowie von Vertretern der Hilfswerke (Misereor: Franz Pils; Missio München: Simone Rappel; Caritas international: Martin Salm) eingeleitet wurde. Alle Referate und das Podium waren von ausführlichen Diskussionen begleitet, die in einer Zusammenfassung dokumentiert sind (Michael Reder). Erste Ergebnisse der gemeinsamen Weiterarbeit der Werke



nach der Konferenz mit dem Ziel, Leitlinien für die interreligiöse Zusammenarbeit in der Praxis der katholischen Werke zu entwerfen, können erfreulicherweise bereits vorgestellt werden (Thorsten Hinz).

Frau Petra Kostka, Mitarbeiterin im Bereich Weltkirche und Migration im Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, und Herrn Dr. Michael Reder, Mitarbeiter am Institut für Gesellschaftspolitik an der Hochschule für Philosophie, danke ich für die Durchsicht des Manuskriptes und die Erstellung der Druckfahnen.

## **Literatur**

Die Deutschen Bischöfe: Allen Völkern Sein Heil. Die Mission der Weltkirche, Bonn (hg. v. Sekr. d. Dt. Bischofskonf.) 23. September 2004 (Die deutschen Bischöfe 76).

Dietrich, Karoline: Interreligiöse Entwicklungszusammenarbeit. Erfahrungen der Hilfswerke und Literaturstudie zu Indonesien, Malaysia, Philippinen, Münster (LIT) 2005, 242 S. (Reihe Projekte, hg. von der Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz; 15).

Redemptor hominis: Enzyklika von Papst Johannes Paul II. (4.3.1979), Bonn (hg. v. Sekr. d. Dt. Bischofskonf.) 1979 (Verlautb. d. Apost. Stuhls 6).

Päpstlicher Rat für interreligiösen Dialog / Kongregation für die Evangelisierung der Völker: Dialog und Verkündigung. Überlegungen und Orientierungen zum Interreligiösen Dialog und zur Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi (19.5.1991), Bonn (hg. v. Sekr. d. Dt. Bischofskonf.) 1991 (Verlautb. d. Apost. Stuhls 102).

## **Teil I: Studie zur Interreligiösen Entwicklungszusammenarbeit**

### **Interreligiöse Entwicklungszusammenarbeit. Sicht der Hilfswerke und Erfahrungen in Indonesien, Malaysia und Philippinen**

#### **Vorstellung der Studie**

*Karoline Dietrich und Johannes Müller*

Die Studie „Interreligiöse Entwicklungszusammenarbeit“ (IREZ) informiert über Formen und Möglichkeiten der Zusammenarbeit zwischen Gruppen unterschiedlicher Religionszugehörigkeit und versucht eine Analyse von Faktoren, die zum Gelingen oder Scheitern dieser Zusammenarbeit beitragen. All dies soll der Projektarbeit der deutschen katholischen Hilfswerke im multireligiösen Umfeld dienen. Entsprechend den Vorgaben der Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz, welche die Studie in Auftrag gegeben hatte, besteht die 2005 erschienene Publikation<sup>1</sup> aus zwei Teilen:

- eine Bestandsaufnahme der Erfahrungen der Hilfswerke im Feld der interreligiösen Zusammenarbeit und
- eine Literaturstudie zu den Formen des interreligiösen Zusammenlebens und der Zusammenarbeit in ausgewählten Ländern.

Als regionaler Schwerpunkt für die Literaturstudie wurde – aus Gründen, die noch dargelegt werden – Südostasien gewählt, genauer, die drei Länder Indonesien, Malaysia und die Philippinen.

Die folgende Vorstellung der Studie geht zunächst auf das methodische Vorgehen ein, das ermöglichen sollte, einerseits die Hilfswerke möglichst eng in den Prozess der Erstellung und Diskussion der Studie einzubeziehen, andererseits einen spezifischen interreligiösen Kontext über die Auswertung von Literatur so zu erschließen, dass er zum Lernfeld für IREZ werden kann. Anschließend werden die wesentlichen Ergebnisse der Bestandsaufnahme bei den Hilfswerken wie der Literaturstudie vorgestellt. Schließlich wird eine Bilanz bezüglich der Ergebnisse der Studie gezogen, wobei das leitende Interesse der Frage gilt, was daraus für die Förderung von IREZ gelernt werden kann.

---

<sup>1</sup> Dietrich, Karoline: Interreligiöse Entwicklungszusammenarbeit. Erfahrungen der Hilfswerke und Literaturstudie zu Indonesien, Malaysia, Philippinen, Münster (LIT) 2005, 242 S. (Reihe Projekte, hg. von der Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutsche Bischofskonferenz; 15). Das Buch ist auch zu beziehen beim Bereich Weltkirche und Migration im Sekretariat der DBK, Kaiserstraße 161, 53113 Bonn, Tel : 0228/103-288, Fax 0228/103-335, p.kostka@dbk.de.

## **1. Zum methodischen Vorgehen**

### **1.1. Einbeziehung der Hilfswerke**

Um die Studie für die künftige IREZ-Projektarbeit der Hilfswerke fruchtbar zu machen, war es wichtig, bei den bisherigen Erfahrungen der Hilfswerke im interreligiösen Kontext anzuknüpfen und einen möglichst intensiven Kontakt zu ihnen herzustellen.

Da nur eine begrenzte Zeit von zwei Monaten für diese Phase zur Verfügung stand, wurde methodisch eine Kombination aus Interviews und einem Fragebogen gewählt. Auf der Basis der Ergebnisse aus zehn Interviews bei Misereor und Missio (bzw. dem angegliederten Missionswissenschaftlichen Institut MWI) wurde ein sehr detaillierter Fragebogen mit zehn Themenfeldern erarbeitet, der an die Leitungsebene der Hilfswerke versandt wurde. Auch wenn der Rücklauf sehr gering ausfiel, waren die Antworten qualitativ doch so gehaltvoll, dass sie zusammen mit den Interviews ein erstes Bild von den Erfahrungen vermitteln konnten, welche die unterschiedlichen Hilfswerke bisher zum Thema „interreligiöse Entwicklungszusammenarbeit“ gesammelt hatten.

Nachdem die Literaturstudie verfasst war, konnten die offenen Fragen aus der Bestandsaufnahme bei den Hilfswerken auf dem Hintergrund der dargestellten südostasiatischen Erfahrungen in einer neuen Perspektive überdacht und diskutiert werden – zunächst durch die Autorin in der Studie selbst. Am 23. April 2004 fand dann in Frankfurt am Main ein Studientag mit den Vertretern der Hilfswerke statt, welche der Auswertung der Studie im Hinblick auf die Arbeit der Werke und der Vorbereitung einer Fachtagung diente. Schließlich kamen die Hilfswerke erneut bei der Fachkonferenz „Interreligiöse Solidarität im Einsatz für die Armen“ am 27. und 28. März 2006 in Mainz zu Wort. Sie waren eingeladen, auf dem Hintergrund der Vorträge und der sich anschließenden Diskussionen, an denen sie selbst beteiligt waren, auf einem Schlusspodium unter der Überschrift „Wünsche aus der Praxis und an die Praxis“ nochmals ihre Anliegen bezüglich IREZ zu formulieren. Dieser Ausblick in die praktische Entwicklungsförderung zum Abschluss der Tagung sollte vor allem zeigen, wo und inwieweit es noch Klärungsbedarf gibt, besonders bezüglich Kriterien für die Unterstützung von interreligiösen Kooperationsprojekten.

### **1.2. Eingrenzung der Literaturstudie**

Der begrenzte Umfang der Studie machte eine erhebliche Eingrenzung sowohl bezüglich der zu behandelnden Regionen als auch der Religionen notwendig. Der ursprüngliche Projektantrag und die auf dieser Basis von der Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz erstellte Bewilligungsgrundlage wie auch die Ergebnisse der Bestands-

aufnahme bei den Hilfswerken ließen die Wahl aus mehreren Gründen auf Südostasien und den Islam fallen.

In Südostasien ist das Zusammenleben ganz unterschiedlicher Kulturen und Religionen schon seit Jahrhunderten erprobt. Die drei ausgewählten Länder sind benachbart und boten den Vorteil eines halbwegs vergleichbaren kulturellen Kontextes, jedoch bei sehr unterschiedlichen Ausgangsbedingungen für die interreligiöse Kooperation. Betrachtet man die Zahlenrelationen zwischen Christen und Muslimen<sup>2</sup>, so sind in der Tat in Indonesien, dem mit Abstand größten islamischen Land der Welt, die Muslime mit 88 % der Bevölkerung (nominell) in der großen Mehrheit und die Christen mit 8 % eine eher kleine Minderheit. In den Philippinen, dem einzigen christlichen Land Asiens, ist die Lage umgekehrt: Hier sind 83 % der Bevölkerung Katholiken und etwa 10 % Mitglieder anderer christlicher Kirchen. Die 4,6 % Muslime leben fast ausschließlich auf der südlichen Insel Mindanao und dem Sulu-Archipel. Malaysia hingegen ist ein Vielvölkerstaat mit drei großen ethnisch-religiösen Gruppen: Es gibt etwa 65 % Malaien, 26 % Chinesen 7,7 % Inder (in ihrer Mehrheit TAMILIEN). Ethnische und religiöse Zugehörigkeit stimmen grob überein. So sind die Muslime, da fast alle Malaien dem sunnitischen Glauben angehören, mit gut 60 % in der Mehrheit. Daneben zählt Malaysia gut 19 % Buddhisten (zumeist Chinesen), 9 % Christen (Chinesen, Inder und vor allem indigene Bevölkerungen) und mehr als 6 % Hindus. In allen Ländern gibt es daneben kleine Gruppen von Anhängern chinesischer und indigener Religionen.

Da der Begriff „Interreligiöse Entwicklungszusammenarbeit“ und in gewisser Weise auch die damit verbundene Fragestellung neu sind, war die Literaturrecherche mit erheblichen Problemen verbunden. Es musste über verwandte Schlagwörter und Fragestellungen gesucht werden – in Datenbanken, Bibliothekskatalogen, dem Internet und in rund 30 Zeitschriften unterschiedlicher Jahrgänge. Fündig wurde die Autorin eher in Artikeln als in Monographien. Es konnte überdies nur Literatur in europäischen Sprachen ausgewertet werden. Die Studie enthält zu jedem Land eine allgemeine Einführung sowie eine Darstellung und Analyse der verschiedenen Formen von interreligiösem Zusammenleben und -arbeiten, ergänzt durch ein kommentiertes Literaturverzeichnis. Dies soll den am Thema IREZ und speziell am südostasiatischen Kontext interessierten Lesern den Zugang zur Fachliteratur erleichtern. Die Vertrautheit des Projektleiters mit der Region ermöglichte es, die Ergebnisse zu überprüfen.

---

<sup>2</sup> Alle Zahlenangaben zur Bevölkerung stammen aus: Fischer Weltalmanach 2006.

## 2. Zu den Ergebnissen der Studie

### 2.1. Ergebnisse aus der Bestandsaufnahme bei den Hilfswerken

Die Interviews mit Referenten der Hilfswerke und die Antworten auf den Fragebogen geben Auskunft über die Praxis der IREZ in der Förderarbeit der deutschen katholischen Hilfswerke und vermitteln Einschätzungen über Chancen und Risiken interreligiöser Kooperation. Gewiss sind die Ausgangsbedingungen für IREZ in verschiedenen Regionen und gemäß ihrem jeweiligen Mandat in den einzelnen Werken sehr unterschiedlich. Alle Hilfswerke setzen sich zum Ziel, Frieden, Gerechtigkeit und menschenwürdige Lebensbedingungen zu fördern. Die missionarischen Hilfswerke sind allerdings primär auf christliche Zielgruppen und die Unterstützung der Ortskirchen ausgerichtet, Misereor und Caritas international dagegen auf Armutsbekämpfung, „ungeachtet von Rasse, Geschlecht, Religion und Nation“ (Misereor-Statut, Art. 1.1).

Als wichtigstes Ergebnis der Befragung kann die Diskrepanz zwischen einem gestiegenen Bewusstsein der Bedeutung von IREZ und einer – aus ganz unterschiedlichen Gründen – recht geringen Umsetzung festgehalten werden. Selbst bei Misereor nimmt IREZ gemessen am Fördervolumen bislang eine marginale Rolle ein. Große Übereinstimmung herrscht bezüglich der zukunftsweisenden Bedeutung von IREZ, vor allem aus der Erkenntnis, dass Frieden zwischen den Religionen und innerhalb einer pluralen, nicht selten multiethnischen und multi-religiösen Gesellschaft Voraussetzung für menschliche Entwicklung ist. Zudem ist man sich im Laufe der Zeit immer deutlicher der ambivalenten Rolle der Religionen bewusst geworden<sup>3</sup>: Auf der einen Seite steht ihr großes Potenzial für Frieden und Entwicklung dank einer oft ausgeprägten Basisnähe, eines von ihnen vermittelten Ethos und einer gelebten Werteorientierung sowie ihres Eintretens für Solidarität in der eigenen Gemeinschaft. Auf der anderen Seite werden Religionen unter unterschiedlichen Perspektiven als Konfliktfaktor erkannt.

Es wurden vier hauptsächliche Faktoren genannt, durch die Religionen Konflikte und Spannungen erzeugen oder verstärken können:

- Mission: Hier spielen teilweise sehr offensive bis aggressive Methoden der Missionierung im christlichen wie nicht-christlichen Bereich eine Rolle, aber auch der verbreitete Vorwurf des Proselytismus, der sich an dem intrinsischen missionarischen Charakter einer Religion festmacht, den die

---

<sup>3</sup> Hier ist anzumerken, dass die Beantwortung des Fragebogens kurz nach den Ereignissen vom 11. September 2001 lag. Allerdings dürfte die Aufmerksamkeit für das diesbezügliche Konfliktpotenzial angesichts der zahlreichen religiös motivierten Selbstmordattentate im Irak und in Palästina oder dem so genannten ‚Karikaturenstreit‘ heute kaum geringer sein.

betreffende fremde Religion als per se bedrohlich für die eigene Gruppe und Identität wahrnimmt.

- Religiöser Fundamentalismus.
- Politische Instrumentalisierung von Religion.
- Das Moment der Stiftung von Identität in Abgrenzung zu Andersgläubigen.

Die geringe Umsetzung von IREZ trotz dieser Einsicht und erhöhten Sensibilisierung erklärt sich aus ganz unterschiedlichen Gründen, die aus dem Fragebogen und den Interviews ersichtlich wurden:

- *Zielsetzung der Werke:* Es besteht nach Meinung einiger Befragter keine Kompatibilität zwischen dem Mandat der Unterstützung von bedürftigen Ortskirchen in pastoraler wie sozialer Hinsicht (entspricht dem Spenderwille) und einer verstärkten Förderung von IREZ. Auch sei es nicht vereinbar mit dem Spenderwillen, IREZ zur Priorität zu erklären.
- *Vorbehalte der Kirchen im Norden:* Allgemein ist ein Grund für die Zurückhaltung der Werke gegenüber IREZ nicht nur der erwähnte Spenderwille im engeren Sinn, sondern die bei vielen Gläubigen im Norden anzutreffenden Widerstände gegenüber einer engeren Kooperation mit Angehörigen anderer Religionen, möglicherweise sogar zu Lasten der Unterstützung der eigenen Glaubensbrüder rund um die Welt.
- *Regionale Festlegung der Werke:* Naturgemäß sind das in Lateinamerika tätige Werk Adveniat und das für Ost- und Südosteuropa bestimmte Werk Renovabis nur sehr marginal mit der Frage der interreligiösen Kooperation konfrontiert, da es sich um Regionen handelt, in denen nichtchristliche Religionen kaum vertreten sind.
- *Mangelnde Umsetzbarkeit von IREZ in der Praxis:* Der Wunsch, IREZ zu fördern scheitert entweder am Widerstand der Ortskirchen oder daran, dass keine geeigneten Partner oder Projekte gefunden werden.
- *Grenzen des ‚Antragsprinzips‘:* Da alle Hilfswerke Projekte nach dem so genannten Antragsprinzip fördern, d. h. keine Projekte selbst konzipieren und durchführen, sondern eine Förderung nur auf der Basis eingegangener Projektanträge genehmigen, haben sie nur bedingt Einfluss auf die Auswahl der Projekte und Partner. Die Hilfswerke stehen den Projektpartnern beratend zur Seite und können versuchen, sie für bestimmte Themen zu sensibilisieren. Das Vorschlagsrecht für die Projekte liegt jedoch beim Partner. So verfügen sie insbesondere kaum über Möglichkeiten, ganz neue Formen von Kooperationen und Partnerschaften anzustoßen, wenn diese ihnen nicht von Partnerseite angeboten werden.
- *Mangel an klaren Förderkriterien* für dieses relativ neue Tätigkeitsfeld.

Bisher bestehen bei den Hilfswerken noch keine klaren Förderkriterien für interreligiöse Projekte. Allerdings lassen sich aus der Bestandsaufnahme bei den Hilfswerken durchaus einige wertvolle Hinweise zur Entwicklung von IREZ zu einem stärkeren Schwerpunkt der kirchlichen Entwicklungsförderung entnehmen. IREZ könnte, so ein Standpunkt, statt eines gesonderten Förderbereichs

besser als eine neue Querschnittsaufgabe begriffen werden. Auch scheint IREZ als eine Gemeinschaftsaufgabe der Werke verstanden zu werden. Jedenfalls haben ausnahmslos alle Antworten auf den Fragebogen für mehr Kooperation zwischen den Hilfswerken in diesem Feld plädiert. Es zeichnete sich unter den Befragten allerdings deutlich ab, dass IREZ nicht um jeden Preis, sondern nur bei guten Partnern und Projekten gefördert werden sollte. Dafür wurden als Voraussetzungen genannt:

- *Eine sorgfältige Auswahl der Partner:* Dabei wurde darauf hingewiesen, dass es häufig besser sei, mit nominell säkularen als explizit religiösen Organisationen zusammenzuarbeiten, dass eine sehr gute Kenntnis und Analyse des Kontextes erforderlich sei, um Partner mit ‚fundamentalistischen‘ Tendenzen auszuschließen, und dass IREZ einen gründlichen Prozess der Vertrauensbildung erfordere, der sehr viel Zeit in Anspruch nehme.
- *Abgrenzung von Missionierung:* Ein wichtiges Kriterium für eine gelingende Kooperation mit Partnern der IREZ ist, mehreren Befragten zufolge, eine glaubwürdige Abgrenzung von Missionierung – und zwar auf beiden Seiten. Andernfalls könne das Misstrauen, eigentlich gehe es um den Übertritt in die andere Religion, nie ganz ausgeräumt werden. Damit bestehe aber keine ausreichende Grundlage für eine gedeihliche Zusammenarbeit.
- *Struktur der Partnerorganisation und des Projekts:* Hier muss man sich etwa fragen, wie partizipativ Organisation und Arbeitsprozesse der Partner gestaltet sind, welche Rollen Männer und Frauen einnehmen und ob die Integration aller betroffenen ethnischen und religiösen Gruppen gewährleistet ist.

## 2.2. Ergebnisse der Literaturstudie zu Indonesien

### *Eine positive Ausgangslage*

Dank traditioneller Formen des Zusammenlebens und aufgrund der Verfassung auf der Grundlage der Pancasila-Staatsphilosophie<sup>4</sup>, welche religiöse Pluralität ermöglicht und garantiert, sind in Indonesien im Allgemeinen besonders gute Rahmenbedingungen für die Integration von Nicht-Muslimen gegeben. Die Mehrheitsgesellschaft ist sehr tolerant und resistent gegen Fundamentalismen. Im Westen hat man ein oft verzerrtes Bild der Wirklichkeit durch die Medienberichte über interreligiöse Gewalt und teilweise gewaltbereite islamistische Gruppierungen. Die seit 1999 vermehrt auftretenden Gewaltausbrüche, deren Höhepunkt der Konflikt auf den Molukken mit mehr als 10.000 Toten war, haben komplexe Hintergründe in Zeiten eines tiefen politisch-sozialen Umbruchs.

---

<sup>4</sup> Die fünf Prinzipien, auf denen die Pancasila-Staatsphilosophie beruht, sind: der Glaube an *einen* Gott, Humanität, nationale Einheit, Demokratie (nach indonesischer Tradition stark auf Konsensfindung ausgerichtet) und soziale Gerechtigkeit.

Sie sind ernst zu nehmende Phänomene, jedoch keineswegs repräsentativ für die indonesische Situation insgesamt.

Weiter darf man nicht übersehen, dass ein signifikanter Teil der nominell zum Islam gehörigen Bevölkerung Javas (also des bevölkerungsreichsten Teils Indonesiens) den Islam nur begrenzt praktiziert. Ihr Hintergrund ist meistens die so genannte ‚Javanische Religion‘, eine Mischung aus alt-javanischen, buddhistischen, hinduistischen und islamischen Elementen.<sup>5</sup> Anders als in anderen mehrheitlich muslimischen Ländern (etwa in Malaysia) werden Muslime, die konvertieren, in der Regel nicht aus ihren Familien und ihrem sozialen Kontext verstoßen. So leben oft Angehörige unterschiedlicher Religionen nicht nur in einem Dorf, sondern sogar innerhalb einer Familie zusammen unter einem Dach und teilen miteinander den Rhythmus der jeweiligen religiösen Festzeiten. Traditionell definiert sich die soziale Zugehörigkeit über die Familie und die Nachbarschaft und nicht so sehr über die Religionszugehörigkeit.

Nach den großen Konversionswellen, bei denen sich in den 1960er und 1970er Jahren Hunderttausende Muslime christlichen Kirchen anschlossen, und mit Beginn der religiösen Erneuerungsbewegung im Islam in den späten 1970er Jahren gibt es eine Verschiebung. Vor allem in den durch Migration und die staatliche Umsiedlungspolitik in ihrem traditionellen Sozialgefüge und ethnisch-religiösen Gleichgewicht gestörten Regionen findet man sich stärker innerhalb der einzelnen Religionsgemeinschaften zusammen, so dass religiöse Identität inzwischen auch ein abgrenzendes Moment geworden ist.

Der Islam ist in Indonesien nicht Staatsreligion, allerdings gibt es in der Post-Suharto-Zeit wieder eine teilweise heftige innerislamische Diskussion um den Status des Islam. Die Verfassung garantiert die Religionsfreiheit für die offiziell anerkannten Religionen und es besteht ein rechtlicher Schutz für religiöse Minderheiten. Das Recht zur Mission bleibt allerdings zunehmend den Muslimen vorbehalten. Noch wird am Pancasila-System festgehalten, aber die bisherigen Garanten dieser ‚Einheit in Vielfalt‘, nämlich Staat und Militär, sind längst nicht mehr so stark wie noch unter Präsident Suharto. Der derzeitige tiefgreifende Prozess der Dezentralisierung wird es allerdings notwendig machen, das gesellschaftliche Gleichgewicht zwischen unterschiedlichen ethnischen und religiösen Gruppen in den einzelnen Provinzen dieses riesigen Archipels in mancher Hinsicht neu zu verhandeln, denn die Bandbreite innerhalb des Islam in Indonesien ist sehr groß. Für die Zukunft des interreligiösen Zusammenlebens und Zusammenarbeitens wird es von entscheidender Bedeutung sein, welche Kräfte aus diesem Spektrum sich in der innerislamischen Diskussion um die Gestaltung des öffentlichen Lebens durchsetzen werden.

---

<sup>5</sup> Im Anschluss an Clifford Geertz (1960) unterscheidet man oft zwischen der *santri* genannten Minderheit der ‚orthodoxen‘ Muslime und der großen Mehrheit der ‚synkretistischen‘ *abangan*, was allerdings umstritten ist.



## *IREZ im Anfangsstadium mit Schwerpunkt im informellen Bereich*

Es scheint in Indonesien bislang – zumindest soweit in europäischen Sprachen dokumentiert – eher wenig formelle IREZ im engeren Sinne<sup>6</sup> einer gezielten Einbeziehung Andersgläubiger in die Verantwortung und Durchführung von Entwicklungs- und Friedensprojekten zu geben. Die Autorin der Studie ist lediglich auf einzelne derartige Projekte und Initiativen gestoßen. Die meisten von ihnen dienen der Friedensförderung auf den Molukken. Zum einen gibt es dort auf der Graswurzelebene eine Reihe von interreligiösen Friedensinitiativen. Auf Ambon haben solche Friedensinitiativen wohl eine wichtige Rolle für die Befriedung gespielt. Zum anderen haben sich inzwischen mehrere interreligiöse Netzwerke zur Unterstützung des Friedens auf den Molukken gebildet, die zu meist von Jakarta aus gesteuert werden. Daneben gibt es auch auf Java Projekte, die von internationalen Organisationen unterstützt werden. Erwähnenswert ist hier das vom von CRS (Catholic Relief Services) in Zentraljava aufgebaute Peace-Building Programm mit christlich-muslimischen Dialog- und Entwicklungsprojekten.

Dialog und die Begegnung zwischen Muslimen und Christen, also IREZ im weiteren Sinne, findet seit Mitte der 1960er Jahre auf verschiedenen Ebenen statt. Muslime und Christen arbeiten in Gebieten, in denen beide Religionen vertreten sind, in NGO-Projekten und in der staatlichen Entwicklungshilfe zum Teil eng zusammen, aber ohne dass die interreligiöse Kooperation bewusst intendiert wäre. Zielgruppe der Arbeit auch von Religionsgemeinschaften im Sozial- und Bildungsbereich sind oft nicht nur die eigenen Religionsangehörigen. Hervorzuheben ist hier nicht zuletzt das Beispiel der Nahdlatul Ulama, der in Indonesien (und weltweit) größten islamischen Organisation mit schätzungsweise weit über 30 Millionen Mitgliedern. Sie unterhält zahlreiche Schulen, Krankenhäuser und andere soziale Einrichtungen und hilft in vielen Gemeinwesen beim Kampf gegen die Armut. Die Religionszugehörigkeit der Bedürftigen spielt dabei explizit keine Rolle. Ein anderer Bereich der Zusammenarbeit von Christen und Muslimen ist die bereits erwähnte nachbarschaftliche Solidarität über die Grenzen von Religionen hinweg. Dieses informelle interreligiöse Miteinander ist im alltäglichen Zusammenleben in Indonesien oft anzutreffen. Beispiele sind etwa Berichte über Christen, die beim Bau einer Dorf-Moschee mithelfen oder umgekehrt Muslime beim Bau einer Kirche.

## *Chancen und Grenzen*

Der größte Konfliktpunkt zwischen Muslimen und Christen in Indonesien ist offenbar die Frage der Mission. Die zahlreichen Übertritte der 1960er und 1970er

---

<sup>6</sup> Zur Arbeitsdefinition von IREZ im engeren und im weiteren Sinne, die im Begleitbrief zum Fragebogen an die Hilfswerke versandt wurde, vgl. die Einführung dieses Bandes.

Jahre haben unter den Muslimen Angst ausgelöst. Auch haben gewisse fundamentalistische evangelikale Gruppen teilweise mit einer aggressiven Missionierungspraxis indonesische Christen insgesamt in Misskredit gebracht. Die Migration ist ein weiterer Konfliktfaktor: In mehrheitlich christlichen Regionen, in die große Gruppen von Muslimen durch Migration und staatliche Umsiedlungsprogramme gelangt sind, besteht umgekehrt bei der christlichen Bevölkerung die Angst, verdrängt zu werden. In solchen Gebieten, wo die Religionsgemeinschaften teilweise sehr getrennt voneinander leben, kann es zu Misstrauen, ständigen latenten Konflikten oder auch zu Gewaltausbrüchen kommen. Hier können Peace-Building-Initiativen nach dem Vorbild von Ambon einen wichtigen Beitrag zum Abbau von Vorurteilen und für Frieden und Stabilität leisten. Der derzeitige Demokratisierungs- und Dezentralisierungsprozess schafft neue Herausforderungen, eröffnet aber auch neue Chancen für IREZ. Nach 30 Jahren Entpolitisierung und Kontrolle der Gesellschaft gibt es nun mehr Raum für zivilgesellschaftliche Organisationen. Zuvor waren im sozialen Feld neben lokalen Selbsthilfeorganisationen vor allem die dezentral strukturierten, großen traditionellen muslimischen Organisationen Nahdlatul Ulama und Muhammadiyah präsent. Derzeit erleben die NGOs einen großen Aufschwung. Gerade im Kontext der Dezentralisierung sind interreligiöse Kommunikation und Kooperation in höchstem Maße gefragt und herausgefordert, denn auf regionaler und lokaler Ebene müssen neue Mechanismen zur Konfliktlösung, zur Ressourcenverteilung und zum Minderheitenschutz erprobt und institutionalisiert werden.

### **2.3. Ergebnisse der Literaturstudie zu Malaysia**

#### *Bisher kaum positive Ansätze*

Das Literaturstudium und die Diskussion mit malaysischen Kirchenvertretern<sup>7</sup> ergaben, dass es in Malaysia bislang von wenigen Ausnahmen (einzelne interreligiöse NGO-Projekte) abgesehen keine IREZ zwischen Muslimen und Christen zu geben scheint. Malaysische Christen sind eine hauptsächlich in Ostmalaysia vertretene Minderheit, die bei den politischen Manövern zur Förderung der malaiischen Bevölkerungsmehrheit zwischen die Fronten geraten ist. Zur Erklärung dieser negativen Bilanz sind zwei Hintergründe von Bedeutung:

1. Zwischen Christen und Muslimen besteht eine Konkurrenzsituation, welche auf die christliche und seit den 1970er Jahren auch massive islamische Mission unter den indigenen Bevölkerungsgruppen in Ostmalaysia zurückzuführen ist. Diese Situation der Konkurrenz und Diskriminierung führte zu einer Abschottung der sich bedroht fühlenden Christen.

---

<sup>7</sup> Es handelt sich um die Patres Edmund Chia und Jerald, die auf einer von der Fachstelle Menschenrechte des Hilfswerks Missio organisierten interreligiösen Fachtagung in Berlin am 11.-14. März 2003 zu Vortrag und Diskussion eingeladen waren.

2. Der Hauptgrund für das Fehlen einer Zusammenarbeit zwischen Muslimen und Christen ist das auf Trennung der Ethnien und daher auch der Religionen beruhende politische und sozio-ökonomische System. Dieses Modell, das nicht primär auf Kooperation, sondern auf Ausgleich und – im autoritären System nicht immer freiwilligen – Konsens zwischen den verschiedenen Ethnien setzt, soll im Folgenden erläutert werden.

### *Systembedingte Trennung statt Kooperation*

Malaysia als pluralistischer Staat galt Vielen angesichts der multiethnischen Zusammensetzung der Bevölkerung und der schwierigen Ausgangsbedingungen bei der Unabhängigkeit trotz mancher Schattenseiten als ein Modell friedlicher Konfliktlösung. Die Verfassung ist ein Kompromiss: Wer die malaysische Staatsbürgerschaft annimmt, muss die kulturelle und politische Vorherrschaft der Malaien, der bumiputera (Söhne der Erde) akzeptieren. Der Islam als die Religion der Malaien, also der mit ca. 65 % bevölkerungsstärksten ethnischen Gruppe, ist die offizielle Religion des Staates.<sup>8</sup> Andere Religionen werden nicht gleichbehandelt, jedoch ist Nicht-Muslimen die Religionsfreiheit zugesprochen. Malaiisch ist die offizielle Sprache, jedoch dürfen Chinesen und Inder ihre Sprache in Schulen und Veröffentlichungen verwenden.

Zur Förderung der gegenüber den Chinesen ökonomisch sehr viel schwächeren Malaien wurde seit 1969 mit der ‚New Economic Policy‘ ein Quotensystem eingeführt, durch das ein gewisser Prozentsatz an staatlichen Funktionen, Geschäftslizenzen und staatlichen Aufträgen an malaiische Bewerber gehen musste.

Trotz der seit den 1970er Jahren dominanten Trias ‚Malaiisierung, Islamisierung und Modernisierung‘ war bis in die 1990er Jahre hinein der multiethnische Konsens auf der politischen Bühne (jedenfalls nach außen hin) niemals bedroht. Das Modell der größtmöglichen Integration in dem Regierungsbündnis ‚Barisan Nasional‘ aus bis zu 14 Parteien funktionierte jahrzehntelang, und das Land erfreute sich insgesamt politischer Stabilität und wirtschaftlichen Erfolgs (mit jährlichen Zuwachsraten von 6-7 % seit den 1980er Jahren). Die sich organisierende Opposition konnte entweder in das Regierungsbündnis eingebunden oder durch repressive Maßnahmen in Schach gehalten oder zerstört werden. Die Islamisten versuchte man ab den 1970er Jahren durch eine staatliche Islamisierungspolitik systematisch zu marginalisieren, was für die Nicht-Muslime nicht ohne Folgen blieb. Angesichts der Modernisierungsreformen mit ihren sozialen Spannungen sollte die Islamisierungspolitik auch eine Abgrenzung gegen die ‚Verwestlichung‘ signalisieren und den Malaien eine neue, das traditionell-nationalistische

---

<sup>8</sup> Dies bedeutet nicht, dass Malaysia ein islamischer Staat ist (mit der Einführung der Scharia als geltendem Recht), wie es orthodoxe muslimische Kreise und ihre politischen Vertreter (PAS Partei) einfordern.

Konzept der bumiputera ablösende Identität anbieten. Letztendlich verstärkte sie jedoch wohl eher die beiden größten Spannungsfelder, einerseits zwischen den Ethnien und andererseits zwischen den Laizisten und den Islamisten.

### *Die Krise als Chance*

Seit der Asienkrise 1997, bei der zur wirtschaftlichen und finanziellen auch noch eine politische Krise hinzukam, wird jedoch die staatliche Entwicklungspolitik und mit ihr die ‚Malaiisierung‘ in Frage gestellt. In dieser Krisenzeit entstand erstmals seit der Unabhängigkeit eine große politische und gesellschaftliche Reform- und Oppositionsbewegung, welche Menschen mit unterschiedlichem ethnischen und religiösen Hintergrund zusammengeführt und die politische Kultur des Landes verändert hat. Die Förderung der Bumiputera hat schon aus wirtschaftlichen Zwängen heraus seither deutlich abgenommen. Das Gleichgewicht zwischen den einzelnen Bevölkerungsgruppen und Ethnien muss daher neu gefunden und das Problem der Armut großer Bevölkerungsgruppen, die nicht am steigenden Wohlstand partizipieren, gelöst werden.

Vielleicht bietet diese Umbruchssituation eine Möglichkeit für IREZ-Initiativen als Alternative zu der ethnisch-religiösen Polarisierung und als Integrationschance für die christliche Minderheit. In der christlichen Bevölkerung beginnt, nach den Aussagen einiger Autoren, langsam ein Umdenken, jedoch ist der Weg noch weit, denn die Kirchen sind in Malaysia nicht mitten im ethnisch, kulturell und religiös pluralen Kontext gewachsen, sondern von außen ‚transplantiert‘, wie sich der malaysische Pater Chia ausdrückt. Christen und Muslime leben weitgehend in sowohl räumlicher als auch gesellschaftlicher Trennung voneinander. Es fehlt ihnen daher an gemeinsamen Erfahrungen im Alltagsleben und in den Festzeiten, wie sie für Indonesien und insbesondere Java beschrieben wurden.

Darüber hinaus waren die malaysischen Christen (in der Mehrzahl Chinesen und Tamilen) einer doppelten Diskriminierung ausgesetzt: Zunächst hatten sie als Nicht-Malaien keinen Zugang zur staatlichen Entwicklungsförderung, was allerdings immer weniger der Fall ist. Die Islamisierung und die sich aufheizende Konkurrenz in Sabah und Sarawak (Ostmalaysia) stellten auch die malaiischen Christen vor immer mehr Probleme.<sup>9</sup> Daraus resultierte ein allgemein großes Misstrauen gegenüber der muslimischen Bevölkerung. Um die Haltung der ge-

---

<sup>9</sup> Als Beispiele für die Diskriminierung der Christen können genannt werden: wachsende Schwierigkeiten beim Bau von Kirchen und Friedhöfen oder bei der Verlängerung der Aufenthaltsgenehmigung für ausländische Missionare. Der christliche Religionsunterricht wurde auch an konfessionellen Schulen unterbunden, während dessen die islamische Religionsstunde für alle Schüler zur Pflicht erklärt wurde. Viele Bewohner von Sabah und Sarawak, die sich gegen eine Konversion zum Islam wehrten, mussten den Verlust ihres Arbeitsplatzes in Kauf nehmen.

genseitigen Abschottung zu überwinden, müsste man also bei dem ansetzen, was die asiatischen Bischöfe der FABC (Federation of Asian Bishop Conferences) in Kuala Lumpur 1979 die ‚Erziehung zum Dialog‘ nannten.

## **2.4. Ergebnisse der Literaturstudie zu den Philippinen**

### *Politische Gewalt als widersprüchliches Umfeld*

Anders als in Indonesien und in Malaysia gibt es auf den Philippinen, genauer gesagt auf der südlichen Insel Mindanao und im Sulu-Archipel, wo der Anteil der Muslime an der Bevölkerung 15-20 % bzw. 95 % beträgt, bereits seit 30 Jahren viele Erfahrungen mit ganz unterschiedlichen interreligiösen Dialog- und Friedensinitiativen. Der Schwerpunkt liegt im Bereich der Friedensarbeit, denn die interreligiöse Kooperation steht im Kontext der Gewalt.

Vor allem seit der Verhängung des Kriegsrechts durch Präsident Marcos 1972 hat sich eine Vielzahl von unterschiedlichen Akteuren, hauptsächlich jedoch die katholische Kirche, auf verschiedenen Ebenen für Frieden und Dialog eingesetzt. Nach dem Sturz von Marcos durch die so genannte ‚Rosenkranz-Revolution‘ im Februar 1986 erlebte die Friedensarbeit in den 1990er Jahren ihren größten Boom. Dies war begünstigt durch die Friedensbemühungen auf politischer Ebene, die 1989 zur Unterzeichnung des Tripolis-Abkommens zur Autonomie mehrheitlich muslimischer Provinzen führte. Ein weiteres Ergebnis war die Unterzeichnung eines Friedensabkommens mit der Moro-Organisation MNLF im Jahr 1996, der durch einen 1992 unter Präsident Ramos offiziell ausgerufenen Friedensprozess möglich wurde. Der erneute Ausbruch militärischer Kämpfe unter Präsident Estrada im Jahr 2000 bedeutete einen herben Rückschlag, von dem sich die Friedensinitiativen nur langsam erholten.

Die Geschichte Mindanaos ist eine Geschichte fortschreitender Marginalisierung der islamischen und indigenen (weder christlichen noch muslimischen) Bevölkerungsgruppen, der Moros<sup>10</sup> und Lumads. Die südliche Inselgruppe war schon etwa drei Jahrhunderte vor der spanischen Kolonisierung mehrheitlich islamisch. Die Spanier konnten trotz großer Anstrengungen die Moros weder vertreiben noch zum Christentum bekehren. Die amerikanische Kolonialverwaltung zwang den Muslimen auf Mindanao-Sulu ab 1916 ein westliches System der Politik, Justiz und Schulbildung auf, unterstützte die Umsiedlung von Christen nach Mindanao und nahm eine schrittweise Umverteilung von Grund und Boden zu Ungunsten der Moros und Lumads vor. Diese Strategien der politisch-

---

<sup>10</sup> Die muslimischen Filipinos wurden von den Spaniern wie die Mauren im eigenen Land ‚Moros‘ genannt. Inzwischen haben sich die muslimischen Einwohner der südlichen Philippinen diesen in der spanischen Tradition teilweise abwertend klingenden Namen zu eigen gemacht.

ökonomischen Marginalisierung durch die Umsiedlung von Christen aus dem Norden, der die bisherige Bevölkerung zur Minderheit machte, wurde nach der Unabhängigkeit fortgesetzt, so dass sich der Entwicklungsstand der Moros und Lumads im Vergleich zu den christlichen Filipinos (vor allem im Norden) stetig verschlechterte. Spätestens unter Präsident Marcos (1966-1986) wurde Mindanao-Sulu zu einer hochmilitarisierten Zone mit einem schwelenden Dauerkonflikt zwischen Regierungstruppen und Moro-Rebellen, der seit 1970 etwa 120.000 Menschenleben kostete und Hunderttausende in die Flucht trieb.

### *IREZ als Friedensarbeit mit vielfältigen Akteuren und Initiativen*

Die Friedensinitiativen und IREZ-Projekte auf Mindanao-Sulu kann man in drei Gruppen einteilen, wobei die beiden ersten Gruppen der IREZ im weiteren Sinne und nur die dritte Gruppe der IREZ im engeren Sinne zuzuordnen sind:

1. Friedensinitiativen, welche sich auf unterschiedliche Weise dem Aufbau einer ‚Friedenskultur‘ widmen. Dies ist zweifellos die größte Gruppe.
2. Initiativen, welche versuchen, durch öffentlichkeitswirksame Aktionen wie Friedenskampagnen oder durch konkrete Vermittlungsinitiativen zwischen Rebellen und Regierung Einfluss auf die Politik zu nehmen oder wenigstens auf lokaler Ebene eine Demilitarisierung zu erreichen.
3. IREZ-Initiativen, bei welchen Christen und Muslime gemeinsam Entwicklungsprojekte aufbauen. Diese Initiativen sind sowohl auf der Grasswurzel-Ebene angesiedelt wie auch auf einer mittleren Ebene von religiösen Führern und Organisationen, Hochschulen, Friedensräten und NGOs.

Auf der Grasswurzel-Ebene handelt es sich einerseits um informelle Initiativen, ähnlich denen in Indonesien: das gemeinsame Feiern, Sich-Besuchen oder Austauschen von Geschenken in der Nachbarschaft, besonders während Ramadan oder Weihnachten. In diesem informellen Bereich sind hauptsächlich Frauen aktiv. Auch interreligiöse Ehen spielen hier eine Rolle. Andererseits gibt es – und hier stehen Männer im Vordergrund – eine relativ institutionalisierte Praxis der Konfliktmediation zwischen Einzelnen, Familien oder Clans. Dabei werden offenbar zum Teil indigene, traditionell von Sultanen oder lokalen Mächtigen (datus) ausgeführte Rituale verwendet und an die moderne Situation angepasst, wie das Zusammenkommen der streitenden Parteien zur Lösung der Familienfehden oder das Abhalten von Gebetssitzungen. Viele Gemeinden stellen für diese Konfliktmediation öffentliche Räume zur Verfügung. Daneben gibt es auch Projekte für christliche und muslimische Jugendliche oder Freundschaftszirkel von Frauen, die über die Grenzen der Religionen hinweg die gleichen Anliegen teilen, z. B. Ausbildung der Kinder oder Einkommen schaffende Projekte. In verschiedenen Gebieten – verstärkt während des Friedensprozesses unter Ramos – wurden sogar auf lokaler Ebene entmilitarisierte Friedenszonen („peace zones“) auf-

gebaut und aufrechterhalten, was ein hohes Maß an interreligiöser Kommunikation und Kooperation erfordert.

Zu den Dialog- und Friedensinitiativen auf einer ‚mittleren‘ Ebene zählen erstens verschiedene Formen von interreligiösen Dialogforen, von denen das ‚Bishop Ulama Forum‘ (BUF) sicherlich das prominenteste ist. BUF gab auch den Anstoß zu zahlreichen Dialogen zwischen katholischen Priestern und muslimischen Imamen auf Gemeindeebene und seit 1998 in ganz Mindanao. Zweitens gibt es eine Vielzahl von NGOs, die durch interreligiöse Projekte der unterschiedlichsten Art für den Frieden arbeiten. Diese Aktivitäten profitierten von dem sprunghaften Anstieg und der Entwicklung der philippinischen NGOs in den 1990er Jahren, nicht zuletzt dank ausländischer Unterstützung des Friedens- und Demokratisierungsprozesses. Drittens sind Friedenszentren an verschiedenen akademischen Institutionen zu nennen. Dort werden Curricula zur Integration von Friedenserziehung erstellt, Lehrer und andere Multiplikatoren ausgebildet oder konkrete Vermittlungsmissionen zwischen Rebellen und Regierung übernommen. Viertens werden von katholischer, evangelischer oder ökumenischer Seite verschiedene Kurse für Christen zur besseren Kenntnis des Islam angeboten. Hervorzuheben ist hier der seit 1987 jährlich stattfindende Sommerkurs der von dem italienischen Missionar Sebastiano d’Ambra gegründeten Silsilah-Dialog-Bewegung, aus dem bereits 1600 Alumni hervorgingen. Fünftens sind die regionalen oder lokalen ‚Peace and Order Councils‘ zu nennen, die vom Innenministerium und der lokalen Regierung unterstützt werden. Sie sind ein Bindeglied zwischen lokaler Regierung und Bevölkerung und dienen sowohl der Konfliktmediation als auch der Abschirmung von lokalen Friedenszonen.

Die katholische Kirche – und auch die zahlenmäßig viel kleineren protestantischen Kirchen – sind der zentrale Akteur dieser interreligiösen Dialog- und Friedensarbeit, die seit 30 Jahren teilweise unter Bedrohung und Einsatz des eigenen Lebens geleistet wird. Dazu zählen herausragende Persönlichkeiten wie Bischof Tutud, Fr. Eliseo oder P. Sebastiano d’Ambra, die auf den Philippinen sehr entwickelten Basisgemeinden, kirchliche Institutionen (Schulen, Universitäten usw.), die in den Bereichen Friedensarbeit, Bildung und Dialog aktiv sind, und schließlich interreligiöse Dialogforen und -gruppen wie etwa das BUF.

Es war jedoch – nicht zuletzt aufgrund der großen Diskrepanz zwischen den Diözesen im fast rein katholischen Norden der Philippinen und in Mindanao – ein langer Weg, bis die Kirche begann, sich auch offiziell zu interreligiösem Dialog und interreligiöser Kooperation zu bekennen. Auch besteht innerhalb der Kirchen immer noch Uneinigkeit bezüglich der Haltung gegenüber Muslimen: Die Mehrheit der Christen und des Klerus haben starke Vorbehalte und Vorurteile, die laut einer Studie von 1997 größer sind als bei den Muslimen. Könnte die katholische Kirche zu einer einheitlichen Position finden, so hätte ihr Eintreten für den Frieden noch viel größere Schlagkraft und Glaubwürdigkeit.

## *Hindernisse und Stärken*

Zu den Stärken der IREZ und Friedensbewegung auf Mindanao-Sulu zählen zum einen die vielfältigen Anstrengungen zur Bewusstseinsbildung, die in 30 Jahren zu einem langsamen, jedoch noch nicht flächendeckenden Umdenken in der Bevölkerung geführt haben, und zum anderen das anhaltende Engagement vieler Kirchenangehöriger in Mindanao und Sulu für einen Öffnungsprozess gegenüber den Muslimen, ungeachtet der Spaltung innerhalb der katholischen Kirche der Philippinen insgesamt. Allerdings gibt es neben dem Risiko erneuter Gewaltausbrüche noch eine Reihe gewichtiger Hindernisse für IREZ. Zu nennen sind die Armut und insbesondere der Bildungs- und Entwicklungsrückstand der Moros und Lumads, von denen nur selten interreligiöse Initiativen ausgehen, weiter die mangelnde Koordination und Kapazität der Zivilgesellschaft, der zudem ein solider Kontakt zur Basis fehlt, und schließlich die immer noch weit verbreiteten Vorurteile und Ängste, die Christen wie Muslime gegeneinander hegen.

### **3. Bilanz der Ergebnisse der Studie**

#### **3.1. Forschungsbedarf**

Die vorliegende Studie ist aus verschiedenen Gründen an Grenzen gestoßen, die deutlich machen, dass IREZ ein wissenschaftlich noch weithin unerforschtes Feld darstellt. Insofern konnte die Studie nicht mehr als ein erster Versuch sein, Formen und Möglichkeiten von IREZ klarer herauszuarbeiten, zu analysieren und etwas zu systematisieren. Die recht enge und konstruktive Zusammenarbeit mit den Hilfswerken war dafür eine unerlässliche Voraussetzung.

#### **3.2. Welche Ergebnisse hat die Studie erbracht?**

Die Situation in den drei ausgewählten Ländern ist bezüglich der Möglichkeiten von IREZ sehr unterschiedlich. Gleichwohl kann allgemein festgehalten werden, dass IREZ, vor allem im engeren Sinne, insgesamt noch im Anfangsstadium ist. Das größte Hindernis in allen drei Ländern sind Vorurteile, Misstrauen und die Angst vor Missionierung, welche teilweise durch die Tätigkeit von Sekten und fundamentalistischen evangelikalen Gruppen erheblich verschärft wird. Dieses Misstrauen wird durch Faktoren verstärkt wie den ungleichen Zugang zu ökonomischer und politischer Macht oder die Überschneidung von ethnischer und religiöser Identität.

Als weitere Hindernisse bei potenziellen Partnern der IREZ haben sich der Entwicklungs- und Bildungsrückstand auf einer oder beiden Seiten sowie eine schwache, instabile Zivilgesellschaft oder ein mangelnder Kontakt der NGOs



zur Basis erwiesen. Ferner zeigen die Erfahrungen in allen drei Ländern, dass Schritte zur konkreten Zusammenarbeit umso schwerer fallen, je mehr die alltäglichen Lebensbereiche getrennt sind. Nicht zu vergessen sind schließlich äußere Hindernisse wie Instabilität, Migration und Konflikte.

Interreligiöse Spannungen oder gar Gewaltakte haben aber eine durchaus ambivalente Bedeutung: Sie sind einerseits ein großes Hindernis, andererseits aber oft auch Auslöser und eine starke Motivation für gemeinsames Handeln, um wenigstens Frieden zu schaffen, wie nicht zuletzt das Beispiel Mindanaos zeigt. Die derzeitigen Umbruchssituationen in allen drei Ländern bergen die Gefahr der Instabilität in sich, bieten aber auch besondere Herausforderungen und Chancen für IREZ.

Nicht zuletzt sind Christen wie Muslime gefordert, die Mühe des internen Dialogs über eine Öffnung zu Andersgläubigen im gesellschaftlichen Umfeld nicht zu scheuen und sich konstruktiv mit fundamentalistischen Strömungen im eigenen Lager auseinanderzusetzen. Besonders in Indonesien und Malaysia hängt die Zukunft der IREZ wesentlich von der inneren (mehr als von der interreligiösen) Auseinandersetzung ab: von der Auseinandersetzung unter indonesischen Muslimen um die Interpretation und den Platz des Islam sowie den Schutz der Religionsfreiheit und des Pluralismus, in Malaysia von der Auseinandersetzung unter Malaien zu den beiden zentralen Fragen der Position des Islam in Staat und Gesellschaft sowie des Ausgleichs und der Kooperation zwischen den Ethnien.

### **3.3. Welche Schlussfolgerungen lassen sich für die IREZ ziehen?**

Wenn das gewachsene Bewusstsein für die Wichtigkeit von IREZ für Frieden und Entwicklung tatsächlich zu einer verstärkten Förderung von IREZ motiviert, dann wird es an Möglichkeiten für konkretes Engagement nicht fehlen. Allerdings braucht es einen langen Atem, denn Erfolge werden sich nicht schnell einstellen und es braucht sehr viel Zeit, geeignete Partner für eine kontinuierliche, längerfristige Zusammenarbeit zu finden und Vertrauen aufzubauen. Dies muss nicht zuletzt unter Einbeziehung der jeweiligen Ortskirche geschehen, die in einer Minderheitensituation erst einmal für ihre eigenen Gläubigen da ist. Auch muss man darauf achten, möglichst breite Bevölkerungsschichten zu beteiligen, etwa durch sorgfältige und transparente Kommunikation und durch Maßnahmen im Umfeld wie etwa Feste.

IREZ erfordert weiter, sich auf den jeweiligen Kontext sehr genau einzulassen. Wie die Länderstudien gezeigt haben, werden die Möglichkeiten und Grenzen von IREZ durch die sehr unterschiedlichen Rahmenbedingungen und Situationen maßgeblich bestimmt. Dies setzt eine besondere lokale Kenntnis voraus. Wer IREZ fördern will, muss nicht nur viel Zeit und Sorgfalt investieren, sondern braucht auch den Mut einerseits zur Klärung der eigenen Position und Mo-

tivation und andererseits zur Auseinandersetzung mit konfliktiven Situationen vor Ort. Er muss den Vorwurf der Missionierung und die Angst Andersgläubiger genauso ernst nehmen wie die innerreligiöse Auseinandersetzung der Christen vor Ort wie weltweit, die zwischen gemäßigten und fundamentalistischeren Gruppen um Öffnung oder Abschottung geführt wird.

Schließlich kann, nicht zuletzt angesichts der verwirrenden Anzahl christlicher Gruppierungen und Kirchen in vielen Entwicklungsländern, IREZ nur dann nachhaltige Wirkungen entfalten, wenn die Hilfswerke auf katholischer Seite und darüber hinaus in der ökumenischen Zusammenarbeit sich vernetzen und koordinieren. Dafür erscheint es sinnvoll, regionale Schwerpunkte zu bilden, um sich nicht zu verzetteln, sondern Synergien und Kettenreaktionen frei zu setzen. Als einen wichtigen Schritt in diese Richtung sollte man versuchen, die Akteure und Projekte vor Ort miteinander in Verbindung zu bringen und zu einem Netzwerk zu verknüpfen, um aus den gegenseitigen Erfahrungen zu lernen und möglichst viel Zustimmung und Partizipation der Bevölkerung zu gewinnen.

#### **4. Wichtige offene Fragen**

Die Studie hat eine Reihe von Fragen aufgeworfen, die vermutlich noch länger bestehen bleiben werden. Die Fachkonferenz kann aber vielleicht die eine oder andere Orientierung und Anstöße für das weitere Vorgehen in diesem schwierigen und zugleich so wichtigen Arbeitsfeld geben. Einige dieser Fragen sollen am Ende dieser Einführung in die Studie wenigstens genannt werden:

- Wie verhalten sich Mission und IREZ zueinander?
- Wie sind innerreligiöser und interreligiöser Dialog verbunden?
- Welchen Stellenwert hat IREZ im Kontext interreligiöser Gewalt?
- Welchen Stellenwert bzw. welche Priorität soll IREZ grundsätzlich wie im Rahmen der einzelnen Hilfswerke haben?
- Fördert man IREZ besser als Querschnittsaufgabe oder als Fachbereich?
- Wie lassen sich geeignete Partner gewinnen und begleiten?
- Wie lässt sich die Kooperation zwischen den Hilfswerken verbessern?
- Was lässt sich bildungsmäßig zur Unterstützung von IREZ tun?

Man mag in Vielem, was positiv beschrieben worden ist, eher rühmliche Ausnahmen sehen, die wenig an den harten Realitäten, mit denen man täglich in den Nachrichten konfrontiert wird, ändern können. Man kann darin aber auch Zeichen der Hoffnung erkennen, die auf das große, noch weithin unausgeschöpfte Potenzial verweisen, dass interreligiöse Entwicklungszusammenarbeit als eine Teil des ‚Dialogs des Handelns‘ in sich birgt.

## **Literatur**

Dietrich, K. (2005), Interreligiöse Entwicklungszusammenarbeit. Erfahrungen der Hilfswerke und Literaturstudie zu Indonesien, Malaysia, PhilippinenMünster.

Fischer Weltalmanach 2006. Frankfurt/M. (hrsg. 2005)

Geertz, C. (1960), The Religion of Java. Glencoe.

## **Teil II: Missionarische Sendung und interreligiöse Entwicklungszusammenarbeit**

### **Mission und interreligiöse Entwicklungszusammenarbeit aus katholischer Perspektive**

*Leo Schwarz*

Das Spannungsverhältnis „Mission und Entwicklung“ ist mir am deutlichsten in Bolivien aufgezeigt worden, als ich von den Guerillaleuten gefragt wurde, was ich denn in Lateinamerika mit meinem Einsatz als Seelsorger und Entwicklungshelfer bewirken wolle. Die Bekämpfung der Armut verlange einen ganz neuen Ansatz. Unser Einsatz sei doch ziemlich „heillos“ zwischen Himmel und Erde angesiedelt. Als Hauptgeschäftsführer von Misereor hat sich später die Frage für mich noch einmal zugespitzt. Wie geht man mit den vielen lebenswichtigen Projekten um, die aus dem nichtchristlichen Lager eingereicht werden? Kann man die „gutkatholischen“ zurückstellen und den andern Präferenz einräumen? Was heißt das für die andern, wenn sie unsere Adresse studieren: Bischöfliches Hilfswerk?

Die Aufgabenverteilung der katholischen Hilfswerke in Deutschland zeigt uns zunächst eine rein binnenkirchliche Problematik. Wir unterscheiden sehr deutlich zwischen Missionswerken und entwicklungswichtigen Hilfswerken. Die Zielsetzung der Missionswerke ist die Unterstützung pastoraler und seelsorglicher Projekte in den Kirchen des Südens. In Deutschland übernimmt diesen Auftrag Missio Aachen und Missio München, auch das Kindermissionswerk, die sogenannte „Sternsinger Aktion“. Ähnliches gilt von der Bischöflichen Aktion Adveniat, die in Lateinamerika die pastoralen Vorhaben unterstützt. Anders das Bischöfliche Hilfswerk Misereor und Caritas International, die weltweit der Förderung von sozialen und gesellschaftlichen Aufgaben in Entwicklungsländern nachgehen. Dabei ergeben sich für Caritas International in der Verantwortung für Katastrophen- und Strukturhilfe besondere Schwierigkeiten, denn Katastrophen richten sich nicht nach dem Glaubensbekenntnis. Ein integraler Ansatz für den entwicklungswichtigen und pastoralen Bereich ist nur bei Renovabis, der Solidaritätsaktion der Deutschen Katholiken mit den Menschen in Mittel- und Osteuropa gegeben.

Zu nennen ist auch die Arbeitsgemeinschaft für Entwicklungshilfe (AGEH), der Personaldienst der Katholischen Kirche. Die Männer und Frauen, die vor Ort im Einsatz sind, stehen im Dialog mit Menschen, bei denen weder Hautfarbe, Rasse noch Religion den Blick auf das Wesentliche beeinträchtigen. Es geht um Begegnung in Augenhöhe und damit verbunden um Respekt und Wertschätzung ohne Einschränkung.

Die Trennung der Aufgabenfelder bei den kirchlichen Hilfswerken in Deutschland hat verschiedene, auch historische Gründe, die hier nicht ausführlich darzustellen sind. Es liegt jedoch auf der Hand, dass uns diese Trennung zum einen die staatliche Unterstützung kirchlicher Entwicklungsarbeit sichert und uns zum anderen davon befreit, in pastoralen Anliegen unter staatlichen Vorgaben stehen zu müssen.

In der Projektpraxis hält diese Trennung jedoch manche Schwierigkeit bereit: Die Partner vor Ort verstehen oft den Grund dieser Trennung nicht, weil sie – zu Recht – ein ganzheitliches Menschenbild vertreten, wo eine Trennung zwischen rein pastoraler und rein sozialer Tätigkeit nicht greift. In den verschiedenen Hilfswerken versucht man durch konkrete Absprachen das vorgegebene Spannungsverhältnis partnergerecht zu entschärfen.

Ein Beispiel für diese Grenzüberschreitungen ist die Arbeit der Werke im Kampf gegen HIV/AIDS. Ist AIDS nun ein reines Gesundheitsthema und damit primär Aufgabe von Misereor? Die Auswirkungen von HIV/AIDS betreffen inzwischen ganze Gesellschaften und machen vor der Kirche nicht halt. Ist AIDS daher nicht auch eine Herausforderung für die Seelsorge? Müssen wir da nicht auch die pastoralen Anstrengungen der Ortskirche unterstützen? Und heißt pastorale Arbeit in Zeiten von AIDS nicht auch immer Aufklärungsarbeit, die zwangsläufig gesellschaftliche und medizinische Fragen beinhaltet. Darf dann ein Missionswerk solche Arbeit unterstützen? Man könnte die Reihe der Fragen beliebig fortführen und käme doch immer wieder auf die Grundsatzfrage zurück: Was ist Mission, was nur Entwicklungsarbeit?

Aus konservativen kirchlichen Lagern hört man oft den Vorwurf, dass unsere Missionswerke nur noch vorrangig Entwicklungshilfe leisten würden, aber nicht mehr das Evangelium verkündeten. Von nicht-kirchlichen Gruppen hört man hingegen den Vorwurf, dass die kirchlich getragene Entwicklungsarbeit nur der Missionierung diene. Ist es doch ein alter Vorwurf an die Christen, dass sie mit all ihrer Arbeit für die Armen und Benachteiligten nichts anderes als Mission betreiben und sich mehr für die Landkarte des Himmels interessieren als für die Brennpunkte der Not in unserer konkreten Welt. Diese Vorwürfe treten aber nicht nur in Europa auf. Mehr noch kennen wir sie aus Ländern muslimischer Prägung. Und damit erreichen wir den zweiten heiklen Punkt, den Vorwurf nämlich, dass alles Mission ist, was Christen für Menschen anderer Religion tun. Zur Verdeutlichung dieses Vorwurfes möchte ich zwei Beispiele heranziehen.

- Als am 26. Dezember 2004 die Tsunami-Welle große Küstenregionen Südostasiens verwüstete, wurden auch Regionen des muslimischen Indonesiens überschwemmt. Die weltweite Hilfsbereitschaft war überwältigend. Doch auch vor Ort lebende Christen wollten das Ihre für die Opfer tun. So stellten sich die Seminaristen der Franziskaner in Indonesien sofort zur Verfügung, um bei der Bergung von Verletzten zu helfen. Seitens der Ordensoberen wurde den jungen Männern jedoch empfohlen, diese Hilfe nicht in Or-

denstracht zu leisten, da die muslimische Bevölkerung ansonsten den Vorwurf der Missionierung erheben würde. Ist also Katastrophenhilfe schon Mission?

- Als vor wenigen Monaten der italienische katholische Priester Andrea Santoro in Trabzon am Schwarzen Meer erschossen wurde, vermuteten viele einen islamisch-extremistischen Hintergrund. Den türkischen Medien war jedoch das Gerücht zu entnehmen, dass der Priester schon lange unter dem Verdacht stand, junge Menschen durch seine Armenfürsorge zur Konversion zum Christentum bewegen zu wollen und der Mord nun die überdrehte Tat eines jungen Extremisten gewesen sei (Radio Vatikan, 14.03.2006).

Beide Beispiele führen holzschnittartig vor Augen, welche Gefahren auf Christen zukommen können, wenn ihnen der Einsatz für Not leidende Menschen oder schlicht ihr soziales Engagement als Missionierung ausgelegt wird. Die Frage aber nach dem Verhältnis von Mission und Entwicklungsarbeit stellt sich angesichts solcher Gewalt noch dringlicher als zuvor.

Was also ist interreligiöse Entwicklungszusammenarbeit und was hat Mission damit zu tun? Lässt sich beides voneinander trennen oder entspringt das eine dem anderen? Um die Antwort vorweg zu nehmen: Sie lassen sich aus katholischer Perspektive *nicht* eindeutig voneinander trennen, da sie beide dem umfassenden Sendungsauftrag Christi entspringen, der alle Christen angeht. Insofern lässt sich das Dilemma nicht lösen, aber vielleicht doch sinnvoll gestalten.

## **1. Katholisches Heilsverständnis und Entwicklungskooperation**

Nach dem Neuen Testament hat die Sendung Christi in Gott ihren Ursprung: „Gott hat die Welt so sehr geliebt, dass er seinen einzigen Sohn hingab, damit die Welt durch ihn gerettet wird“ (Joh 3,16-17). Der Sohn ist somit vom Vater gesandt, „das Evangelium vom Reich Gottes zu verkünden“ (Lk 4,43).

Das Heil Gottes richtet sich aus auf den ganzen bzw. alle Menschen. Es will alle Bereiche des menschlichen Lebens und der Kultur durchdringen. In diesem Sinne sprechen wir von integrealem Heil. Es umfasst die diesseitige Lebenswirklichkeit des Menschen wie auch das Leben nach dem Tod und die eschatologische Vollendung der Welt. Heil ist von Gott geschenktes und von ihm erlöstes Leben; es ist Leben in Fülle (Joh 10,10). Teilhard de Chardin umschreibt das so: "Nur eines ist wichtig und muss für uns dem Sinn, der Leidenschaft für das Leben Nahrung geben: die Erfahrung, dass Gott sich überall verwirklicht, in uns und um uns" (Haas 1984, 370).

In diesem umfassenden Sinn ist der Einsatz für das Leben heute ein besonderer Schwerpunkt. Das Evangelium, das wir verkünden, ist „Evangelium des Lebens“ (Johannes Paul II. 1995). Diese ‚Frohe Botschaft‘ richtet sich an alle Menschen, in besonderer Weise an die Armen, die Mühseligen und Beladenen, wel-

che die Privilegierten Gottes sind. Die Solidarität mit ihnen ist für die Kirche „der Prüfstein ihrer Treue zu Christus“ (Laborem Exercens 8), erkennt sie doch „in den Armen und Leidenden (...) das Bild dessen, der sie gegründet hat und selbst ein Armer und Leidender war“ (Lumen Gentium 8). Kirchliche Pastoral und Entwicklungszusammenarbeit grenzen daher keine gesellschaftlichen Gruppen aus, sie wenden sich aber vorrangig den Armen zu. Dies ist die Option für die Armen. Insofern ist das Kriterium katholischer Entwicklungskooperation die Frage, ob diese Zusammenarbeit wirklich den Armen dient.

Es sei nur am Rande bemerkt, dass interreligiöse Entwicklungszusammenarbeit in Ländern mit christlicher Minderheit oft eine rein praktische Frage ist. Wie kann man den Armen nämlich überhaupt helfen, wenn nicht in enger Kooperation mit Nicht-Christen?

Interreligiöse Kooperation ist dort oft nicht eine mögliche Option kirchlichen Handelns unter vielen, sondern sie ist meist der einzige Weg, um dem eigenen Auftrag folgen zu können.

Das heißt, dass die Kirche, wenn sie dem Auftrag Jesu folgen will, der gesandt war, „den Armen die frohe Botschaft zu bringen“ (Lk 4,18) und „zu suchen und zu retten, was verloren war“ (Lk 19,10), nicht umhin kommt, nach den bestmöglichen Partnern zu suchen, die ihr die Treue zum Evangelium ermöglichen. Dabei darf es natürlich nicht dazu kommen, dass wir die nicht-christlichen Partner zu reinen ‚Katalysatoren‘ unseres Auftrags machen. Sie selbst und ihre speziellen Vorstellungen und Werte müssen nachdrücklich geachtet werden, ansonsten wäre die interreligiöse Entwicklungskooperation kein wirklicher Ausdruck unseres Bildes vom Menschen und auch nicht Bestandteil des interreligiösen Dialogs.

Der Respekt vor der Würde des Partners und seinen religiösen Überzeugungen gilt jedoch auch und noch vielmehr für den Umgang mit den Armen selbst. Ein wesentlicher Aspekt im Dienst an den Armen ist der Respekt vor ihrer Würde. Sie dürfen nicht reine Empfänger von Almosen und damit Objekte unserer Zuwendung werden. Sie selbst sind die Akteure ihres Lebens und ihrer Entwicklung. Dieser Grundsatz muss auch für die Partner in der Entwicklungskooperation verbindlich sein. Wir handeln nicht nur für die Armen, sondern wesentlich mit ihnen.

Die Kooperation in akuter Not und in den entwicklungswichtigen Fragen wird auch notwendigerweise zum interreligiösen Dialog führen, der dann zur Lernerfahrung für alle wird. Oft aber ist das Miteinander bereits ein Teil dieses Dialogs, ohne dass er ausdrücklich thematisiert wird. Nicht selten nämlich wirken christliche Entwicklungs- und Hilfeinsätze inspirierend auf Angehörige anderer Religionen, die sich angesichts der Erfahrungen christlicher Solidarität auf ihre eigenen religiösen und sozialen Motivationen besinnen. Gelebte Solidarität ist daher von besonderer Bedeutung.

## 2. Interreligiöser Dialog und Entwicklungszusammenarbeit

Der interreligiöse Dialog kennt nach katholischer Auffassung verschiedene Formen der Realisation. Die deutschen Bischöfe haben diese Facetten des Dialogs in ihrem Wort ‚Allen Völkern Sein Heil. Die Mission der Weltkirche‘ im Jahr 2004 noch einmal knapp zusammengestellt. Die katholische Kirche kennt:

- den ‚Dialog des Lebens‘, in dem Menschen im nachbarschaftlichen Zusammenleben ihre Probleme, aber auch Freud und Leid teilen. Leider erlaubt uns unsere Zeit nicht in diesem Zusammenhang von den exzellenten Erfahrungen der Exposure- und Dialogprogramme der Deutschen Kommission *Justitia et Pax* zu berichten, bei dem der Dialog des Lebens im Vordergrund steht. Nie werde ich den Dialog des Lebens mit den muslimischen Frauen in Bangladesh vergessen.
- den ‚Dialog des Handelns‘, in dem Christen und Nichtchristen im Einsatz für andere Menschen und für eine umfassende Entwicklung zusammenarbeiten (Kooperation).
- den ‚Dialog der religiösen Erfahrung‘, in dem man den spirituellen Reichtum in Respekt vor den Frömmigkeitsformen der Anderen miteinander teilt.
- den ‚Dialog des theologischen Austausches‘ zwischen Fachleuten mit dem Ziel, die jeweils anderen Traditionen und Werte besser kennen und einschätzen zu lernen (vgl. Päpstlicher Rat für den Interreligiösen Dialog / Kongregation für die Evangelisierung der Völker, 1991, 42).

Die interreligiöse Entwicklungskooperation ist damit ganz deutlich einzuordnen in den zweiten Bereich, den ‚Dialog des Handelns‘.

Im gemeinsamen Tun und Einsatz für gemeinsame Ziele tragen Christen und Nicht-Christen dazu bei, dass ein friedliches Miteinander der Religionen gelebt wird. Die eigentliche Intention des Dialogs ist dabei aber – zumindest von christlicher Seite – nicht nur ein friedliches Zusammenleben zu erreichen (allzu oft muss dies vorausgesetzt werden, damit man überhaupt zusammenarbeiten kann). Aus katholischer Sicht liegt dem inter-religiösen Dialog und somit auch dem ‚Dialog des Handelns‘ ein tiefer theologischer Ansatz zugrunde. Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil werden die anderen Religionen nicht mehr als Heidentum, Götzendienst oder Irrglauben abgetan. Die Texte *Lumen gentium*, *Nostra aetate* und auch das Missionsdekret *Ad gentes* betonen den Wert der anderen Religionen „als Formen, in denen Menschen und Völker sozusagen ihre Arme zum Himmel ausstrecken und ihre Suche nach Gott ausdrücken“ (Allen Völkern Sein Heil, 48). Die deutschen Bischöfe anerkennen daher ausdrücklich in ihrem Wort zur Weltmission, „dass in anderen religiösen Traditionen ‚Saatkörner des Wortes‘ (*logoi spermatikoi*) verborgen sind, wie das Konzil mit einem Bild der Kirchenväter sagt“ (vgl. *Ad gentes* 11).

So fragmentarisch und gebrochen solche „Strahlen der Wahrheit“ in nichtchristlichen Religionen auch sein mögen, sie sind doch als Zeichen einer verborgenen



Gegenwart Gottes anzunehmen. Denn „die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist“ (Nostra aetate 2).

Diese Auffassung ergibt sich aus dem Selbstverständnis der Kirche, die nicht nur anerkennt, „dass außerhalb ihres Gefüges vielfältige Elemente der Heiligung und der Wahrheit zu finden sind“ (Lumen gentium 8), sondern diese Elemente auch als Gabe Gottes und als Vorbereitung für das Evangelium schätzt (vgl. Lumen gentium 16). In der interreligiösen Entwicklungskooperation, im „Dialog des Handelns“ also, begeben wir Christen uns auf die Suche nach Gott im Anderen. In der festen Überzeugung, dass Gott als Schöpfer und Erlöser der Welt bereits lange vor uns in jeder Kultur zugegen ist und sich finden lassen will.

Dabei ist alle Anerkennung von „Wahrheit und Gnade“ (Ad gentes 9) in nicht-christlichen Religionen mit einer kritischen Unterscheidung der Geister verbunden. Aufklärende und vernunftgeleitete Religionskritik, wie die jüdische und die christliche Tradition sie kennen, ist dann angebracht und nötig, wenn Ideologisierung und Verabsolutierung endlicher Gegebenheiten (z. B. Rasse oder Klasse, Geld oder Macht) zur Idolatrie werden, wenn Wirklichkeiten wie Natur, Kosmos oder Jahreszyklus pseudoreligiös aufgeladen werden oder Religion zur Rechtfertigung von politischer Macht oder gar von Gewaltanwendung herangezogen wird (vgl. Allen Völkern Sein Heil, 48f). Das friedliche und dialogische Miteinander der Religionen beinhaltet auch die Kritik an der Verletzung von Menschenrechten oder vorenthaltener Religionsfreiheit, die dann gegeben ist, wenn eine Religion die Freiheit, die sie für sich in Anspruch nimmt, anderen nicht zubilligt. Aus katholischer Sicht ist daher interreligiöse Entwicklungszusammenarbeit durchaus an Kriterien gebunden.

Die bereits genannte Option für die Armen ist ein solches sehr praktisches und christusförmiges Kriterium bei der alltäglichen Arbeit vor Ort. Denn letztes Kriterium allen kirchlichen Handelns ist Jesus Christus selbst, der „die Fülle der ganzen Offenbarung ist“ (Dei verbum 2). In Jesus Christus, dem Menschensohn und dem Gottessohn hat sich „ein für allemal“ (Hebr 9,12) gezeigt, wer Gott ist und was Menschsein wirklich bedeutet. Er ist durch sein Leben, seine Verkündigung des Reiches Gottes in Wort und Tat und schließlich durch seine Gott und Mensch versöhnende Lebenshingabe am Kreuz den Weg zu Gott gegangen. Er hat ihn von den Toten auferweckt, und deshalb kann er selbst „der Weg und die Wahrheit und das Leben“ (Joh 14,6) für alle Menschen sein. Als solcher bleibt er für uns über alle Grenzen von Raum und Zeit hinweg im Heiligen Geist zugänglich und kann auch im Dialog mit anderen Kulturen und Religionen unerkannt „berührt“ werden, etwa wenn ein Mensch seinen notleidenden Schwestern und Brüdern barmherzige Liebe erweist (vgl. Mt 25,36–40). Die Religionen sind heute oft gemeinsam mit aktueller Not und strukturellen Ungerechtigkeiten konfrontiert, die leider manchmal auch auf religiöse Einflüsse zurückgehen. Auch deshalb sind die Religionen zu gemeinsamen Bemühungen um Gerechtigkeit, Freiheit, Frieden und Versöhnung, zur Förderung der menschlichen Entwicklung und zum Schutz des Lebens herausgefordert.

Interreligiöse Entwicklungszusammenarbeit ist somit eine Form interreligiösen Dialogs als „Dialog des Handelns“. Diese Kooperation ist keinesfalls als Relativierung der eigenen Ansprüche zu verstehen. Sie geht nicht davon aus, dass alle Religionen gleich gut oder gleich wahr sind und wir somit mit jedem unterschiedslos zusammenarbeiten. Der ‚Dialog des Handelns‘ ist an klare – christologische – Kriterien gebunden. Er geht aber auch davon aus, dass Gottes Liebe, so wie sie sich in Jesus von Nazareth gezeigt hat, allen Menschen gilt, weil er sein Reich in allen Völkern und Kulturen errichten will. Gottverbundenheit und Menschenliebe zusammen werden in gelebter Praxis am Ende zu den entscheidenden Kriterien der Einschätzung und Unterscheidung der Religionen.

### **3. Mission und interreligiöser Dialog**

Es bleibt die Frage nach dem Verhältnis dieses Dialogs zur Mission, zur Sendung der Kirche. Dass zur Mission der interreligiöse Dialog gehört, bedarf keiner weiteren Erklärung. Erst-Evangelisierung geschah schon immer in Begegnung und Auseinandersetzung mit anderen Religionen. Aber ist umgekehrt jeder interreligiöse Dialog und damit auch der „Dialog des Handelns“ schon Mission?

Die deutschen Bischöfe haben in ihrem Wort „Zeit zur Aussaat“ im Jahr 2000 noch einmal die wesentlichen Aussagen der Enzyklika *Evangelium nuntiandi* von Papst Paul VI. in Erinnerung gerufen, um sie für die Re-Evangelisierung in Deutschland fruchtbar zu machen. Nach *Evangelium nuntiandi* beginnt jede Evangelisierung mit dem Zeugnis des Lebens. Die Christen sind dazu berufen, ein Leben zu führen, das Christi Liebe zu dieser Welt bezeugt. Dies geschieht nach *Evangelium nuntiandi*, „wenn ein einzelner Christ oder eine Gruppe von Christen inmitten der menschlichen Gemeinschaft, in der sie leben, ihre Verständnis- und Annahmefähigkeit, ihre Lebens- und Schicksalsgemeinschaft mit den anderen, ihre Solidarität in den Anstrengungen aller für alles, was edel und gut ist, zum Ausdruck bringen.“ (21). Das gemeinsame, gesellschaftliche Engagement mit allen Menschen guten Willens für das, „was edel und gut“ ist, kann durchaus als „Dialog des Handelns“ verstanden werden. Jedes Handeln mit Repräsentanten anderer Religionen für ein gemeinsames Anliegen ist damit Zeugnis des Lebens (vgl. *Zeit zur Aussaat*, 16) nennen.

Dieses „Zeugnis des Lebens“ inmitten der Welt wird von *Evangelium nuntiandi* als „Anfangsstufe der Evangelisierung“ (21) beschrieben. Das Leben des Christen gibt Zeugnis von Christus und ist somit der erste Ort jeder Missionierung. Daher schmerzt es auch so sehr, dass manches am eigenmächtigen Tun der Christenheit scheitert oder durch unser Versagen in ein falsches Licht gerät.

Umgekehrt sind es ja auch gerade die großen Zeugnisse einzelner Persönlichkeiten, die uns immer wieder faszinieren und bewegen. Ich denke dabei an meine verschiedenen Begegnungen mit Mutter Teresa von Kalkutta und an einen asiatischen Bischof, der sich drei Monate in ein buddhistisches Kloster zurückzog,

um nach den Regeln der anderen Religionsgemeinschaft zu leben und sie kennen zu lernen. Oder ich denke an Charles de Foucauld, der 1905 in Algerien in der Wüste Heimat suchte und 11 Jahre bis zu seinem gewaltsamen Tod mit den Tuareks lebte, um ihre Kultur kennen zu lernen und zu schützen.

Ist damit der Verdacht ausgeräumt, dass interreligiöse Entwicklungskooperation letztlich doch Mission ist? Die Antwort heißt: Ja und Nein, und erinnert an das anfänglich beschriebene Dilemma. Sie ist Mission insofern, als alles christliche Handeln in dieser Welt auf die Evangelisierung von Gesellschaft und Menschheit zielt, auf den Aufbau des Reiches Gottes in dieser Welt. Unser Tun ist unser Zeugnis und unser Zeugnis bekennt Christus. Das heißt nicht, dass wir jeden, mit dem wir zusammenarbeiten missionieren oder zur Konversion bringen wollen. Aber wir verschweigen nicht unseren Lebensentwurf und unser Zeugnis und sind bereit jederzeit den Grund der Hoffnung zu nennen, die uns beseelt, wie es der Apostel Petrus nennt (1 Petr 3,15).

Allerdings mahnt der Apostel im ersten Petrusbrief auch: „Aber antwortet bescheiden und ehrfürchtig“ (1 Petr 3,15).<sup>11</sup> Meines Erachtens sind in diesen Versen, die auch eine missionarische Erfahrung in einem nicht-christlichen, ja dem Christentum feindlichen gesonnen Umfeld wiedergeben, geradezu die Grundregeln für das Verhalten des Christen in der interreligiösen Kooperation beschrieben:

- Wir geben dann Auskunft über die Motive unseres Handelns, wenn wir danach gefragt werden. Die Haltung des Christen kommt vielleicht am ehesten durch den Titel eines Hirtenbriefes der französischen Bischöfe aus dem Jahre 2000 zum Ausdruck, das Wort ist überschrieben mit: „Proposer la foi“ – „Den Glauben anbieten“. Dies ist eine zurückhaltende, wenig offensive Haltung. Dennoch steht das Angebot.
- Werden wir aber gefragt, dann schämen wir uns des Evangeliums nicht, wie der Apostel Paulus schreibt (vgl. Röm 1,16), denn wir sind davon überzeugt, dass die Frohe Botschaft „eine Kraft Gottes ist, die jeden rettet“ (ebd.) und seine Heilzusage allen Menschen gilt. Diese Zusage dürfen wir niemandem vorenthalten.
- Die Form der Antwort aber sollte bescheiden sein, wie Petrus schreibt. Es steht uns weder als Christenheit insgesamt noch als einzelnen zu, die „Überlegenheit“ des Christentums zu behaupten.
- Dies entspräche weder dem Vorbild Jesu noch zeugte es von Gespür für die historischen Tatsachen. „Allen Völkern Sein Heil“ erinnert ausdrücklich an die „Licht- und Schattenseiten der Missionsgeschichte“ (28) und mahnt: „Ein Blick sowohl auf die nachhaltigen Leistungen als auch auf die historischen Lasten kann uns helfen, Orientierung (...) zu gewinnen.“ In „Zeit zur Aussaat“ ist daher von „Demütigem Selbstbewusstsein“ (13) die Rede an

---

<sup>11</sup> Eine andere Übersetzung sagt: "mit Sanftmut und Furcht".

dessen Anfang zunächst das Bekenntnis zur eigenen Schwäche steht. Das Schuldbekenntnis für die Kirche durch Johannes Paul II. im Jahr 2000 kann uns hier Vorbild und Mahnung sein. Seine siebenfache Bitte um Vergebung schloss gerade auch Intoleranz und Verfehlung gegenüber anderen Kulturen und Religionen ein.

- Petrus erwähnt außerdem, dass die Antwort „ehrfürchtig“ sein soll. Der Umgang mit anderen Religionen muss stets eine Begegnung sein, die das Fremde und Andere respektiert und den wahren Dialog sucht, in dem mir der andere als Partner und Subjekt auf gleicher Augenhöhe begegnet. Ehrfurcht heißt hier auch Respekt vor den religiösen Empfindungen und Traditionen des Anderen zu haben, denn „die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist“ (Nostra aetate 2).

Von den wahrscheinlich trotz aller Bemühungen auftretenden Schwierigkeiten und Konflikten in der interreligiösen Entwicklungskooperation muss hier nicht ausführlich gesprochen werden. Sie sind meines Erachtens nicht nur auf menschliche Schwächen und falsche Vor- und Unterstellungen zurückzuführen, sondern liegen auch ein wenig in der Sache selbst begründet. Das Christentum ist in seinem Auftreten und Anspruch immer auch Zumutung an diese Welt, weil es die Welt zur Veränderung, zur Umkehr aufruft. Das zeigt auch das Leben Jesu, dem schon als Kind im Tempel von Jerusalem prophezeit wurde: „Er wird ein Zeichen sein, dem widersprochen wird.“ (Lk 2,34).

Daher mögen die wenigen Worte des Apostel Petrus eine praktische und spirituelle Hilfe für den täglichen Umgang miteinander im interreligiösen Dialog sein.

#### **4. Deus Caritas est – der Grund allen christlichen Tuns**

Papst Benedikt XVI. hat in seiner ersten Enzyklika ‚Deus Caritas est‘ das ‚Liebestun‘ der Kirche in den Mittelpunkt seiner Betrachtungen gestellt. ‚Liebestun‘ ist sicher ein ungebräuchliches und missverständliches Wort, aber in unserem Zusammenhang durchaus hilfreich. Papst Benedikt betont, dass unser Liebedienst, unsere Caritas oder Diakonie, zunächst eine schlichte Reaktion auf die Nöte in unserer Welt ist – ganz im Sinne der sieben Werke der Barmherzigkeit (31). Dabei wird Professionalität der Helfer verlangt, damit sie „das rechte auf rechte Weise tun“ (31a).

In diesem Sinne ist auch die Arbeitsteilung der katholischen Hilfs- und Missionswerke in Deutschland zu verstehen. In der konkreten Verwirklichung des Auftrags, das der Welt von Gott in Jesus Christus geschenkte umfassende Heil zu vermitteln, kann es zu sinnvollen Arbeitsteilungen und unterschiedlichen Weisen professionellen christlichen Einsatzes kommen, wie dies in der katholischen Kirche in Deutschland in den verschiedenen weltkirchlichen Einrichtungen und Initiativen eindrucksvoll geschieht. So kann einmal die ausdrückliche Verkündigung des in Christus gewirkten Heils im Vordergrund stehen. Ein ande-

res Mal können mehr der Einsatz für Gerechtigkeit und Beteiligung an der Umgestaltung der Welt sowie die aktuelle Not von konkreten Menschen in Armut, Krankheit und mangelnder Bildung betont sein. Die kulturelle und soziale Situation der Länder in Afrika, Asien, Lateinamerika oder Mittel- und Osteuropas, die konkreter Unterstützung bedürfen, kann sehr unterschiedlich sein. Der Liebesdienst muss den unterschiedlichen Notwendigkeiten und Entwicklungen in der Welt Rechnung tragen, denn die Botschaft vom Heil kann nur in den konkreten Lebenskontexten und Unheilssituationen wirksam und glaubwürdig bezeugt werden. Entscheidend ist jedoch die umfassende Sicht des einen kirchlichen Auftrags, des einen Liebesdienstes an der Welt.

So sehr sich (welt-)kirchliche Initiativen in ihrer unmittelbaren Zielsetzung unterscheiden, so treffen sie sich doch in der gemeinsamen Teilhabe an dem einen Sendungsauftrag der Kirche, allen Völkern und allen Menschen durch Wort und Tat sein Heil zu bezeugen. Ihr Auftrag ist nicht rein menschlich-weltlicher Art. Er kommt von Jesus Christus her, ist auf ihn hin ausgerichtet und damit eine Sendung zu einer ganzheitlich verstandenen Evangelisierung.

Die verschiedenen Einrichtungen, Initiativen und Menschen, die dieser einen Sendung dienen, gewinnen das je eigene Profil ihrer Spiritualität und Fachlichkeit aus der Vielfalt der Charismen (vgl. 1 Kor 12) und den menschlichen Nöten und Bedürfnissen, auf die sie antworten sollen. So spricht auch Papst Benedikt nicht nur von Professionalität, sondern betont nachdrücklich, dass es neben der beruflichen Kompetenz auch der „Herzensbildung“ bedarf (31a).

Es geht also um die Sensibilität für das verborgene Wirken des Geistes, die geweckt wird durch regelmäßige Glaubens- und Frömmigkeitspraxis wie durch persönliche Einkehr, Umkehr und Erneuerung. Solche Glaubenseinstellung weckt den Sinn für Unrecht, Sünde und Schuld im persönlichen Leben wie für Unrecht und Strukturen der Sünde in gesellschaftlich-politischen Systemen, aber auch Verantwortungsbewusstsein für solidarisches Handeln im Einsatz zugunsten von Gerechtigkeit, Freiheit, Frieden und Versöhnung.

Sehr deutlich betont Papst Benedikt in seiner Enzyklika, dass solcher Dienst an der Welt und für die Menschen gerade kein Lockmittel zur Glaubensannahme, keine Mission durch die Hintertür ist: „Das Programm des Christen – das Programm des barmherzigen Samariters, das Programm Jesu – ist das ‚sehende Herz‘. So schreibt er: „Dieses Herz sieht, wo Liebe Not tut und handelt danach.“ (31b) Und weiter heißt es: „Außerdem darf praktizierte Nächstenliebe nicht Mittel für das sein, was man heute als Proselytismus bezeichnet. Die Liebe ist umsonst; sie wird nicht getan, um damit andere Ziele zu erreichen. Das bedeutet aber nicht, dass das karitative Wirken sozusagen Gott und Christus beiseite lassen müsste. Es ist ja immer der ganze Mensch im Spiel. Oft ist gerade die Abwesenheit Gottes der tiefste Grund des Leidens. Wer im Namen der Kirche karitativ wirkt, wird niemals dem anderen den Glauben der Kirche aufzudrängen versuchen.“

Er weiß, dass die Liebe in ihrer Reinheit und Absichtslosigkeit das beste Zeugnis für den Gott ist, dem wir glauben und der uns zur Liebe treibt. Der Christ weiß, wann es Zeit ist, von Gott zu reden, und wann es recht ist, von ihm zu schweigen und nur einfach die Liebe reden zu lassen. Er weiß, dass *Gott Liebe ist* (vgl. 1 Joh 4,8) und gerade dann gegenwärtig wird, wenn nichts als Liebe getan wird. Er weiß (...), dass die Verächtlichmachung der Liebe eine Verächtlichmachung Gottes und des Menschen ist – der Versuch, ohne Gott auszukommen. Daher besteht die beste Verteidigung Gottes und des Menschen eben in der Liebe. Aufgabe der karitativen Organisationen der Kirche ist es, dieses Bewusstsein in ihren Vertretern zu kräftigen, so dass sie durch ihr Tun wie durch ihr Reden, ihr Schweigen, ihr Beispiel glaubwürdige Zeugen Christi werden“ (31c). In diesem Sinne ist auch interreligiöse Entwicklungszusammenarbeit als Dienst an den Armen Ausdruck der Liebe Gottes zu den Menschen, die zu bezeugen Aufgabe der Kirche ist. Damit ist sie Zeugnis ohne immer schon Mission zu sein.

## Literatur

Die Deutschen Bischöfe (2000), „Zeit zur Aussaat“ – Missionarisch Kirche sein (hg. v. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz). Bonn.

Die Deutschen Bischöfe (2004), Allen Völkern Sein Heil. Die Mission der Weltkirche (v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz). Bonn.

Haas, Adolf (1984), Teilhard de Chardin-Lexikon. Grundbegriffe, Erläuterungen, Texte, Freiburg 1984.

Hirtenbriefes der französischen Bischöfe (2000), Den Glauben anbieten in der heutigen Gesellschaft. Bonn.

Papst Benedikt XVI. (2006), *Deus caritas est*: Enzyklika an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die gottgeweihten Personen und an alle Christgläubigen über die christliche Liebe (hg. v. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz). Bonn.

Papst Johannes Paul II. (1981), *Laborem exercens*: Enzyklika über die menschliche Arbeit zum neunzigsten Jahrestag von *Rerum novarum* (hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz). Bonn.

Papst Johannes Paul II. (1995), *Evangelium vitae*: Enzyklika an die Bischöfe, Priester und Diakone, die Ordensleute und Laien sowie an alle Menschen guten Willens der katholischen Kirche über den Wert und die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens (hg. v. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz). Bonn.

Papst Leo XIII. (1891), *Rerum novarum*: Rundschreiben. München.

Päpstlicher Rat für interreligiösen Dialog / Kongregation für die Evangelisierung der Völker (1991), Dialog und Verkündigung. Überlegungen und Orientierungen zum Interreligiösen Dialog und zur Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi (hg. v. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz). Bonn.

Zweites Vatikanisches Konzil (1964), Lumen gentium. Dogmatische Konstitution über die Kirche, in: Rahner, K./Vorgrimler, H. (Hg.), Kleines Konzilskompodium. Freiburg 1966, 123-197

Zweites Vatikanisches Konzil (1965), Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche, in: Rahner, K./Vorgrimler, H. (Hg.), Kleines Konzilskompodium. Freiburg 1966, 607-653.

Zweites Vatikanisches Konzil (1965), Nostra aetate: Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen, in: Rahner, K./Vorgrimler, H. (Hg.), Kleines Konzilskompodium. Freiburg 1966, 355-359.

## **Mission und Interreligiöse Entwicklungszusammenarbeit. Nicht ohne meine Nachbarin!**

*Maren von der Heyde*

Das Evangelische Missionswerk in Deutschland freut sich, dass es an vielen Punkten gelingt, sehr lebendige Verbindungen mit der Katholischen Kirche zu pflegen. Im gegenseitigen Anteilnehmen und -geben, im Hören und im gemeinsamen Tun kommen wir dem Auftrag Jesu, mit ihm eins zu werden, näher. Allein in den letzten Monaten hat es viele Berührungspunkte gegeben, die deutlich machen, dass wir auf Gegenseitigkeit bauen und Gemeinsames voranbringen können. Es ist noch keine Woche her, dass wir in Hamburg mit drei leitenden Personen von Missio Aachen zusammen saßen. Das war nicht das erste Mal. Unsere Arbeitszusammenhänge sind vielfach aufeinander bezogen. Einige Beispiele seien genannt: Die Zusammenarbeit bei der Weltmissionskonferenz des letzten Jahres, die Beteiligung an den Katholikentagen oder den Evangelischen Kirchentagen, die gemeinsame Verantwortung für die Europäische Ökumenische China-Konferenz, der Rechtsstaatsdialog mit China die neue Ökumenische Lateinamerika-Kommission, die Planung einer gemeinsamen Konsultation mit dem Middle East Council of Churches geht. Wir erleben, dass es gut und hilfreich ist, einander in die Werkstatt zu schauen und schauen zu lassen.

Interreligiöse Entwicklungszusammenarbeit ist in der Tat für die ganze Kirche, für Weltkirche *und* Ökumene ebenso wie für unsere eigenen Zusammenhänge von höchster Bedeutung. Die Rolle der Religionen in der Entwicklungsarbeit ist in den vergangenen Jahren in der Tat wiederholt Gegenstand von Beratungen und zunehmend Teil der Projektentwicklung geworden. Zugleich ist dabei aber auch klar geworden: Die interreligiöse Entwicklungsarbeit ist nicht nur in Asien, sondern gerade auch im aufgeklärten Norden nötig.

So kommt es auch zu dem Titel des vorliegenden Beitrages, den ich auch schon an anderen Stellen verwandt habe. Er ist einem Buch entnommen (vgl. Ariarajah 1999), das sich wiederum an den Titel des Populärbestsellers „Nicht ohne meine Tochter“ anlehnt. Dort ging es um tiefgreifende interkulturelle Konflikte, die kaum zu lösen sind und waren. Der srilanghesischer Autor des Buches „Not without my neighbour“ macht hingegen deutlich, dass Nachbarn mit unterschiedlicher religiöser Herkunft und Prägung in tiefem Respekt einander gegenüber gute Nachbarschaft pflegen können.

Kopftuchdebatte, Einbürgerungstests, Moscheen inmitten der Städte, wenige Stichworte genügen, um uns deutlich zu machen, dass auch wir die Aufgabe erst noch begreifen müssen. Es wird auch uns deutlich, dass sich die vormals monolithischen Identitäten in religiöser und ethnischer Hinsicht auflösen und an ihre



Stelle vielfältige Muster treten, die vorgeblich oder tatsächlich in Spannungen zueinander stehen und in die Lebensmuster integriert werden müssen. Sowohl der innere wie auch der äußere Dialog müssen noch geübt werden.

Die gewaltsamen Ausschreitungen im Zusammenhang mit der Veröffentlichung der Karikaturen zeigen, wie tief das Gefühl der Demütigung sitzt und wie wenig die eine von der anderen Seite je begriffen hat. Es geht nicht nur um Respekt und Toleranz der einen gegenüber der anderen Seite, sondern zunächst und ganz elementar um Gleichheit. Ganz offensichtlich stößt der zumindest oberflächlich noch ungebrochene Anspruch auf die Deutungshoheit aller Krisen durch den so genannten Norden an seine Grenzen. Selten hat es aber zugleich auch so viele Bemühungen von hohen islamischen Geistlichen gegeben, die zur Mäßigung aufriefen und Gewalt dezidiert nicht als das geeignete Mittel des Protestes beurteilten. Es gibt auf vielen Seiten ein tiefes Bewusstsein dafür, dass die Zusammenarbeit gerade auch in ihrer religiösen Dimension der Entwicklung bedarf. Lassen Sie mich noch ein paar weitere aktuelle Bezüge aufzeigen:

- Paris im Februar 2006: Ein junger Mann wird halbtot aufgefunden. Er stirbt an den Folterungen, die eine kriminelle Bande von jungen Menschen ihm zugefügt hat. Die Folterer hatten versucht, von seinen Eltern Geld zu erpressen. Die französische Gesellschaft ist geschockt, weil die jüdische Herkunft des jungen Mannes offenbar Grund für die Bande war zu glauben, über ihn wäre es leicht an Geld heranzukommen. Tief sitzende Vorurteile lenken die Gewalttätigen zu ihren Opfern.
- Frankreich im Herbst 2005: Muslimische Jugendliche aus den Einwanderungsländern protestieren. Sie werden gewalttätig und die Mehrheitsgesellschaft in Frankreich schaut hilflos zu, wie nächtelang Straßenschlachten geschlagen werden. Father Shoufani, ein arabischer Israeli, Leiter einer Schule in Nazareth und durch eine von ihm zusammen mit einer jüdischen Israelin durchgeführte Reise nach Auschwitz bekannt geworden, sieht darin die Folge einer völlig verfehlten Politik. Die französische Gesellschaft habe keine Sensoren für das Gewaltpotential entwickelt, das sich aus Zurückweisung, Ausgrenzung und daraus folgender Frustration heraus entwickelt. Er meint, dass die Sensoren in Deutschland besser entwickelt seien. Bei uns würde es nicht so weit kommen, weil es ein tiefes Gefühl dafür gebe, dass die Gesellschaft aufeinander angewiesen ist.
- 31. Januar 2006, Los Angeles: Mohammad Khan und sein Vater Fazal Khan, beide tragen lange traditionelle Mänteln und weiße Kappen, warten schon eine Stunde lang auf den Start ihres Fluges nach Oakland, als sie aufgefordert werden, auszusteigen und mit einer Vertreterin der Fluggesellschaft in das Terminal zu kommen. Man habe etwas mit ihnen zu besprechen. Sie folgen. Dort angekommen, wird ihnen eröffnet, dass sie nicht auf dem Flug würden bleiben können, weil sich ein Flugbegleiter in ihrer Gegenwart nicht wohl fühle. Es wurden zwei Sitze für sie auf einem Flug gefunden, der zwei Stunden später flog. Das Gepäck der beiden aber flog mit

der ersten Maschine. Damit ist klar gestellt, dass zu keiner Zeit ein Sicherheitsproblem bestand. Als die beiden Männer sich beschwerten, sie hätten nichts Falsches gemacht, wurde ihre Beschwerde auch nicht zurückgewiesen. Es wurde lediglich darauf hingewiesen, dass sich der Flugbegleiter in ihrer Gegenwart nicht wohl gefühlt hätte. Das Komitee der Rechtsanwälte für zivile Rechte in den USA hat die Fluggesellschaft aufgefordert, den Vorfall zu untersuchen.

Die zuletzt genannte Szene ist ähnlich schon in den Monaten nach dem 11. September 2001 vorgefallen. Damals wurden solche Ereignisse, so unverstänlich sie für die zu Unrecht Beschuldigten und so hart sie waren, der allgemeinen Hysterie zugeschrieben. Heute, gut fünfeinhalb Jahre später, nach unendlich vielen erneuten Begegnungen mit erkennbar religiösen Menschen, macht eine solche Szene ratlos.

Noch habe ich nicht von einem ähnlichen Vorfall in Deutschland gehört. Vielleicht mag uns die Erinnerung an die Ausgrenzung von Juden im Dritten Reich davor schützen. Vielleicht schwingt zu unserem Schutz vor uns selber doch noch Scham vor dem allgemeinen, öffentlichen Versagen mit. Die erschütternden Geschichten von Angriffen auf dunkelhäutige Kinder und Jugendliche, von Beschimpfungen, tätlichen Angriffen und bitteren Unterstellungen, von wachsendem Antisemitismus, Morddrohungen und Demütigungen zeigen allerdings leider in eine andere Richtung. Die Kirchen nehmen dazu Stellung. Sie mischen sich ein. Wie aber steht dies alles im Zusammenhang mit dem sich erneuernden Bewusstsein für die missionarische Dimension des Christseins? Kann/darf die interreligiöse Entwicklungsarbeit, deren Dringlichkeit uns unmittelbar einleuchtet, mit Mission ins Gespräch kommen oder wird sie dadurch diskreditiert? Die Antworten, die ich von den für die Entwicklungsarbeit zuständigen Werken auf evangelischer Seite gehört habe, sind eindeutig. Sobald Mission ins Spiel kommt, ist die Arbeit gefährdet. Kann ein kirchliches Werk aber darauf verzichten, missionarisch zu sein?

Wie auf katholischer Seite, so gibt es auch auf evangelischer Seite eine gute Tradition von Arbeitsteilung. Die in den Missionswerken seit den Anfängen geübte Hinwendung zum Menschen in der Not ist an vielen Orten zur Entwicklungshilfe geworden. Sie wird auf der einen Seite durch die vielfältige Partnerschaftsarbeit der Gemeinden, mit denen die Missionswerke in Verbindung stehen, bis zur Basis getragen. Die großen Entwicklungswerke sind auf der anderen Seite in die großen Diskurse der Entwicklungsarbeit involviert. Wir versuchen mit den Missionswerken gemeinsam daran teilzuhaben und wiederum unsere Arbeit zu profilieren. Dennoch erleben die Partner aus der einen Welt auch bei uns, dass sie sehr verschiedene Adressen anreisen müssen, um die gesamte Szene, mit der sie zu tun haben, zu besuchen.

## 1. Mission ist Verschwendung!

„Allen Formen kirchlichen Handelns wohnt eine über sich selbst hinausweisende Kraft inne“, schreibt Harald Schroeter-Wittke in einem jüngst erschienenen Aufsatz mit dem provozierenden Titel ‚Mission ist Verschwendung‘. Weiter schreibt er: „Das Christentum ist entweder missionarisch oder es ist gar nicht“ (Schroeter-Wittke 2006, 110). Sein missionstheologischer Grundsatz lautet darum nach Mt 12,34 „Wes das Herz voll ist, des geht der Mund über“, oder: „Wir können es ja nicht lassen, von dem zu reden, was wir gesehen und gehört haben“ (Apg 4,20). Diese beiden Sätze sind im Gegensatz zu all den Mühen um eine bessere Auskunftsfähigkeit und eine Imagekampagne der Kirche über die Mission geradezu erfrischend einfach und deutlich.

Menschen haben sich das Herz füllen lassen und Gottes Botschaft weiter getragen. Sie ist – ganz im Sinne des Wochenspruchs dieser Woche – der mit Johannes 12 vom Weizenkorn spricht, das in die Erde fällt – auf fruchtbaren Boden gefallen. Die Saat ist aufgegangen und sie hat sich verändert. Sie hat die Menschen verändert, zunächst die Boten und Evangelisten selber und dann auch die Hörer der Botschaft.

Dies geschah und geschieht genauer besehen seltener durch strategisch geplante Events, Plakataktionen und deutlich bemühte Erklärungen, sondern viel häufiger unbemerkt, im Verborgenen, im Vorbeigehen – en passant – wie der griechische Text des Neuen Testaments an vielen Orten durch die Verwendung der Partizipform deutlich macht: Dass und inwiefern ein Mensch sich als Christ erweist, zeigt sich in der Verlaufsform. Ohne jetzt sprachwissenschaftliche Forschungen anstellen zu können, entspricht diese Form meinem Empfinden nach der biblischen Sprache, dem Hebräischen in der Weise, dass ihr immer eine Offenheit für die Zukunft, für Veränderung innewohnt. Ob Segen auf einem Weg liegt, wird sich zeigen. Ob eine Entscheidung gut war, werden möglicherweise erst die Kinder und Enkel entscheiden können.

Das alles lässt sich natürlich schwerlich in berechenbare Größen aufrechnen. Die Rechner und Wirtschaftsfachleute raufen sich die Haare. Auf solchem Boden lassen sich keine eindeutigen Strategien entwickeln, die zu mehr Gewicht und Ansehen führen. Mission ist so gesehen nicht einfach kampagnenfähig. Ihre Perspektive ist zu langatmig, ihr Vorgehen zu beiläufig.

Schroeter-Wittke geht noch einen Schritt weiter und zieht eine Verbindung zwischen dem verschwenderischen und dem verschwindenden Gott. „Gott verschwendet sich selbst – als Schöpfer, dessen Schöpfung nur so strotzt von überflüssiger Verschwendungslust – in seinem Sohn Jesus Christus bis zum Tod am

Kreuz: – als Heiliger Geist in der Vielfalt der Charismen. Gott selber verschwendet sich und bringt sich bis zur Unkenntlichkeit am Kreuz zum Verschwinden. Gott ist vergeblich – umsonst ist die Gnade. (...) Gott verschwendet sich dreifaltig“ (Schroeter-Wittke 2006, 112).

Wir sind solcher Verschwendung von Liebe kaum gewachsen. Wir können der Vielfalt Gottes kaum beikommen, sie fassen oder auch nur nachzeichnen. Das ist nur dann schlimm, wenn wir unsere Einfalt für die einzig mögliche halten und uns dem auf Zukunft angelegten Handeln Gottes in unserer schlichten Form gegenüber zu behaupten versuchen (Schroeter-Wittke 2006, 112).

Ansätze, wie sie Schroeter-Wittke formuliert hat, sind unter den vielen klugen Ansätzen, die spätestens seit 1999 im Bereich der evangelischen Kirche zu Mission geschrieben wurden, als sich die EKD-Synode mit dem Thema beschäftigte, herausragend. Er steht im erfrischenden Gegensatz zu den wortreichen Bestimmungen, ob und was Mission ist. Er macht auf den Schatz im Acker aufmerksam, auf Gottes Fülle und Gnade, aus der wir schöpfen, die uns befähigt und begeistern kann und ohne die Kirche nicht Kirche ist.

Die Grundlinien der Ökumene- und Auslandsarbeit der EKD, die zur Zeit diskutiert werden, bemängeln, dass die Missionswerke ihre Namen gar nicht mehr verdienen, weil sie viel mehr in der Partnerschafts- und Entwicklungsarbeit tätig, als das sie noch ‚Träger der Mission‘ seien. Sie sind, so die kirchenamtliche Analyse, ‚ökumenische Brückenbauer‘ (vgl. Grundlinien der Ökumene- und Auslandsarbeit der EKD, 19). Damit wird das Augenmerk auf einen Zusammenhang geworfen, auf den auch in der Studie von Frau Dietrich hingewiesen wurde (vgl. Dietrich 2006).

Tatsächlich tun sich manche unserer Mitgliedswerke schwer damit, ihre Arbeit als Mission zu beschreiben. Sie sprechen von Entwicklungsarbeit der Partnerkirchen, von interreligiöser Zusammenarbeit, aber ungern von Mission.

Der Schweizer Verbund, die Mission 21, hat eine Umfrage durchführen lassen, um ihr Image als Schweizerische Missionsgesellschaft zu prüfen. Beruhigend ist bei dem Ergebnis, dass die bis vor wenigen Jahren und sich in manchen Theologikreisen noch immer hartnäckig haltende Verbindung von Mission mit Kolonialismus zurückgedrängt ist. Ganz oben steht die partnerschaftliche Zusammenarbeit, gefolgt von Entwicklungsarbeit und der Internationalität der Kirche. Die missionarische Dimension kommt kaum vor.

Jetzt, wo die Kirchen die Mission neu entdecken, wird es aber höchste Zeit, sich wieder in das Gespräch einzumischen. Wir haben zu dem Thema Spezifisches anzubieten! Möglicherweise ist dies sogar im evangelischen Bereich viel dringender, weil sich die evangelischen Kirchen typischerweise zunächst nicht wie

ein Teil der Ökumene verhalten, sondern sich selber schon als (Ökumene) Kirchen verstehen. Manchmal wäre es gut, wenn der Bezugspunkt (wie in der katholischen Kirche) jenseits der eigenen Grenzen liegen würde.

So wichtig die jeweilige Kontextualität der Landeskirchen ist, so wichtig ist es, den Blick immer wieder zu weiten. Schließlich ist die Botschaft, die wir weiter zu sagen haben, auch keine Größe, die hier entstanden ist. Sie kommt von woanders her zu uns. Das rückt die Arbeit der Kirchen notwendigerweise in einen größeren, ja sogar in einen interreligiös bestimmten Zusammenhang.

Es wäre viel gewonnen, wenn Mission als eine Grundhaltung und weniger als eine Strategie, verstanden würde, z. B. als eine aus dem Glauben an Gottes Fülle und sein Schöpfungswerk gewachsene Verschwendung von Ressourcen, Liebe und Zuwendung, Geld und Phantasie. Sie ist Beziehungsarbeit und damit Entwicklungsarbeit aneinander.

Natürlich muss sich die kirchliche Entwicklungsarbeit im professionellen Sinn noch ganz anderen Kriterien stellen. Sie dient der Armutsbekämpfung und muss prüfbar sein, wenn auch nicht im einfachen Sinn als Erfolg messbar sein. Eines scheint aber auch hier sicher: Ob sich Entwicklungsarbeit auszahlt, bleibt offen. Sie bleibt eine Sache von Glauben und damit auch der Vernunft.

Im Gegensatz zur wirtschaftlichen Zusammenarbeit, die durch Kredite und Bürgschaften von vornherein darauf angelegt ist, Rendite zu bringen, können wir nur darauf bauen, dass uns weder die Grundlage, auf die wir im Glauben bauen, noch die Beobachtungen trügen, dass die kirchliche Entwicklungsarbeit dem Frieden dient, weil Menschen einander in Gottes Namen Lebensmittel zur Verfügung stellen, sich gegenseitig Raum geben zur Entfaltung und Worte sich mitzuteilen, dass sie Mut macht, für Veränderungen einzutreten. Sie leistet damit auch einen Beitrag zur Stärkung der Menschenrechte und zur Sicherheit aller Menschen. Sie ist Gottes Mission an und in dieser Welt.

## **2. Interreligiöse Entwicklungsarbeit als das Gebot der Stunde?**

Auf alarmierende Weise ist in den vergangenen Jahren deutlich geworden, in welchem Maße identitätspolitische Interessen in Südasien genutzt werden, um die Menschen gegeneinander aufzuhetzen und Gewalt zu schüren. Wir beobachten das mit wachsender Bestürzung nicht nur in Indonesien und in Mindanao, sondern auch in Indien, das viele Jahre lang als ausgesprochen vielfältig und in Fragen der Religionszugehörigkeit als relativ offen galt.

Erst vor wenigen Jahren wurden während der Pogrome in Gujarat/Indien allerdings mehr als 2000 Menschen ermordet, über die zuvor Listen angefertigt worden waren. Moscheen und Koranschulen wurden systematisch zerstört. Interessant ist dabei die Beobachtung, dass vor allem Schreine und Wallfahrtsorte zer-

stört wurden, die von Muslimen und Hindus gemeinsam verehrt wurden. Die Pogrome galten darum aller Wahrscheinlichkeit nicht nur dem Islam, sondern gerade dem pluralistischen Erbe Indiens.

Wie in anderen Ländern der Region lässt sich auch in Indien die relative Vielfalt religiösen Lebens dadurch erklären, dass sich die verschiedenen kulturellen und religiösen Traditionen gegenseitig beeinflusst und bereichert haben. Sie haben nebeneinander bestanden, aber sich auch gegenseitig geprägt und beeinflusst. Dies gilt nicht nur für den Islam, die lokalen religiösen Traditionen des Hinduismus, Jainismus und Buddhismus, sondern auch für das Christentum. Obwohl es in manchen Provinzen schon seit Jahren Gesetze gibt, die den Übertritt von einer Religion zur anderen schwierig machen und die Arbeit der Kirchen behindern, haben die gewalttätigen Ausschreitungen gegen Christen erst in den vergangenen Jahren deutlich zugenommen.

Offenbar hat es die Hindu-nationale Bewegung in Indien genau darauf abgesehen, eine Machtverteilung herbeizuführen, die die Vorherrschaft der brahmanischen Hindu-Gesellschaft legitimiert und etabliert. Die Mobilisierung und Interpretation der Hindu-Identität als heimisch und originär, im Gegensatz zur muslimischen oder christlichen Identität als fremd, ist dabei eine zentrale Strategie. Die Mission ist dabei als Versuch westlicher Beeinflussung diskreditiert worden.

Die Kirchen, Basisgruppen und Entwicklungsorganisationen beobachten diese Veränderungen mit großer Sorge. Interreligiöse Entwicklungsarbeit zielt in diesem Rahmen darauf, Methoden und Materialien zu entwickeln, die einer Eskalation entlang religiöser Identitätsfragen in der Gesellschaft vorbeugen.

Der Evangelische Entwicklungsdienst (EED) hat in den vergangenen Jahren über die Arbeit zur direkten Armutsbekämpfung hinaus vermehrt begonnen, solche Partner zu fördern, die Modelle zur Friedenssicherung und Konfliktprävention entwickeln. Ihren Beobachtungen nach entstehen in der konkreten Zusammenarbeit ausgezeichnete Modelle für eine interreligiöse Zusammenarbeit. Bewusst wird darauf Wert gelegt, Menschen mit unterschiedlichen religiösen Prägungen und Herkunft einzubeziehen. Nicht immer und an allen Orten geht es den Projektpartnern dabei auch um eine Neuausrichtung der Kirchen, wobei diese durchaus nicht ausgeschlossen ist. In diesen Programmen wird aber davon Abstand genommen, sie als Instrument zu nutzen. Mission im Sinne einer gezielten Strategie zur Bekehrung wird als eine ernsthafte Gefährdung der Arbeit angesehen. Sie stünde geradezu im Gegensatz zu den Bemühungen um den Dialog.

„Gerade dort, wo die mit staatlicher Unabhängigkeit, mit formaler Demokratie oder mit Entwicklung verbundenen materiellen und sozialen Hoffnungen sich nicht erfüllt haben und die nationalstaatlichen Gestaltungsmöglichkeiten auch weiterhin reduziert sein werden, ist die Mobilisierung von Ängsten vor der Zukunft oder um den Verlust von Werten als ein Erfolg versprechendes Mittel im

Kampf um Einfluss und Macht erkannt worden“ (Entwurf für die Sitzung des Internationalen Beirats am 26.9.2003, 3). An die Stelle von neu konstruierten Gruppenloyalitäten und den damit einhergehenden Feindbildern, müssen Dialoge, Verhandlungen und verbindliche Lebensmuster des Ausgleichs treten und eingeübt werden.

Leider muss trotz vieler guter Beispiele allerdings auch festgestellt werden, dass die Kirchen hier wie dort viel zu oft mit ihrer Pfarrerschaft gerade dazu nicht in der Lage sind. An die Stelle von Überzeugungskraft tritt Apologetik. An die Stelle von verschwenderischer Liebe tritt Unduldsamkeit und auftrumpfende Besserwisserei und wird dann manchmal als Mission beschrieben. Wer könnte sich davon ausnehmen?

Ich frage mich, ob die Gründe dafür neben mangelnder Ausbildung, fehlender Vorbilder oder schlicht fehlender persönlicher Kapazität, nicht auch in der Art und Weise liegen, wie wir Mission verstehen.

Mich hat auf dem Weg dieser Überlegungen zu diesem Thema ein Melkit, Archimandrit Father Emile Shoufani aus Nazareth zutiefst inspiriert. Er hat vor drei Jahren eine große Delegation von jüdischen, muslimischen und christlichen Israelis nach Auschwitz geführt. Ich zitiere aus einer Rede, die er im Mai letzten Jahres bei der Verleihung eines Preises der Ben-Gurion-Universität gehalten hat:

„Der ökumenische Dialog, sowohl interreligiös wie auch kulturell, der heute die größte Herausforderung ist, dem unsere Welt begegnet, ist seinem Wesen nach eine Einladung dazu, jenseits der individuellen Identität zu einem tieferen Verständnis dessen zu gelangen, was ein menschliches Wesen ist. (...) Wir müssen in unserem Leben und nicht außerhalb davon oder an seinen Rändern spüren und wahrnehmen, was es bedeutet, als Ebenbild Gottes geschaffen zu sein. Die Wahrnehmung unserer Gott-Ebenbildlichkeit offenbart sich in meinen Augen einzig durch die Augen und die Seele des Anderen, indem ich den Anderen frei von allen Vorkehrungen, Masken oder Tagesordnungen treffe. Es geht darum, barfuss und vollkommen nackt, jenseits aller Ecken und Kanten unseres Selbst, unserer Kultur und Gedanken, den ganzen Weg auf den Anderen zuzugehen. Auf diese Weise befreien wir uns von unserer Endlichkeit und Begrenzungen und erkennen an, dass wir von Gott kommen. (...) Die Aufgabe der Ökumene liegt nicht in dem Bemühen, andere Religionen einzuführen und bekannt zu machen, um Toleranz zu erzielen. Toleranz folgt aus Angst und ist daher mit Vorsicht verbunden. Daher hat Toleranz in sich seine Grenzen, die sich in dem Moment der Angst zeigen, die unser Herz ergreift, wenn wir spüren, dass unsere eigene Identität in Gefahr ist. Dann wird Toleranz durch das Recht auf Selbstverteidigung des Eigenen ersetzt und wir finden uns in der Trennung voneinander wieder. Mit dem Anderen fühlen heißt, wahrzunehmen, dass meine Existenz der des Anderen entspringt. Mein Leben wird mir Tag für Tag und von einem Moment zum nächsten vom Anderen und durch den Anderen gegeben“ (Shoufani 2005; Übersetzung: von der Heyde).

Ich sehe in diesen Worten einen überzeugenden Beitrag zur Frage, wie Mission und Dialog aufeinander bezogen sein können. Viele Jahre war Shoufani als Schulleiter einer christlichen Schule an Begegnungsprogrammen mit jüdischen Schulen beteiligt. Als die politische Situation in Nazareth schon vor Beginn der zweiten Intifada gefährlich eskalierte, wurde ihm klar, dass die Verständigung nicht allein durch Worte erreicht werden kann. Um einander zu verstehen, muss die eine Seite den Schmerz der anderen Seite berühren wollen. Darum hat er zusammen mit einer jüdischen Israelin eine Gruppe von dreihundert Menschen aus Israel, Juden, Christen und Muslime nach Auschwitz gebracht. Dieser Schritt hat bei vielen Juden weit mehr ausgelöst als fast alles, was in den Jahren zuvor an Programmen zum gegenseitigen Verstehen unternommen wurde. Er hat die Tiefendimension dessen aufleuchten lassen, was die Mission, zu der sich ein Mensch im Glauben gerufen weiß, mit dem Dialog, auf den wir alle angewiesen sind, miteinander verbindet. In tiefer Achtung und Liebe zu der mir an die Seite gestellte Nachbarin kann die Interreligiöse Entwicklungsarbeit zur Mission der Kirchen werden.

### **3. Nicht ohne meine Nachbarin! Thesen zum Verhältnis von Kirche und Mission**

Gott hat die Welt so geliebt, dass er seinen eigenen Sohn gab, damit alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben. Denn Gott hat seinen Sohn nicht gesandt, dass er die Welt richte, sondern dass die Welt durch ihn gerettet werde (Joh 3,16).

These 1: Kirche und Mission sind aufeinander angewiesen. Sie ermöglichen den Gläubigen verschiedene Wege, den Glauben zu leben. In ihrer Spannung auf- und zueinander sind sie einander kritisches Korrektiv. Die missionarische Dimension ist für die Kirche, ebenso wie der Dienst der Mission an der Kirche für die Mission, Anstoß und Herausforderung, sich immer wieder zu reformieren.

These 2: Die Kirche gewinnt ihre missionarische Dimension, wenn sich die in Gottes Namen versammelte Gemeinde von Gottes Wort in das Leben gesandt weiß und seiner Hinwendung zum Menschen gemäß den Lebensverbindlichkeiten nachgeht.

These 3: Es gibt für das missionarische Handeln von Kirche und von Mission keine geschlossenen Räume. Alles steht miteinander im Austausch. Das Draußen ist zum Drinnen geworden.

These 4: Gottes unerschütterliches Angebot zum Leben, dem sich der Mensch verdankt, intendiert die Umkehr zum Leben. Wer dem nachgeht, versucht Gottes Gnade nachzuvollziehen und mitzuteilen. Zugleich bleibt Mission als solche, als christliches Zeugnis und christlicher Dienst, die Heilung und Ganzheit in das



Leben der Völker bringt, dem Menschsein mit all seinen tiefen Ambivalenzen verhaftet.

These 5: Mission ist die Verantwortungsseite des Glaubens. Kirchen nehmen ihren Auftrag wahr, indem sie sich zur Mission und damit zugleich zu ihrer Ambivalenz bekennen.

These 6: Mission ist von der Liebe zu den Menschen durch ein humanisierendes Wirken der Missionarinnen und Missionare und damit von einem tiefen Respekt vor den Überzeugungen der anderen geprägt. Liebe und Respekt geben der Mission ihren dialogischen Charakter.

These 7: Mission konfrontiert Kirchen mit ihren Machtansprüchen und mit ihrer Vorläufigkeit. Sie macht bewusst, dass Kirchen selbst des Evangeliums bedürftig sind. Mission ist darum (zunächst) nicht als Instrument für Mitgliederwerbung und Kirchenwachstum geeignet.

These 8: Missionarisch werden die Kirchen, wenn sich die im Namen Gottes versammelte Gemeinde in der Begegnung mit anderen, die ihrerseits nach dem Sinn des Daseins fragen, herausfordern lassen und sich selbst der Umkehr zumutung Jesu aussetzen.

These 9: Das Bewusstwerden der missionarischen Dimension von Kirchesein verändert die Kirchen. Es wird sich erweisen, ob sie die weithin immer noch unerhörte Botschaft von neuem Leben in Jesus Christus zu Gehör bringen bzw. schmackhaft und damit auch mit allen Sinnen erfahrbar machen kann oder nicht.

These 10: Missionarische Kirche sein heißt, an der Vision von einer wahren Einheit der Menschheit festzuhalten, also Gott die Zukunft zu überlassen (vgl. Hoedemaker 2000, 178).

## **Literatur**

Ariarajah, S. Wesley (1999), Not without my neighbour. Issues in Interfaith Relations. Genf.

Schroeter-Wittke, Harald (2006), Mission ist Verschwendung, Heilsökonomische Erinnerungen an die praktisch-theologischen Voraussetzungen der „Bonner Thesen zur Mission“, in: Pastoraltheologie Nr. 3, Seite 109-113

Grundlinien der Ökumene- und Auslandsarbeit der EKD (2005), Hannover

Shoufani, Emile (2005), Rede anlässlich der Verleihung des Ladislaus-Laszt-Preises (Ecumenical and Social Award) der Ben-Gurion-Universität, Beer Sheva am 30. Mai 2005.

Hoedemaker, Bert (2000), Religion Beyond Modernity: A Missiological Perspective, in: (Hrsg.) The Council for World Mission, London, Plurality, Power and Mission. Seite 155-180

## **Ziele interreligiöser Entwicklungszusammenarbeit aus praxisbezogener Sicht: Anforderungen aus der Perspektive von Friedensarbeit und des Einsatzes für soziale Menschenrechte**

*Thomas Hoppe*

Auf der Suche nach einer Standortbestimmung, von der aus interreligiöse Entwicklungszusammenarbeit jenseits ihrer erstrebten praktischen Auswirkungen theologische Dignität erfährt, lasse ich mich von einem Gedanken leiten, der auf Johann Baptist Metz zurückgeht. Er notierte bereits 1969, damals angesichts aktueller Fragestellungen innerchristlicher Ökumene: „Der Zuwachs an theologischer Verständigung (...) wird nicht allein und nicht primär durch den unmittelbaren und direkten Dialog der Kirchen untereinander hervorgebracht, sondern durch die je eigene Auseinandersetzung der christlichen Kirchen und ihrer spezifischen Traditionen mit einem ‚dritten Partner‘, nämlich mit den Problemen und Herausforderungen der Welt von heute“ (Metz 1997, 85). In gleicher Richtung sieht Metz knapp dreißig Jahre später (1997) „die Chance und die Aufgabe (...) einer indirekten Ökumene der Religionen: nicht ein Miteinander und Zueinander im direkten Religionsvergleich, sondern in der Praxis gemeinsamer Weltverantwortung, im gemeinsamen Widerstand gegen die Ursachen ungerechten Leidens in der Welt“ (Metz 1997, 203).

Wenn das Dokument ‚Dialog und Verkündigung‘ des Päpstlichen Rates für interreligiösen Dialog und der Kongregation für die Evangelisierung der Völker (1991) vier Arten des Dialogs unterscheidet und dabei den ‚Dialog des Lebens‘ und denjenigen ‚des Handelns‘ als genuine Ausdrucksformen des interreligiösen Dialogs erwähnt, so scheint mir darin viel von dem explizit theologischen Anliegen aufgenommen, das Metz zur Sprache bringt. Interreligiöse Entwicklungszusammenarbeit wird in dieser Perspektive zu einem Praxisfeld, in dem in besonderer Weise ein solcher ‚Dialog des Handelns‘ stattfinden kann, der zugleich über seine unmittelbaren, dem Schutz und der Förderung des Lebens konkreter Menschen dienenden Wirkungen hinaus auf weiter ausgreifende theologische ‚Entdeckungszusammenhänge‘ verweist.

Ich habe diese Überlegungen an den Beginn meines Statements gestellt, um dem Eindruck zu wehren, die folgenden Ausführungen reduzierten sich auf praxeologische Empfehlungen. Um Praxis freilich soll es ausdrücklich gehen, doch um eine solche, denen eine systematisch-theologische Hermeneutik unterlegt ist. Vor dem Hintergrund der Ergebnisse der Studie von Karoline Dietrich (Dietrich 2005, bes. 168ff.) wäre es gewiss notwendig, diese bei Gelegenheit unter der Frage zu thematisieren, welche Konsequenzen sich hieraus für die wechselseitige Verhältnisbestimmung von interreligiösem Dialog, Evangelisation und Mission ergeben.

Mit Dietrichs Studie möchte ich ferner den Begriff ‚interreligiöse Entwicklungszusammenarbeit‘ für Formen der Kooperation verwenden, bei denen „eine gezielte Einbeziehung von Angehörigen nichtchristlicher Religionen in die Mitarbeit oder Mitverantwortung in der Leitung oder Durchführung von Projekten der Entwicklungszusammenarbeit mit der expliziten Zielsetzung [erfolgt], ein gedeihliches und friedliches Zusammenleben und –arbeiten von Angehörigen verschiedener Religionen zu fördern“ (Dietrich 2005, III.). Ich werde versuchen, ein Anforderungsprofil an solche Kooperationen zu entwerfen, in dem sich manche Erfahrungen aus bisheriger kirchlich getragener Friedens- und Menschenrechtsarbeit widerspiegeln.<sup>12</sup> Die Hypothese lautet, dass es gelingen könnte, solche Erfahrungen in den Modus interreligiöser Entwicklungszusammenarbeit zu transferieren, sie darin zu überprüfen, womöglich auch zu modifizieren, um auf diesem Wege bislang gültige Konzeptionen kirchlichen Friedens- und Menschenrechtsengagements fortzuentwickeln.

Das Eintreten für die Menschenrechte darf dabei nicht reduziert werden auf den Anspruch auf eine staatsfreie Sphäre zur Entfaltung der individuellen Persönlichkeit; es schließt politische Teilhabemöglichkeiten ebenso ein wie die Gewährleistung sozialer Mindeststandards, die man zutreffend als soziale Menschenrechte bezeichnen kann. Schon in der Enzyklika *Pacem in terris* sprach Johannes XXIII. u. a. davon, „dass der Mensch das Recht auf Leben hat, auf die Unversehrtheit des Leibes sowie auf die geeigneten Mittel zu angemessener Lebensführung. Dazu gehören Nahrung, Kleidung, Wohnung, Erholung, ärztliche Behandlung (...), ein Recht auf Beistand (...) im Falle von Krankheit, Invalidität, Verwitwung, Alter, Arbeitslosigkeit oder wenn er ohne sein Verschulden sonst der zum Leben notwendigen Dinge entbehren muss“ (Nr. 11). Wer es mit dem Ziel der Armutsbekämpfung wirklich ernst meint, wird außerdem dafür eintreten, dass die Eigeninitiative der Armen gefördert wird, beispielsweise durch Agrarreformen und eine gerechtere Landverteilung (wie sie schon von *Gaudium et Spes* Nr. 71 und der Entwicklungszyklika Pauls VI. *Populorum Progressio* Nr. 24 gefordert wurden) oder durch verbesserte Bildung und Ausbildung und die Überwindung der vielfältigen Formen von geschlechtsspezifischer, ethnischer oder sozialer Ausgrenzung.

Die Chancen der Menschenrechts- und Friedensarbeit nicht nur von christlichen Kirchen, sondern auch von religiösen Institutionen bzw. Gruppierungen nichtchristlicher Herkunft dürften stark von Typus und Verlaufsphase sozialer bzw. politischer Konflikte abhängig sein. Viele von ihnen erwachsen aus sozialen

---

<sup>12</sup> Die nachfolgenden Ausführungen stützen sich insbesondere auf die Auswertung eines friedenspolitischen Workshops zu Konfliktsituationen im subsaharischen Afrika, den die Deutsche Kommission *Justitia et Pax*, das Bischöfliche Hilfswerk *Misereor* und das Netzwerk *Afrika Deutschland (NAD)* vom 31. 10. bis 3. 11. 2002 auf Schloss Hirschberg mit Teilnehmerinnen und Teilnehmern aus mehreren afrikanischen Ländern veranstalteten.

bzw. ökonomischen Ursachen oder aus Mängeln des politischen Systems innerhalb eines Staates, denen zivilgesellschaftliches Handeln nur bedingt und selten ursächlich entgegensteuern kann. Dies gilt umso mehr, wo sie sekundär ethno- oder religionspolitisch ‚aufgeladen‘ wurden. Wenn sich die Deutung des Konfliktgeschehens von den sozialen und politischen Verursachungsfaktoren, die sich im Prinzip durchaus bearbeiten ließen, zunehmend ablöst, wird ein gewaltpräventiver Umgang mit solchen Konflikten wesentlich erschwert.

Noch schwieriger zu bearbeiten sind Konflikte, die vor allem auf den fortwirkenden Folgen einer belasteten Vergangenheit, auf kollektiven Gewalterfahrungen und den mit ihnen verbundenen Traumatisierungen beruhen. Ihre gewaltförmige Austragung kann durch das hinzukommende Interesse an der Verfügung über Ressourcen zwar intensiviert und beschleunigt werden, resultiert jedoch ursprünglich nicht aus dieser Interessenlage. Bei der Bestimmung von Möglichkeiten, Reichweite und Grenzen interreligiöser Friedensarbeit ist daher zunächst näher zu ermitteln, welcher Konflikttypus im konkreten Fall vorliegt. Friedensarbeit mit dem Ziel einer gewaltpräventiven Konflikttransformation dürfte zudem vor allem dort Aussichten auf Erfolg haben, wo bestimmte Stufen der Konflikteskalation noch nicht erreicht sind oder bereits durchschritten wurden. Insbesondere während Phasen akuter Gewaltanwendung dürften sich die Aktionsformen eines interreligiös getragenen Engagements darauf beschränken, (1) sich selbst der Legitimierung (oder gar der Beteiligung an) solcher Gewalt zu versagen, (2) unmittelbar Verfolgten zu helfen sowie (3) möglichst über das Geschehen zu informieren und so an der Mobilisierung von öffentlicher Aufmerksamkeit in anderen Ländern mitzuwirken.

Die Möglichkeiten zivilgesellschaftlichen Engagements werden auch durch die inneren Machtverhältnisse in einem Staat u. U. in entscheidender Weise bestimmt. Oft sind dort, wo sich repressive, gewaltbereite Regimes erfolgreich etablieren konnten, sowohl die Möglichkeiten zu einem substanziellen Politikdialog, der von Seiten religiöser Institutionen bzw. von Nichtregierungsorganisationen mit gewaltfreien Mitteln geführt werden könnte, wie grundsätzlich die Chancen für eine Überwindung solcher Regime von innen heraus stark verringert.

Nachwirkende Belastungen aus der Vergangenheit hindern nicht selten daran, dass ein von Religionsvertretern getragenes Friedensengagement als glaubwürdig anerkannt werden kann: Erinnerungen an das frühere Zusammenwirken von Vertretern christlicher Kirchen mit Repräsentanten europäischer Kolonialpolitik, aber auch die Auswirkungen traumatisierender Gewalterfahrungen innerhalb ein und derselben religiösen Gemeinschaft (z. B. Ruanda/Burundi) und über längere Zeiträume entstandene gesellschaftliche Spaltungen und Auseinandersetzungen, die sich selbst in den jeweiligen religiösen Gruppierungen widerspiegeln. Von deren Repräsentanten wird daher möglicherweise nur eine sehr beschränkte Kompetenz zur Bearbeitung von gewaltförmigen Konflikten erwartet. Sie könnten eher als Teil des Problems denn als Partner bei der Überwindung solcher Si-

tuationen gelten, gerade wenn bereits eine gewisse Gewöhnung an Gewalt stattgefunden hat. Dies gilt um so mehr, wenn es nicht gelingt, die Sichtweise von Religionsvertretern auf einen bestimmten Konflikt den daran Beteiligten zu vermitteln, etwa weil diese Sicht ‚eurozentristisch‘ anmutet und nur von wenigen, mit europäischem Denkstil vertrauten Gebildeten nachvollzogen werden kann.

Speziell in Konflikten höherer Intensität dürfte auch interreligiöse Friedensarbeit unvermeidlich hochpolitisch wirken und mit dem individuellen Risiko der Akteure verbunden sein, Opfer schwerer Repressionen zu werden. In einem Klima verbreiteter und begründeter Angst – schon offen geäußerte Kritik kann gefährlich sein – finden sich oft nur wenige Menschen bereit bzw. sind aufgrund ihrer persönlichen Situation in der Lage, solche Risiken in Kauf zu nehmen – zumal diese auch Gefährdungen für Dritte (Partner, Familie) bedeuten können. Bis zu einem gewissen Grad lassen sich solche Risiken abmildern, wenn nicht Einzelpersonen, sondern größere Gruppen für oder gegen etwas eintreten. Dadurch kann eine höhere Hemmschwelle gegen die Verfolgung und Inhaftierung einzelner Beteiligten errichtet werden. Gleichwohl bleibt auch hierbei die Gefahr bestehen, dass Einzelpersonen als ‚Rädelsführer‘ öffentlicher Proteste angesehen und dadurch zum Objekt von Verfolgungsmaßnahmen werden.

Vorherrschende Einstellungsmuster und bestehende Strukturen innerhalb von Religionsgemeinschaften sind für ein effizientes, der Eigenart religiös motivierten Handelns entsprechendes Friedensengagement oft nur sehr bedingt geeignet. Zum einen wird bereits innerhalb solcher Gemeinschaften die Bedeutung des Einsatzes für Frieden, Gerechtigkeit und Menschenrechte nicht immer angemessen gewichtet. Zum anderen wird ein wirksames interreligiöses Friedensengagement dort erschwert, wo verschiedene Teile der Anhängerschaft einer Religionsgemeinschaft unterschiedliche Parteiungen in einem Land unterstützen, so dass die jeweilige religiöse Organisation bzw. Institution faktisch gespalten erscheint. Diese Spaltung wird noch vertieft, wenn sich auch angesichts nachgewiesener schwerer Menschenrechtsverletzungen die politischen Standorte nicht verändern. Fortsetzungen einer möglicherweise seit längerem bestehenden Tradition der Nichteinmischung von Religionsvertretern in politische Auseinandersetzungen sind vor allem dann wahrscheinlich, wenn die Beziehungen zwischen Staat und religiöser Institution allzu eng geworden sind. Auch Rücksichten auf das eigenständige kirchliche bzw. religiöse Profil, das so weit wie möglich gewahrt werden soll, führen häufig dazu, dass sich Kooperationen zwischen bzw. gemeinsame Aktionen von Religionsgemeinschaften und säkularen Nichtregierungsorganisationen als schwierig erweisen.

Trotz dieser Hindernisse und Einschränkungen für eine aktive, gestaltende Rolle von Akteuren, die ihre Identität aus bewusstem Engagement im Rahmen einer Religionsgemeinschaft gewinnen, lassen sich einige Handlungsmöglichkeiten benennen, die hauptsächlich in den im Folgenden betrachteten Bereichen bestehen.

## **1. Verbesserungen bei Gewinnung, Verarbeitung und Verbreitung von Informationen**

In vielen Fällen sind Informationen und Analysen über manifeste oder latente Konflikte in hinreichendem Maße verfügbar. Im Wesentlichen geht es darum, den Zugriff auf solche Informationen technisch zu verbessern und systematischer zu gestalten, denn viele wertvolle Informationen sind schwer zu finden. Informelle Vernetzungen, die dadurch ermöglichte Kommunikation und der Informationsaustausch können ausgebaut und verstärkt werden. Vielerorts würden Computer und Satellitentelefone eine zeitgerechte Informationsverarbeitung wesentlich erleichtern. Nicht zu unterschätzen ist die psychologische Wirkung der Etablierung einer solchen Netzwerk-Struktur auf die Beteiligten: Sie kann helfen, Verängstigungen der Einzelnen zu relativieren, die aus der Empfindung resultieren, isoliert zu sein. In solche Netzwerke sollten nicht nur nationale bzw. regionale Informationsbüros und Koordinierungsstellen für die Lobbyarbeit der Vertreter von Religionsgemeinschaften und NGOs einbezogen werden. Auch wissenschaftliche Institute und andere mit der gewaltpräventiven Bearbeitung von Konflikten befasste Einrichtungen innerhalb und außerhalb der Konfliktregion, insbesondere von kirchlichen wie nichtkirchlichen Entwicklungsorganisationen, wären nach Möglichkeit zu beteiligen.

Zuweilen bedarf es mündlicher Information, die die schriftlichen Materialien ergänzt: Manche Besonderheiten von Konflikten werden außerhalb der Konfliktzone nur unzureichend wahrgenommen. Ebenso müssen teilweise noch die Voraussetzungen für eine verwertbare Dokumentierung von Menschenrechtsverletzungen geschaffen werden. Dies erfordert vor allem Trainings im Menschenrechts-Monitoring sowie in Analyse- und Dokumentationsmethodik.

Zutreffende Informationen weiterzuverbreiten kann auch bedeuten, Defizite der öffentlichen Berichterstattung in einem Land aufzuzeigen und zu korrigieren. Oft werden die tatsächlichen Sachverhalte in Zeitungen aus politisch-strategischem Interesse heraus selektiv berichtet oder ganz verschwiegen. Es kann zu einem wichtigen Gradmesser für die Glaubwürdigkeit der Religionsgemeinschaften werden, ob und wie weit sie bereit sind, zu den faktischen Verhältnissen umfassend und ungeschönt Stellung zu nehmen – was auch bedeuten kann, verbreiteten Gerüchten und Falschmeldungen offensiv entgegenzutreten. Für den kirchlichen Bereich dürfte im Allgemeinen gelten, dass Institutionen wie *Justitia et Pax* dabei größere Freiheitsspielräume beanspruchen und nutzen können als Kirchenleitungen. Dies gilt gerade auch dort, wo es sich um politisch sensible Fakten handelt. Hier sollte allerdings genau abgestimmt werden, wer wann was sagen soll. Es bedarf also einer Aufgaben- und Rollenverteilung zwischen unterschiedlichen kirchlichen Akteuren. Hilfreich wären Medien-Netzwerke, über die auf möglicherweise entscheidende Entwicklungen in anderen Ländern aufmerksam gemacht werden könnte. Dabei können auch die Partnerkirchen des Nordens eine wichtige Rolle spielen. Für diese und andere Aktivitä-

ten lassen sich Internet-Publikationen und Email-Kommunikation in weit stärkerem Maße nutzen, als dies offenbar bisher geschieht.

## **2. Profilierung geeigneter Strukturen für ein nachhaltiges Friedens- und Menschenrechtsengagement**

Damit Friedensbemühungen von Religionsgemeinschaften die Konfliktintensität in einer endemisch gewaltgeneigten Umwelt mindern und so stabilisierend wirken können, sollten – über die Organisation des Informationsflusses und -austausches hinaus – informelle Netzstrukturen zwischen all denjenigen Kräften gebildet werden, die Gewalt ablehnen. Solche informellen Netzwerke, die nicht auf Kirchen und Religionsgemeinschaften beschränkt sein müssten, sind besonders wichtig, wenn Konfliktslagen überwunden werden sollen, die eine lange Vorgeschichte haben. Überdies funktionieren sie oft besser als formale Institutionen. Auch Bischöfe greifen in Krisensituationen weniger auf solche Institutionen als auf informellen, vertraulichen Rat – oft von Laienseite – zurück.

Die Handlungsmöglichkeiten speziell der kirchlichen Arbeit sollten durch eine Verstärkung von *Justitia-et-Pax*-Strukturen erweitert werden. Gerade in den Ländern in Krisenregionen sollten ständige *Justitia-et-Pax*-Sekretariate eingerichtet werden, um kontinuierlich und nachhaltig an der gesellschaftlichen Bewusstseinsbildung gegen Ungerechtigkeiten und Friedensgefährdungen arbeiten zu können. *Justitia-et-Pax*-Kommissionen sind wichtige ‚Transmissionsriemen‘ für die kirchliche Perspektive in die Zivilgesellschaft hinein, sie wirken mit an ihrem Aufbau. Überdies können sie mit Konfliktbearbeitungsinitiativen in der Gesellschaft – nicht nur religiösen Ursprungs – kooperieren und vor allem einen multilateralen Austausch von Erfahrungen im Bereich der Friedens- und Konfliktlösungsarbeit organisieren helfen (*capacity building*). Dies und eine überzeugende Konzeption für Erziehung und Bildung sind für substanzielle Friedensarbeit unverzichtbar. Gewaltprävention und Konfliktbearbeitung müssen jedoch Bestandteil von Projektarbeit auf allen Ebenen werden, auch in der Pastoral, der Entwicklungszusammenarbeit und der kirchlich verantworteten humanitären Hilfe.

## **3. Lobbyarbeit für aktuell bzw. potentiell bedrohte Menschen**

In Krisenländern ist es von entscheidender Bedeutung, dass Repräsentanten der Religionsgemeinschaften den Bedrohten sichtbar beistehen, ihnen Schutz und Unterstützung gewähren, egal ob sie Mitglieder der eigenen Gruppierung sind oder nicht. Dies gilt besonders für Personen, die um ihres Einsatzes für Frieden und Gerechtigkeit willen große Risiken eingehen. *Advocacy-Arbeit* von Ortskirchen und womöglich ihrer Pendants in anderen Religionsgemeinschaften ist jedoch auch in anderen (Nachbar-)Ländern überaus wichtig. Druck seitens des



Auslands lässt sich z. B. durch regionale Treffen der Repräsentanten der Religionsgemeinschaften und andere internationale Zusammenkünfte erzeugen. Zumal die Medienarbeit inner- und außerhalb des Krisengebiets muss kritisch begleitet werden, vor allem soll sie darauf gerichtet sein, ein Gegengewicht zu der Wirkung von Kampagnen zu schaffen, die Hass schüren und wechselseitige Gewaltbereitschaft stimulieren. Sie muss dabei jedoch zugleich sensibel für latente Gefahren sein, z. B. selbst Stereotypisierungen zu befördern oder klientelistische Interessen zu vertreten, aber auch, von falscher Seite unterstützt bzw. benutzt zu werden oder durch die Herstellung von Öffentlichkeit den so exponierten Personen ein zu hohes Risiko aufzubürden.

Anzustreben ist darüber hinaus ein *empowerment* der Menschen im Eintreten für ihre Rechte, besonders von Frauen und Heranwachsenden: Auch hierzu bedarf es der Ausbildung von Trainern in Menschenrechtsbelangen, der Durchführung von Bildungsprogrammen in Menschen- und Bürgerrechtsfragen inklusive der Erstellung geeigneter Handbücher.

#### **4. Mediation bzw. Vermittlung in akuten Konflikten**

Mancherorts mag eine bedeutende Chance für das Friedenshandeln von Religionsgemeinschaften darin liegen, in einer sich zuspitzenden Situation maßgebliche Akteure der an einem Konflikt beteiligten Seiten zusammenzuführen. Denn über Konfliktbearbeitung sollte möglichst zu einem Zeitpunkt geredet werden, zu dem Konflikte noch nicht in Gewaltanwendung eskaliert sind. Diese Möglichkeit sollte auch auf der „*grass roots-Ebene*“ mit bzw. für Menschen, die häufig keine Schulbildung erhalten haben, eröffnet werden und nicht nur auf der Ebene der Führungseliten.

Wenn Vertreter von Konfliktparteien aufeinander treffen, müssten die oft sehr gegensätzlichen wechselseitigen Konfliktwahrnehmungen thematisiert werden, um Feindbildfixierungen und die daraus folgende Logik der Exklusion aufzubrechen. Ebenso zur Sprache kommen müssen authentische Berichte über geschehene schwere Menschenrechtsverletzungen, selbst wenn viele der Beteiligten kein Interesse an der Aufdeckung solcher Tatsachen haben und es auch den Religionsvertretern nicht immer gelingt, zutreffende Berichte von reiner Gräuelpropaganda zu unterscheiden. Dabei sollte auch der interne Dialog zwischen einzelnen Gruppierungen einer Religionsgemeinschaft gefördert werden, die aus ethnischen oder anderen Gründen im Gegensatz zueinander stehen. Wo im kirchlichen Bereich die Möglichkeiten nationaler Bischofskonferenzen beschränkt sind, mag sich auf supranationaler bzw. regionaler Ebene ein größerer Handlungsspielraum eröffnen.

Traditionelle Formen der Konfliktbearbeitung sind wenig im heutigen Bewusstsein auch derjenigen Akteure präsent, denen ein gewaltpräventiver Umgang mit Konflikten wichtig ist. Sie sollten erneut daraufhin geprüft werden, ob sie in ein

Konzept konstruktiver Konfliktbearbeitung integriert werden könnten, besonders vor dem Hintergrund traditionaler politischer bzw. gesellschaftlicher Strukturen. Längerfristig freilich muss es um Veränderungen der Konfliktkonstellation gehen, z. B. um das Entstehen eines Klimas der Toleranz oder um eine Neubestimmung des Verhältnisses von Christen und anderen Religionsgemeinschaften sowie um eine Demokratisierung politischer Entscheidungsmechanismen. Religionsvertreter sollten dabei möglichst mit allen Parteiungen kommunizieren können. Stille Diplomatie mag sich dabei als genau so wichtig erweisen wie offizielle Stellungnahmen oder andere Formen von Publizität. Politiker müssen aktiv für die Notwendigkeit der Bearbeitung von Traumatisierungen und andere friedensrelevante gesellschaftliche Aspekte sensibilisiert werden, auf die sie üblicherweise nicht blicken.

Gleichwohl kann es auch, ja gerade für Mediationsbemühungen seitens der Vertreter von Religionsgemeinschaften zu moralischen Konfliktsituationen kommen: Einerseits sollen sie unparteiisch sein, um vermitteln zu können, andererseits ist dies dann kaum möglich, wenn es auf die Preisgabe der Option für die Opfer in stark asymmetrischen Konfliktlagen hinausläuft. Man muss sogar mit der Gefahr rechnen, dass das Bemühen um Vermittlung für Gerechtigkeitsfragen blind macht und so den Vermittler seinerseits in das System der Gewalt verstrickt. Die Religionsgemeinschaften selbst sind in manchen Ländern über diese Fragen zerstritten. Sie bedürfen dringend weiterer Diskussion und Klärung.

## **5. Hilfen zur Aufarbeitung belasteter Vergangenheit und zur Bewusstseinsbildung für die Notwendigkeit längerfristiger Transformationsprozesse**

Bemühungen um Dialoge zwischen den Konfliktparteien scheitern oft daran, dass aufgrund der Vorgeschichte das wechselseitige Vertrauen grundlegend zerstört ist. Daher müssten sich Religionsgemeinschaften der schweren Aufgabe annehmen, nach einem angemessenen Umgang mit belasteter Vergangenheit zu suchen. *Dealing with the Past* erweist sich vielfach als Identitätsfrage für die von Konflikten Betroffenen. Wo die Erinnerung zumal an wiederholt erlittene Grausamkeiten Jahrhunderte zurückreicht, sind viele Ressentiments zwischen den Konfliktbeteiligten lebendig.

Religionsgemeinschaften können der Gesellschaft am besten dadurch dienen, dass sie analysieren und in Erinnerung halten, was in der Vergangenheit geschah. Die Erfahrung Südafrikas mit der Arbeit der dortigen Wahrheits- und Versöhnungskommission zeigt erneut: Damit nachhaltige Konfliktbearbeitung eine Chance hat, müssen das Bemühen um Gerechtigkeit und um das Aufdecken der Fakten über die politischen Verhältnisse unter einem repressiven Regime, auch über Täterschaft und Tatverantwortlichkeit für Menschenrechtsverletzungen vorangehen. Wird diese Aufgabe, rechtzeitig und deutlich für Gerechtigkeit einzu-

treten, ernst genommen – auch wenn die jeweilige Regierung und die Mehrheit der Bevölkerung daran zunächst nicht interessiert sind –, so lassen sich spätere Ausbrüche von Gewalt womöglich verhindern.

In derselben Intention müssen Religionsgemeinschaften das Bemühen um die Linderung der Folgen von Traumatisierungen, das das breite Spektrum der damit verbundenen psychosozialen Aspekte einbezieht, als ihre Sache verstehen. Erforderlich ist nicht nur ein hinreichendes Angebot an Beratungs- und Therapiemöglichkeiten; ebenso kann Gefängnisarbeit Teil der psychosozialen Bearbeitung von Traumata sein. In vielen Ländern bedarf es überdies der Reintegration von Kindersoldaten und anderen desintegrierten Personengruppen (z. B. erwachsenen Ex-Kombattanten) in die Gesellschaft: Demobilisierungsprogramme, Integration in Schulen und ein zivil-soziales Umfeld sowie psychosoziale Hilfe sind auch hier notwendig. Sie sollten von geeigneten Institutionen der Religionsgemeinschaften, die ggf. dazu überhaupt erst ins Leben zu rufen wären, getragen bzw. unterstützt werden.

## **6. Kooperation mit bzw. subsidiäres Engagement von Partnerinstitutionen in Europa**

Ihrer Mitverantwortung für eine Verbesserung der politischen und sozialen Verhältnisse in Krisengebieten können insbesondere die Kirchen in Europa vor allem dadurch entsprechen, dass sie auf die Regierungen europäischer Staaten einwirken, damit diese bei den dortigen Regierungen politisch intervenieren. Möglichkeiten hierzu liegen neben der Wahrnehmung direkter Kontakte der Kirchen zur jeweiligen Regierung in einer *Advocacy-Arbeit* im Menschenrechtsbereich, aber auch in qualifizierter Medienarbeit zu Konflikten. Freilich sollte solche Lobbyarbeit, ebenso wie andere Formen auswärtiger Einwirkung, so weit wie möglich im Konsens mit der jeweiligen Ortskirche umgesetzt werden, was nicht ausschließt, dass ggf. im innerkirchlichen Dialog abweichende Beurteilungen der konkreten Situation offen benannt werden müssen. Darüber hinaus können Partnerschaften zwischen einzelnen europäischen und nichteuropäischen Diözesen Prozesse anstoßen, die sich nicht nur innerhalb der Kirche, sondern auch in anderen zivilgesellschaftlichen Formationen in einem Krisengebiet, gerade auch in Prozessen interreligiöser Entwicklungszusammenarbeit, auswirken.

### **Literatur**

Metz, Johann Baptist (1997), *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie*, Mainz.

Dietrich, Karoline (2005), *Interreligiöse Entwicklungszusammenarbeit. Erfahrungen der Hilfswerke und Literaturstudie zu Indonesien, Malaysia, Philippinen*, Münster.

## **Teil III: Interreligiöse Solidarität in unterschiedlichen Kontexten**

### **Gerechtigkeit und Solidarität im Islam**

*Peter Heine*

Gerechtigkeit (ʿadl) und gerecht (ʿādil) sind im Verständnis des Islams göttliche Attribute. Gerechtigkeit gehört neben Weisheit, Tapferkeit und Enthaltbarkeit zu den Kardinaltugenden. Der Mensch kann nur nach ihnen streben; sie zu erreichen, ist ihm verwehrt. Unter rechtem Handeln verstehen die muslimischen Gelehrten ‚für Ausgleich und Gleichheit sorgen‘, ‚den Mittelweg wählen‘ oder ‚alles an seinen Platz rücken‘. Aus dem ursprünglich vorislamischen Kontext wird die Thematik der Gleichheit im Begriff der Gerechtigkeit deutlich; denn ʿadl bedeutet die Balance zwischen den an beiden Seiten des Kamels hängenden Lasten. Das Gegenteil ‚mâʿil schief‘ hat dann auch die Bedeutung ‚ungerecht‘. Gerechtigkeit in der Gesellschaft soll durch Solidarität (takâful) der einzelnen Mitglieder der Gemeinschaft hergestellt werden. Durch diese Solidarität wird ein Allgemeinwohl (maslaha) erreicht, das wichtiger als das Wohl des Einzelnen ist. Herrscht dieses Allgemeinwohl, werden auch die individuellen Rechte geschützt.

Moderne islamische Gelehrte führen die Notwendigkeit sozialer Gerechtigkeit auf das Konzept der Brüderlichkeit, wie es sich im Koran darstellt, zurück, wo es heißt: „Die Gläubigen sind Brüder“ (Koran 49: 10). In den aktuellen Debatten um Solidarität und Gerechtigkeit nimmt dieser Satz eine zentrale Rolle ein. So setzt sich der Ideologe der Muslim-Brüder, Sayyid Qutb (geb. 1906, hingerichtet 1966), mit dieser Frage häufig auseinander. Für Qutb ist der Islam die soziale und befreiende Kraft für die unterdrückten Massen; er garantiert Solidarität, Rassengleichheit und allumfassende soziale Gerechtigkeit für alle Individuen im islamischen Staat. Voraussetzung dafür ist die gegenseitige Verantwortlichkeit und Verpflichtung aller Muslime, die individuelle Gerechtigkeit hinter die kollektive zurückzustellen. Islamische Wirtschaftsprinzipien sollen die soziale Gerechtigkeit und Chancengleichheit garantieren. Zu diesen gehört die Ablehnung jeder individuellen Bereicherung. Qutb fordert die Enteignung übermäßiger Kapitalvermögen in privater Hand, Monopolverbote und betont das koranische Zinsverbot. Scharf wendet er sich gegen sinnlose Verschwendung, wie er sie im Westen erlebt hat, aber auch gegen Spekulationsgeschäfte. Die Führung eines islamischen Staates hat dafür zu sorgen, dass diese islamischen Wirtschaftsprinzipien auch durchgesetzt werden.

Die 1960er Jahre waren vor allem in der arabischen Welt durch verschiedene Formen und Spielarten sozialistischer Ideologien gekennzeichnet. Eine Vielzahl

von Büchern erschienen zum Thema der islamischen Solidarität. Hier ist vor allem Mustafa al-Siba' i zu nennen, der sich immer wieder mit dem Thema der wechselseitigen sozialen Verantwortung auseinandersetzte. Al-Siba' i beschreibt in seinem wichtigsten Text zur islamischen Solidarität, in ‚Ishtirakiyyat al-Islam‘ von 1965, vergleichend die Forderungen nach Wohltätigkeit in den monotheistischen Religionen. Er führt die hohen allgemeinen kulturellen Standards im islamischen Mittelalter auf die konsequente Befolgung der Prinzipien der islamischen Solidarität zurück. Grundlagen für eine gerechte Gesellschaftsordnung im Islam ist die Gewährleistung der natürlichen Rechte des Menschen, als da sind: das Recht auf Leben, auf religiöse, akademische, soziale, zivilrechtliche und moralische Freiheit, das Recht auf Erziehung und Wissen, das Recht auf persönliche Würde und das Recht auf persönlichen Besitz. Nach al-Siba' i wirkt sich die gesellschaftliche Solidarität in verschiedenen Bereichen aus. Zu ihnen gehören die moralischen, politischen, pädagogischen, militärischen, ökonomischen, kulturellen und ethischen Dimensionen. Er weist darauf hin, dass die mittelalterliche islamische Gesetzgebung verschiedene Finanzierungsgebote für den Unterhalt von Armen und sozial Schwachen gekannt habe. Zu ihnen zählt er z. B. das Gesetz der Gastfreundschaft.

Ähnliche Vorstellungen entwickelten auch Azhar-Gelehrte wie al-Faraj Salim oder Isma' il Mazhar, die das Konzept der Solidarität als die Grundlage eines islamischen Sozialismus betrachten. Für sie stellt schon lange vor den Thesen von Ayatollah Khomeini der Islam einen Dritten Weg zwischen Kapitalismus und Sozialismus dar. Gegen Ende der 1960er Jahre nahm das Interesse der Gelehrten an Fragen der gesellschaftlichen Solidarität zunächst ab. Inzwischen ist durch ein Erstarken der Bedeutung der in den 1920er Jahren von dem ägyptischen Lehrer gegründete Organisation der Muslim-Brüder in den 1990er Jahren diese Thematik wieder in den Vordergrund der öffentlichen Debatten gerückt und wird häufig auch in den Zusammenhang mit Fragen zur Zivilgesellschaft gebracht.

Noch immer beziehen sich die Muslim-Brüder, die sich zumindest in Teilen der arabisch-islamischen Welt zu einer Massenbewegung mit erheblichem politischem Einfluss entwickelt haben, auf ihren Gründer Hasan al-Banna, der islamische Solidarität und soziale Gerechtigkeit immer wieder in seinen Reden und Texten angesprochen hatte. In einem in Pakistan veröffentlichten Text stellt er fest: „Islam is an ideology and a worship, a home and a nationality, a religion and a state, a spirit and work, a book and a sword“ (Hasan al-Bana 1968, 10) und fordert die Muslime zu aktivem Handeln auf, um ihrer Verpflichtung zur Behebung sozialer Missstände nachzukommen und die Verantwortung für ein solidarisches Gemeinwesen zu übernehmen. „The Muslim Brotherhood means jihad, struggle and work – it is not merely a philosophical message“ (Wenner 1982, 340). Die heutige Führung der Bruderschaft betont als ihr zentrales Anliegen die soziale Gerechtigkeit, die Beseitigung von eklatanten Gegensätzen zwischen den Armen und Reichen in einer Gesellschaft, die Notwendigkeit der Fürsorge und Wohltätigkeit gegenüber denen, die ihrer bedürfen und den Kampf

gegen Unwissenheit, Armut, Verelendung und Krankheit und für gesellschaftliche Solidarität. Bemerkenswert ist, dass diese Vorstellungen auf eine sehr praktische Weise umgesetzt werden. Obwohl es keine exakten Zahlen gibt, kann man davon ausgehen, dass in Ägypten derzeit bis zu 40.000 Moscheen, Kindergärten, Schulen, Druckereien, medizinische Einrichtungen und Suppenküchen an die Bruderschaft angeschlossen sind. Der ägyptische Sozialwissenschaftler Saad Eddin Ibrahim kommentierte die Situation für die Zeit der 80er Jahre folgendermaßen: „Islamic social welfare institutions are better run than their state-public counterparts, less bureaucratic and less impersonal, if slightly more expensive and riskier. They are definitely more grass-roots oriented, far less expensive and far less opulent than the institutions created under Sadat's infitah (open door policy), institutions which mushroomed in the 1970s and which have been providing an exclusive service to 5 percent of the country's population“ (Saad Eddin Ibrahim 1988, 637). Das gleiche kann für die aktuelle Situation in Ägypten festgestellt werden. Finanziert werden diese Einrichtungen durch Mittel, die von Mitgliedern der Muslim-Bruderschaft aufgebracht werden.

Die Vorstellungen von Solidarität und Gerechtigkeit werden aber auch von Gelehrten der wichtigsten Stätte sunnitisch-islamischer Gelehrsamkeit, der Azhar-Universität in Kairo formuliert. Diese Vorstellungen können in etwa so zusammengefasst werden: Viele Suren im Koran sprechen die einzelnen Individuen an. Ziel des Koran ist es, den Einzelnen in seine Verantwortung zu stellen: „Und dass kein Beladener die Last eines anderen tragen soll. Und dass der Mensch nur empfangen soll, um was er sich bemüht hat“ (Sure 53, 38). Jeder Muslim soll also in seinen Beziehungen zu anderen Menschen seine Verpflichtungen spüren und ihnen nachkommen. Dies muss in freiwilligen und selbständigen Entscheidungen geschehen, die auf seinem freien Bekenntnis zum Islam beruhen. Dazu wird eine Prophetentradition zitiert: „Keiner von euch glaubt, bevor er nicht seinem Bruder wünscht, was er für sich begehrt“ (Wensinck 1962, 153). Die Azhar-Gelehrten meinen, dass die gesellschaftliche Solidarität dann die höchste Stufe zwischenmenschlicher Beziehungen in einer Gesellschaft erreicht haben, wenn jeder den Wunsch verspürt, den Zusammenhalt der Gesellschaft zu wahren und das Allgemeinwohl zu fördern. So sagt Dr. Muhammad Fauzi Tayil: „Der Staat und jeder einzelne in der Gesellschaft sind verantwortlich für jeden, der krank ist, Hunger leidet, keine Kleidung besitzt, arbeitsunfähig ist und die notwendigsten Bedürfnisse des alltäglichen Lebens nicht decken kann“ (al-Tayil 1987, 453). Der heute vor allem von konservativen Muslimen vertretene Satz: ‚Das Gute befördern und das Schlechte verbieten‘, soll von jedem Gläubigen auf der persönlichen Ebene verfolgt werden. So kann jeder seinen Teil dazu beitragen, dass die Gemeinschaft der Muslime als die vollendetste Gesellschaft auf Erden realisiert wird“ (al-Tayil 1987, 453).

Die Armut wird von den Azhar-Gelehrten als eine Krankheit beschrieben. Sie entsteht durch eine Störung der ökonomischen Ordnung und den Verlust der Gerechtigkeit bei der Verteilung der vorhandenen Güte. Wie die Krankheit eines

Menschen beruht sie auf der Disharmonie seines Körpers. Der ungerechten Kluft zwischen arm und reich soll im Islam durch eine kontrollierte Begrenzung individuellen Reichtums entgegengetreten werden. Das islamische Recht zielt mit seinen Erbschaftsgesetzen, den Möglichkeiten der testamentarischen Bestimmungen, vor allem aber dem Pflicht-Almosen (zakat), dem Aufruf zur Wohltätigkeit und den Einrichtungen der Frommen-Stiftungen (Waqf), die aus unveräußerlichen Vermögenswerten bestehen und deren Erlöse wohltätigen Zwecken zukommen sollen, darauf ab, den Umlauf des persönlichen Vermögens zu beschleunigen. Materieller Reichtum soll nicht in den Händen eines Einzelnen oder einer Familie bleiben, sondern zirkulieren und weit verteilt werden.

Die Anwendung einer solchen Praxis würde nicht zur Verarmung der Reichen führen, sondern den Lebensstandard der Armen anheben und in der Folge diesen den Zugang zu eigenem Besitz ermöglichen. Der Bedürftige, der mit der finanziellen Hilfe auch Selbstbewusstsein und Stolz erhält, wird nicht zögern, sich am Aufbau der Gesellschaft zu beteiligen, auch wenn er auf eine Periode voller ungerechter Behandlung zurückblicken müsste. Die gesellschaftliche Solidarität hilft Armen, Bettlern, Kranken, Invaliden, Alten, Flüchtlingen, Findelkindern, Waisen oder Gefangenen. Dieser Beistand bezieht sich nicht auf bestimmte gesellschaftliche Gruppen, sondern z. B. auch auf Reiche, denen in Zeiten persönlicher Katastrophen, Unglücksfällen und Unfällen ihr Schmerz erleichtert werden soll. Die gesellschaftliche Solidarität bezieht sich auch auf Fremde und Andersgläubige. Die Azhar-Gelehrten sehen die Zakat-Pflicht als die wichtigste Möglichkeit der Realisierung gesellschaftlicher Solidarität an. Einige der Gelehrten plädieren dafür, dass diese Mittel vom Staat eingezogen werden, der diese wiederum nach den Regeln des Korans an die Bedürftigen verteilt.

Neben der konkreten finanziellen Solidarität ist oft auch von einer Solidarität im moralischen Sinn die Rede. Dabei wird Bezug genommen auf die Sure 9,71 im Koran: „Und die Gläubigen, Männer und Frauen, sind einer des anderen Freude; sie gebieten das Rechte und verbieten das Unrechte.“ Konkret stellt sich diese moralische Form der Solidarität dar in präventiven Ermahnung, guten Ratschlägen und Bemühung um ein ‚sauberes‘ Erscheinungsbild der Gesellschaft, Frieden und Mitarbeit am Aufbau einer guten öffentlichen Moral. Gefordert wird auch ein Leben ohne Extravaganzen im Privatleben: Anstand bei Essen und Trinken, Zurückhaltung in der Kleidung, Sparsamkeit im Ausdruck von Gefühlen und Sittlichkeit in Gebräuchen und Traditionen.

Ein Gleichgewicht in der Gesellschaft im täglichen Umgang liegt vor, wenn allen die gleichen Chancen gegeben sind und einander mit Güte begegnen, gleichgültig ob jung oder alt, arm oder reich. Freundlichkeit und Respekt soll ohne Unterschied jedem entgegen gebracht werden. Die Gelehrten beziehen sich dabei auf den Spruch des Propheten Muhammad: „Wer die Menschen nicht achtet, achtet Gott nicht.“ Ferner wird von ihm überliefert: „Wer die Freundlichkeit liebt, verehrt alles Gute.“ Man soll aber auch in dieser Hinsicht nicht übertreiben: „Vertretet keine strengen Ansichten; denn die Strenge gebührt Gott allein.“

Maßvolles Verhalten empfiehlt der Islam insbesondere im Hinblick auf den Umgang mit materiellem Wohlstand, der zielgerichtet und zweckmäßig verwaltet werden soll. Schließlich ist er dem Menschen von Gott nur auf Zeit anvertraut. Er soll daher mit ihm umgehen, als ob es ein fremdes Gut sei. Übermaß und Geiz, sinnlose Verschwendung und Maßlosigkeit sind ebenso abzulehnen wie übertriebene Sparsamkeit. Es geht darum, ein harmonisches Gleichgewicht in der Aufteilung materieller Reichtümer herzustellen und den Armen ihr Recht und damit einen Teil vom Vermögen der Reichen zukommen zu lassen.

Die aktuellen Debatten um die civil society in den verschiedenen Staaten mit muslimischer Bevölkerung, die auch durch die Aktivitäten staatlicher und nicht-staatlicher westlicher Organisationen gefördert werden, bieten zahlreichen muslimischen Organisationen einen gewissen politischen Spielraum, der ihnen die Realisierung ihrer Vorstellungen von Gerechtigkeit und sozialer Solidarität ermöglicht. Wie sich in dieser Hinsicht die entsprechenden Debatten entwickeln werden und welchen Einfluss die politischen Entwicklungen auf die Diskussionen nehmen werden, bleibt abzuwarten.

## **Literatur**

al-Bana, H. (1968), *What is our Message?* Karachi 1968.

al-Tayil (1987), *Al-Dawla al-islamiyya. Huquq al-ijtima'iyya*, in: *Majallat al-Azhar* 60, 451 – 457.

Saad Eddin Ibrahim (1988), *Egypt's Islamic Activism in the 1980s*, in: *Third World Quaterly* 10, 632 – 658.

Wenner, M.W. (1982), *Modern Islamic Reform Movements: The Muslim Brotherhood in Contemporary Egypt*, in: *The Middle East Journal* 36, 336-362.

Wensinck, A.J. u. a. (1962), *Concordance de la tradition Musulmane* (Bd. 3) Leiden.



# Spannungsfeld Religion, Kultur und Entwicklung. Fallbeispiel Indonesien

*Franz Magnis-Suseno SJ*

## Einleitung

Mit mehr als 220 Millionen Einwohnern ist Indonesien das Land mit der viertgrößten Bevölkerung der Erde. Mit seinen etwa 190 Millionen Muslimen (85 % der Bevölkerung) ist Indonesien nicht nur das Land mit den meisten Muslimen<sup>13</sup>, sondern auch die größte muslimische Demokratie. Knapp 10 % aller Indonesier sind Christen, davon ein Drittel Katholiken, die übrigen 5 % sind Hindus (auf Bali), Buddhisten, Konfuzianer und Angehörige von Stammesreligionen. Mit etwa tausend bewohnten Inseln, die sich von Aceh auf dem Nordwestzipfel von Sumatra über 5.500 km bis nach Papuanugini hinziehen, mindestens 300 Sprachen<sup>14</sup> und großen kulturellen Unterschieden ist Indonesien, zusammen mit Indien, das Land mit der größten kulturellen Vielfalt. Eine zentrale Stellung nimmt die Insel Java ein, die etwa halb so groß wie die Bundesrepublik Deutschland ist. 62 % aller Indonesier, gut 130 Millionen Menschen, drängen sich (mit einer Dichte von etwa 1.000 Einwohnern je km<sup>2</sup>) auf Java. Obwohl ein Großteil des natürlichen Reichtums Indonesiens außerhalb Javas liegt, wird Indonesiens Schicksal auf Java entschieden. Politisch und kulturell dominierend sind dabei die *Javaner*, die javanisch sprechenden ursprünglichen Bewohnen Mittel- und Ostjavas; 42 % aller Indonesier, also gut 90 Millionen, sind Javaner. Bemerkenswert ist, dass allen (vor allem indonesischen) Unkenrufen zum trotz die staatliche Einheit und das indonesische Nationalgefühl unangefochten stark sind, mit zwei Ausnahmen an den äußersten Enden: Aceh, wo auch dank der Tsunami-Katastrophe jetzt Frieden tatsächlich hergestellt zu sein scheint, und Papua im Osten, wo sich die Situation allmählich verschlechtert.

Vor diesem Hintergrund bietet sich Indonesien als geeignetes Fallbeispiel für das Spannungsfeld einer Gesellschaft zwischen religiöser und kultureller Strukturierung sowie dem ständigen Druck zur Modernisierung auf dem Hintergrund einer wachsenden Globalisierung, an. Im Folgenden stelle ich zunächst die kulturell-religiöse Grundstruktur Indonesiens dar, gehe dann auf neue Entwicklungen im indonesischen Islam ein, um schließlich die Implikationen für eine Zusammenarbeit zwischen Christen und Muslimen zu thematisieren.

---

<sup>13</sup> Danach kommen Pakistan, Indien und Bangladesch.

<sup>14</sup> In Wirklichkeit sind es viel mehr; man nimmt an, dass allein die *Papua* auf dem indonesischen Teil von Neuguinea 400 verschiedene Sprachen sprechen.

# 1. Religiös-kulturelle Grundstrukturen

## 1.1. Überraschende Wahlergebnisse

1999, ein Jahr nach dem Sturz Soehartos, des zweiten Präsidenten Indonesiens, der von 1967 an das Land regiert hatte, hielt Indonesien die ersten freien Wahlen seit 1955 ab. Fast sensationell war das schwache Abschneiden der islamischen Parteien. 1955 hatten die islamischen Parteien zusammen 42,8 % aller Stimmen erhalten. Aber seit den 70er Jahren hatte Indonesien eine starke innere Islamisierung durchgemacht. Heute gibt es kaum ein (islamisches) Dorf mehr ohne Moschee, in allen staatlichen Institutionen, auf Staatsschulen und Universitäten gibt es Moscheen und *muschollahs* (Kapellen). Selbst in kleinen Städten fallen die prachtvollen Moscheen auf. Ein Muslim wird sich heute generell schämen, dabei ertappt zu werden, dass er nicht seine täglichen Gebete verrichtet. Fast alle Muslime fasten in der Fastenzeit. Islamische Frauenbekleidung hat stark zugenommen. Nichtsdestotrotz erhielten islamische Parteien 1999 nur 37 % aller Stimmen (und 2004 knapp 40 %) und waren darüber schockiert. Sie hatten angesichts der starken Islamisierung unter Soeharto fest mit einer soliden Mehrheit für die islamischen Parteien gerechnet.

Dieses Wahlergebnis zeigt etwas, das von hoher Relevanz für die Beurteilung der Zukunft der Demokratie in Indonesien ist. Nämlich, dass die Wähler weiterhin nach kulturellen Grundausrichtungen (*aliran*) wählen. Dass junge Leute fasten und den Koran lesen, hat offensichtlich ihre politische Einstellung nicht geändert. Parteiprogramme (die in den Kampagnen 1999 und 2004 praktisch keine Rolle gespielt haben) und normativ-ideologische Überlegungen (,ein guter Muslim wählt eine Islampartei!') hatten keinen Einfluss auf das Wahlverhalten in Indonesien. Es lohnt sich deshalb, dieses kulturelle Grundmuster zu beachten.

## 1.2. Abangan, Traditionalisten, Modernisten

Stark schematisiert kann man in Indonesien drei Gruppen von Muslimen unterscheiden: Die Abangan, die Traditionalisten und die Modernisten.<sup>15</sup> ,Abangan' (die ,Roten') werden die vor allem unter den Javanern zahlreichen Muslime genannt, die mehr oder weniger nur dem Namen nach dem Islam angehören, also

---

<sup>15</sup> Clifford Geertz (1961) hatte in den 50er Jahren für Java zwischen Abangan (rein nominelle Muslimen), Santri (strenge Muslime) und Priai (die mehr pro-islamisch geprägte Oberschicht) unterscheiden. Aber Geertzens Santri müssen längst in Traditionalisten und Modernisten unterschieden werden, während die Priai, die gebildete javanische Oberschicht, eine soziale und nicht eine religiös eigene Identität haben. Außerhalb der Javaner (und teilweise der westjavanischen Sundanesen) kann man nicht im strengen Sinn von Abangan sprechen, da dort der Islam mit der bodenständigen Kultur eine nicht zu trennende Symbiose eingegangen ist. Aber politische Abangan, also Wähler säkularer Parteien, gibt es dort ebenfalls. Daher nenne ich sie hier in einem weiteren Sinn auch Abangan.

weder täglich beten noch das islamische Fasten halten und auch kulturell kaum islamisch geprägt sind.<sup>16</sup> Ihre Religiosität ist stärker durch die eigene Jahrtausende alte Tradition und, bei der javanischen Oberschicht, den Hinduismus geprägt als durch den Islam. In vielen Abangan-Dörfern auf Java gab es noch vor 50 Jahren keine Moschee. Die Abangan wählten säkulare Parteien wie die Nationalisten (PNI) und die Kommunisten (PKI). Diesen Abangan verdanken es die Indonesier, dass sie 1945 nicht einen Islamstaat bekommen haben. In der indonesischen politischen Sprache werden die Abangan als ‚Nationalisten‘ dem ‚Islam‘ gegenübergestellt. Es waren die ‚Nationalisten‘, die von Anfang an jeden Versuch, die islamische Scharia-Gesetzgebung zum Staatsgesetz zu machen, zunichte machten.<sup>17</sup> Die letzten Wahlen zeigen, dass, obwohl viele Abangan inzwischen praktizierende Muslime geworden sind<sup>18</sup>, sie ihre kulturelle Ausrichtung, einschließlich der Ablehnung des politischen Islam, beibehalten haben.

Die Traditionalisten und Modernisten gestalten im Gegensatz zu den Abangan ihr Leben bewusst aus dem Islam und halten die islamischen Pflichten wie das fünffache tägliche Gebet und das Fasten ein. Modernisten nennt man diejenigen unter ihnen, deren islamisches Selbstverständnis und Praxis durch die ägyptischen Erneuerer des Islam vom Ende des 19. Jahrhunderts wie Al-Afghani und Muhammad Abduh. Diese wollten einerseits zurück zum ‚reinen‘ Islam, wie ihn seit dem 18. Jahrhundert die Wahabis verfochten, andererseits sahen sie ein, dass der Islam nur dann wieder zu Weltgeltung kommen könnte, wenn er sich westlichen Wissenschaften öffnete. Die modernistische Organisation in Indonesien ist die 1912 in Yogyakarta gegründete Muhammadiyah, die in ganz Indonesien moderne Schulen, Universitäten und Krankenhäuser unterhält. Die Muhammadiyah zählt nach eigenen Angaben 28 Millionen Mitglieder.

Zum Teil als Reaktion gegen die nervende Kritik der Muhammadiyah an den inkulturierten Formen des traditionellen Islams gründeten ostjavanische Kiais, Leiter von Pesantrens, traditioneller Koranschulen, wo die Schüler, Santri, auch leben, 1926 die Nadlatul Ulama (NU), die heute von 30 bis 40 Millionen Mitgliedern sprechen. Obwohl strenge Muslime, die – wie auch die Muhammadiyah, die von den Abangan bis heute gepflegte javanische Kultur des Schattenspiels

---

<sup>16</sup> Die javanischen Abangan sind die Träger der klassischen Javanischen Kultur: Schattenspiel (wayang), gamelan-Orchester, klassische javanische Tänze, die Hofkultur der javanischen Könige und Fürsten. Santris beteiligen sich dabei nicht (vgl. Magnis-Suseno 1981).

<sup>17</sup> Viele javanische Abangan legen Wert darauf, die javanische Kultur als über den Religionen stehend anzuerkennen. Ben Anderson stellte vor 40 Jahren die These auf, dass die Katholiken deshalb unter den Javanern so akzeptiert seien, weil deren Existenz es den Javanern ermöglichte, sich vom Islam abzusetzen (vgl. Anderson 1965).

<sup>18</sup> Es wäre nicht schwierig, zu zeigen, dass das Vollziehen islamischer Riten sehr gut in das alte javanische religiöse Muster passt und daher die äußere Islamisierung nicht zu einer ideologischen geführt hat.

und der Tänze ablehnen – folgen sie in ihren pesantrens einem Islam, der viele traditionelle, vorislamische Elemente wie Wallfahrten und Verehrung der wali integriert haben. Die NU sind tolerant gegenüber den Abangan<sup>19</sup>, unterstützten Sukarno, akzeptieren die Pancasila (die fünf Grundprinzipien, die allen religiösen Bekenntnissen Gleichberechtigung zuerkennt). Politisch konnten Modernisten und Traditionalisten kaum bis heute zusammenarbeiten.

### 1.3. Indonesische Toleranz

Diese drei Gruppen, die das moderne Indonesien bestimmt haben, sind natürlich keineswegs homogen, aber sehr deutlich gegeneinander abgesetzt. Vor allem Modernisten haben immer wieder versucht, aus Indonesien einen ‚Islamstaat‘ zu machen oder wenigstens für Muslime die schariah Gesetzgebung einzuführen. Solche Bestrebungen haben bisher in Indonesien nie eine Mehrheit finden können. Es gibt in der ‚islamischen‘ Gruppe Tolerante und Aufgeschlossene, aber auch Hardliner.<sup>20</sup> Ein beachtlicher Teil des ‚Islamisten‘ hat ein tiefes Misstrauen gegen andere Religionen, vor allem gegen die Christen (von denen im Koran steht, dass sie keine Ruhe geben werden, bis sie auch den letzten Muslim bekehrt haben<sup>21</sup>). Auch hat es in Indonesien immer Extremisten gegeben. Ein Darul Islam Aufstand konnte sich in Westjava von 1950 bis 1962 und in Südsulawesi sogar bis 1966 halten. Auch in Aceh gab es damals einen Darul Islam Aufstand. Anfang der 80er Jahre kam es zu vereinzelt Terroranschlägen islamischer Extremisten auf Java, die allerdings von der Soehartoregierung sehr effizient niedergeschlagen wurden.<sup>22</sup> Die furchtbaren Morde an Kommunisten 1965, vor allem durch NU-Muslime und (Bali-)Hindus, aber in geringerem Ausmaße auch durch Katholiken auf Flores und Protestanten in Nordsumatra verübt, beweisen im Übrigen, dass die berühmte indonesische Toleranz klare Grenzen hat, deren Überschreitung zu grauenvollen Dingen führen kann. Dagegen haben die beiden Bürgerkriege zwischen Christen und Muslimen 1999 bis 2002 auf den Molukken und in Zentralsulawesi wohl einen anderen Hintergrund.

---

<sup>19</sup> Mit einer Ausnahme: Es waren NU Milizen, die nach dem missglückten Oktobercoup von 1965 100.000 Einwohner („Kommunisten“) in Ostjava niedermetzten. Für die NU-Leute gilt also, dass sie nicht über eine bestimmte Schwelle hinaus gereizt werden dürfen.

<sup>20</sup> Diese finden sich etwa im ‚Dewan Dakwah Islam Indonesia‘ (Indonesische islamischer Missionsrat) und in KISDI (Indonesisches Komitee für Solidarität mit der islamischen Welt).

<sup>21</sup> Al Baqarach (Sure 2), 120: "Die Juden und Christen werden nicht mit dir zufrieden sein, solange du nicht ihrem Bekenntnis folgst."

<sup>22</sup> Anfang und Höhepunkt war 1978 die Entführung des Passagierflugzeuges Woyla nach Bangkok, das dort von indonesischen Kommandos gestürmt wurde. Dabei wurden zwar niemand der Geiseln, aber alle Entführer getötet.

Die Christen hielten sich politisch vor allem an die Abangan, auch wenn in den 50er Jahren die christlichen Parteien die islamische Masyumi-Partei unterstützten, die gegen Sukarno die Demokratie verteidigten.<sup>23</sup> Aber in den ersten 20 Jahren unterstützen die meisten Christen Soeharto und die Golkar-Partei. Kontakte zwischen Christen, NU und Muhammadiyah bestanden kaum.<sup>24</sup> Soehartos *Abangan*-Regierung galt als bester Schutz gegen den ‚Islam‘, der nach der Vernichtung der kommunistischen Bedrohung immer mehr als größte Bedrohung angesehen wurde. Nach der islamischen Kehre Soehartos 1990 drängten die Muslime die Christen aus vielen Positionen mit dem Argument, dass es die Christen gewesen seien, die die berechtigten Aspirationen der Muslime sabotiert hätten.

## 2. Entwicklungen im Islam in den letzten 25 Jahren

### 2.1. Verschwinden der Abangan?

In den letzten 25 Jahren haben sich im indonesischen Islam bedeutende Entwicklungen ergeben. Was ausländischen Besuchern vor allem auffällt ist die Zunahme des *jilbab*, der muslimischen Kopftücher der Frauen. Tatsächlich hat seit den 70er Jahren eine interne Islamisierung stattgefunden. Soeharto unterdrückte zwar den politischen Islam, wollte aber, dass die Bevölkerung ihre Religionen praktiziert.<sup>25</sup> In den 70er Jahren wurde islamisches Verhalten sozusagen hoffähig. Während früher praktische Muslime eher als rückständig angesehen wurden, wurden nun in allen Staatsämtern und großen Betrieben Moscheen oder zumindest *musholas* (Kapellen) gebaut. Man schämte sich nicht zum Freitagsgebet zu gehen. Die meisten Muslime beten jetzt fünf Mal am Tag und halten die Fastenzeit ein. Jugendliche bildeten Gruppen, die zusammen den Koran sangen. Ob das bedeutet, dass die Abangan immer mehr in den praktizierenden Islam aufgesogen wurden, ist allerdings nicht klar.<sup>26</sup> Praktizieren einer Religion wurde immer mehr zum Zeichen einer zuverlässigen ideologischen Ausrichtung.

---

<sup>23</sup> Die gemeinsamen Feinde waren damals die Kommunisten; von Katholiken wurden diese jedenfalls immer als die größte Gefahr angesehen.

<sup>24</sup> Nur zwischen dem Katholischen (PMKRI) und dem Islamischen Studentenverband (HMI, bis heute *die* Kaderschmiede modernistischer islamischer Politiker) bestanden immer gute Beziehungen; auch einige Jesuiten lehnten die enge Anlehnung an das Soehartosystem ab und versuchten, mit oppositionellen Muslimen Kontakte zu halten, wobei soziale Gerechtigkeit das verbindende Element darstellte.

<sup>25</sup> Religion sah er als Bollwerk gegen den Kommunismus.

<sup>26</sup> Leider gibt es keine auch nur entfernt an die Qualität von Clifford Geertz ‚*Religion of Java*‘ herankommende Untersuchung zum Zustand der Abangan heute.

## **2.2. Pluralistischer Islam**

Zur selben Zeit beginnt auch das Anwachsen eines offenen, pluralistischen, inklusiven Islam. Dessen Vorkämpfer waren der ‚neomodernistische‘ Theologe Nurcholish Madjid (+ 2005) und der spätere Präsident Abdurrachman Wahid. Nurcholish verkündete, dass es ein Fehler der islamischen Gemeinde sei, sich auf politische Parteien zu konzentrieren und Säkularisierung richtig verstanden eine Konsequenz des Islams sei. Er betonte, dass der Islam eine humanistische Religion sei, die auch den Wissenschaften offen stände, und eine inklusive Heilsauffassung vertrete, nach der auch Anhänger anderer Religionen gerettet werden könnten. Über Paramadina, eine Art Volkshochschule, führte Nurcholish Tausende junger Muslime in sein Denken ein. Später gründete er eine Universität und dann eine Mittelschule, die 20 % Nichtmuslime aufnimmt, die Religionsunterricht in ihren Religionen erhalten.

Noch stärker war der Einfluss von Abdurrachman Wahid, Enkel des Gründers der NU und 15 Jahre lang Chef dieser größten islamischen Organisation der Welt. Er hatte keinerlei Berührungsängste Andersgläubigen gegenüber, spottete über islamische Enge und sah sich als Schützer aller Arten von Minderheiten. Nach Soehartos islamischer Wende (1990) gründete Abdurrachman Wahid ein ‚Demokratie Forum‘, dem auch Nichtmuslime angehörten und weigerte sich, in die von Habibie geführte islamische Dachorganisation ICMI einzutreten, wodurch er einen beachtlichen Teil ihrer Legitimation untergrub. Es war die größte Leistung von Wahid, der NU Jugend eine offene Ausrichtung gegeben zu haben. Heute bildet, auch nach dem Urteil von kritischen Modernisten, die NU-Jugend die intellektuelle Speerspitze des Islams in Indonesien. Diese jungen Leute lesen Marx und Foucault, studieren Befreiungstheologie und sind mit Christen, Hindus und Konfuzianern befreundet. Inzwischen bewachen Banser-Jugendliche, die Milizen der NU, in der Weihnachts- und Osternacht christliche Kirchen in exponierten Gebieten. Ein offener Islam wird auch an den großen islamischen Staatsuniversitäten des Landes (UIN, IAIN) gelehrt (während die Fundamentalisten vor allem unter den Studenten von Technik und Naturwissenschaften der großen weltlichen Universitäten zu finden sind).

Dieser Islam ist pluralistisch, demokratisch, setzt sich engagiert für die Menschenrechte ein und lehnt einen Islamstaat und den Einsatz staatlicher Macht zu religiösen Zwecken ab.

## **2.3. Soehartos islamische Kehre**

Dennoch haben sich unter Soeharto die Gegensätze zwischen Christen und Muslimen ständig verschärft. Um seine politische Basis zu verbreitern, wandte sich Soeharto 1990 dem Islam zu, indem er jahrelang Gesetze verzögerte, die Scharia-Bestimmungen enthielten. Ausdruck dieser Kehre war ICMI (Ikatan Sarjana

Muslim seIndonesia), eine Organisation muslimischer Intellektueller, die Soehartos Ziehsohn Habibie führte, Technologiezar und von 1998 bis 1999 Präsident Indonesiens. ICMI vereinte zwar viele muslimische Intellektuelle, war aber in Wirklichkeit eine politische Organisation, über die sich Muslime den lange verwehrten Zugang zu lukrativen politischen Ämtern erhofften. Nur Abdurrachman Wahid lehnte ICMI ab und war seitdem zusammen mit der Sukarnotochter Megawati der inoffizielle Oppositionsführer Indonesiens. Abdurrachman Wahids Ablehnung der ICMI verhinderte, dass ICMI im Namen aller indonesischen Muslime sprechen konnte.

Zum ICMI Diskurs gehörte, dass nun die Zeit gekommen sei, im Namen des Proporzsystems die Christen aus ihren Ämtern zu drängen. Die Regierungspartei Golkar wurde ‚gegründet‘<sup>27</sup>, also islamisiert. Auf Universitäten kamen Christen nicht mehr in Führungspositionen und hatten Schwierigkeiten, als Professoren ernannt zu werden. In der Provinz Molukken wurde die traditionell protestantische Führung vom Gouverneur abwärts komplett gegen Muslime ausgewechselt, was einer der Gründe für die tiefe Entfremdung zwischen Protestanten und Muslimen wurde. Da das Militär Habibie und ICMI skeptisch gegenüberstand, brachte Soeharto Islamisten in höchste militärische Positionen („Grünung des Militärs“). Seit 1990 nahmen Attacken lokaler Muslime auf christliche Kirchen schlagartig zu.<sup>28</sup> Ab 1996 kam es zu mehreren Progromen durch vermutlich organisierte Massen gegen christliche Kirchen auf Java und Lombok.<sup>29</sup> Nicht eine einzige Person ist je in diesem Zusammenhang vor Gericht gekommen. Diese Angriffe haben die Christen auf Java traumatisiert. Zugleich verstärkten sie die Kampfbereitschaft der Christen außerhalb Javas. Ein besonders erschreckendes Ereignis waren die 30 Bomben, die während der Weihnachtsgottesdienste 2002 innerhalb einer Stunde in und vor Kirchen in West- und Mittelindonesien explodierten und 19 Todesopfer<sup>30</sup> und über 100 Versetzte forderten.

---

<sup>27</sup> Grün ist in Indonesien Farbe des Militärs wie des Islams.

<sup>28</sup> Nach PGI, der Dachorganisation Indonesischer Protestanten, sind seit der Unabhängigkeit Indonesiens 1945 bis zum 4. Mai 2004 938 Kirchen in Gewaltakten beschädigt, zerstört oder abgebrannt worden: 2 während Sukarnos Regierungszeit (1945-66), 456 unter Suharto (1966-98), davon etwa 50 vor 1990, die übrigen danach; zieht man die etwa 250 Kirchen ab, die während des islamisch-christlichen Bürgerkrieges zerstört wurden, so kommt man immer noch auf 688 attackierte Kirchen in an sich vollkommen friedlichen Gebieten.

<sup>29</sup> Erst in Surabaya, wo 10 Kirchen mit Steinen beworfen wurden, dann Situbondo in Ostjava, wo alle 24 Kirchen systematische abgefackelt wurde, dann in Tasikmalaya in Westjava, wo 18 der 19 Kirchen vernichtet wurden, kurz darauf in Rengasdengklok bei Jakarta (alle fünf Kirchen), und danach 1998 noch einmal in Jakarta, wo etwa 22 kirchliche Gebäude beschädigt wurden, und schließlich Anfang 2000 auf der Insel Lombok; letzteres war möglicherweise ein trial run, um eine Insel ‚christenfrei‘ zu machen.

<sup>30</sup> Darunter einer der Banser-Milizen der NU-Jugendorganisation Ansor, der vor der Kirche

## 2.4. Bürgerkrieg in Osten Indonesiens

Ende 1998 und Anfang 1999 brachen dann, unabhängig voneinander und mit jeweils komplizierten politischen, wirtschaftlichen und ideologischen Hintergründen, blutige Konflikte zwischen Christen und Muslimen im Gebiet von Poso in Zentralsulawesi und auf den Molukken aus. In beiden Konflikte zusammen gab es mindestens 8.000 Tote und eine halbe Million Vertriebene (von denen viele bis heute noch nicht in ihre Heimat zurückkehren konnten). Beide Kriege wurden durch Verhandlungen zwischen den kriegsführenden Parteien 2002 beigelegt, obwohl es noch jahrelang zu gelegentlichen als Provokationen interpretierten Anschlägen kam, die im Gebiet Poso bis heute nicht aufhören.

Einige Lehren lassen sich aus diesen Konflikten ziehen. Erstens ist eine Situation besonders bürgerkriegsgefährdet, in der unterschiedliche Religionsgemeinschaften etwa in gleicher Stärke zusammen, aber nicht miteinander leben (also nicht, wo es sich um klare Mehrheit – Minderheitsverhältnisse handelt). Zweitens sind Situationen am explosivsten, in denen die beiden Gruppen sowohl stammesmäßig als religiös unterschiedlich identifiziert sind. Drittens spielt fast immer die Spannung ‚Einheimische – Zugereiste‘ eine wichtige Rolle (sowohl in Poso als auf Ambon waren ursprünglich christliche Mehrheiten in muslimische Mehrheiten umgeschlagen). Viertens sind die Hintergründe solcher Konflikte fast immer komplex und in hohem Maße lokal.<sup>31</sup> Aber wenn Religion eine wichtige kommunale Identifizierung ist, vereinfachen sich die Gegensätze schnell auf den religiösen. Dann entsteht sehr schnell die Situation, in der die falsche Antwort auf die Frage ‚Sind Sie Christ oder sind Sie Muslim‘ den sofortigen Tod bedeutet. Sobald dann der Konflikt unter der Fahne Christen gegen Muslime läuft, kommen alle alten Vorurteile und ein natürlich immer vorhandenes gegenseitiges Misstrauen verstärkend hinzu. Die schwierige 1400 Jahre lange Geschichte der Beziehungen zwischen Muslimen und Christen, von Kreuzzügen und Kolonialismus einerseits, arabischer Invasion und Türkengefahr andererseits, die tief ins kollektive Unterbewusstsein der beiden Religionsgemeinschaften gedrungen ist, wird an dieser Stelle wieder mobilisiert. Fünftens waren auf beiden Kriegsschauplätzen zunächst nur lokale Kräfte in den Krieg einbezogen. Sehr schnell polarisieren sich dann die Sicherheitskräfte, die außerdem in wachsendem Maße an der Verlängerung der Konflikte interessiert sind, da sie daran enorm verdienen.<sup>32</sup> Etwa nach einem Jahr griffen radikale, z. T. Jemaah-Islamiah

---

von Jombang in Ostjava eine Bombe fand und sie heraus trug.

<sup>31</sup> Das zeigt sich auch daran, dass sie sich nicht in andere Gebiete ausweiteten. Im riesigen Gebiet der Molukken wurden allerdings alle Inseln von Bürgerkrieg ergriffen; nur auf den Kei-Inseln, wo Katholiken eine bedeutende Minderheit darstellen, konnte der Konflikt sehr schnell beendet werden. Buru wurde praktisch von Christen ‚gesäubert‘, nur die christlich gewordenen Ureinwohner zogen sich in die Urwälder zurück.

<sup>32</sup> Auf den Molukken standen i. A. die ‚Mobilien Brigaden‘, Polizeitruppen, auf der Seite der Christen, die Kopassus-Elitetruppen der Armee auf der Seite der Muslime. Die Situation



gesteuerte Gruppen in den Krieg ein, was zu einer Verschlechterung der Situation der Christen führte.<sup>33</sup>

Schließlich waren die Einheimischen, die mit Hilfe der Zentralregierung den Krieg stoppten. Christliche und muslimische Ambonesen in Jakarta bemühten sich jahrelang zusammen um eine Beilegung des Konflikts. Am Ende war man auch in den Kampfgebieten selbst kriegsmüde. Außerdem merkte die Bevölkerung, dass sie immer mehr die Bauern in einem von auswärtigen Kräften bestimmten Räuberspiel waren. Daher ließen sie sich auch nicht durch gelegentlich schwere Terroranschläge nach dem Waffenstillstand wieder in den Krieg ziehen.

## 2.5. Extremisten

Zu den auffallendsten Neuentwicklungen nach dem Sturz Soehartos 1998 gehörte das plötzliche Auftauchen islamischer Extremisten aus dem Untergrund. Auf einmal waren sie da, oft in mittelöstlicher Bekleidung. Sie forderten lautstark die Einführung der Schariah Gesetzgebung, demonstrierten gegen Amerika, vandalisierten ‚Stätten der Sünde‘ und stellten die ‚Gefahr der Christianisierung‘ als größte Bedrohung für den indonesischen Islam dar. Ihre prominentesten Vertreter sind die Islamische Verteidigungsfront (FBI), die in der Fastenzeit gelegentlich Cafés oder Karaokebars demolieren und bei Aktionen lokaler Muslime gegen so genannten illegale Kirchen ‚back-up‘ geben. Ferner gehören dazu die ‚Jihad Krieger‘ (laskar jihad), die von Java aus in den Bürgerkrieg in den Molukken eingriffen und sich nach dem ersten Baliterroranschlag im Oktober 2002 auflösten. Hierzu gehören auch Hizbut Tahir, die das Khalifat wiederherstellen möchte, und der sehr militante ‚Indonesische Rat der Mujahiddin‘ (MMI), der von dem inhaftierten Abu Bakar Bashir geführt wird. Das offene Auftreten dieser radikalen von Soeharto unterdrückten Gruppen hat zu einer allgemeinen Verhärtung und wachsender Intoleranz im indonesischen Islam geführt. In manchen Provinzen werden Schariah-Bestimmungen über örtliche Verordnungen gestellt. Nicht nur wird es immer schwieriger für Minderheiten, Erlaubnis für den Bau von Kirchen oder Tempeln zu erhalten, sondern Gewaltandrohung gegen ‚illegale Kirchen‘ hat erschreckend zugenommen. Bei den Wahlen im Jahr 2004 erhielt die ‚Gerechtigkeits- und Wohlfahrtspartei‘ (PKS), die ideologisch nach der ägyptischen Muslimbruderschaft ausgerichtet ist, aus dem Stand 7 % und wurde in Groß-Jakarta sogar zu stärksten Partei. Seit 1999 explodieren immer wieder Bomben, die von islamischen Extremisten gezündet wurden. Seit dem

---

änderte sich auffällig zum Guten als der islamische Divisionskommandant durch einen Balinesen, also einen Hindu, ersetzt wurde.

<sup>33</sup> Es gab auch immer Gerüchte, dass ausländische, vor allem malaysische Jihadkämpfer auf den Molukken und noch mehr bei Poso in die Kämpfe eingriffen.

ersten Baliattentat am 12. Oktober 2002 bezweifeln auch muslimische Indonesier immer weniger, dass es tatsächlich eine Terrororganisation namens Jemaah Islamiah gibt.

Zum Teil kommen diese Extremisten aus den Kadern der Darul Islam Kämpfer der 50er Jahre. In Indonesien war auch immer islamischer Extremismus aus dem benachbarten Malaysia sehr einflussreich. Dazu kommen diejenigen, die in Afghanistan gegen die Sowjets gekämpft haben und dort teilweise mit Osama bin Laden in Kontakt gekommen sind. Das hat, wie in der gesamten islamischen Welt, auch in Indonesien zu einer Zunahme des mittelöstlichen Salafi-Islams festzustellen. Darunter versteht man die Richtungen, die im Sinne des Saudi-Wahabismus zum reinen Islam des Propheten Muhammad und der rechtgeleiteten Khalifen zurückkehren möchten und sich von dieser Rückkehr die Heilung aller Probleme islamischer Gesellschaften, ja der Menschheit, erwarten (,Islam is the solution!', Maududi).

## 2.6. Wohin geht der indonesische Islam?

Damit stellt sich die Frage, wohin sich der indonesische Islam bewegen wird. Wird der Salafi Islam zunehmen? Das würde einerseits einen Rückgang des traditionellen NU- und Muhammadiyah-Islam bedeuten, andererseits auch zu einer weiteren Verhärtung im traditionellen Islam führen. Oder werden die Salafisten eine Randerscheinung bleiben und der indonesische Islam seine relative Toleranz bewahren? Und was wird der Einfluss des inklusiv-pluralistisch-liberalen Islamflügels sein?

Die Signale sind mehrdeutig. Das schwache Abschneiden der Islamparteien in den Wahlen von 1999 und 2004 (37 % und 40 %) beweist, dass die interne Islamisierung seit den 70er Jahren das Wählerverhalten nicht beeinflusst hat. Die Kinder der ehemaligen Abangan wählen weiterhin keine islamisch orientierten Parteien, Traditionalisten (NU) wählen nie eine modernistische Islampartei und islamische Modernisten wählen ausschließlich modernistisch oder salafisch ausgerichtete Islamparteien. Dieses Fortbestehen tief verwurzelter kultureller Muster würde dafür sprechen, dass unter normalen Umständen die Salafisten keine demokratische Chance haben.<sup>34</sup> Es gibt weitere Zeichen, dass sich trotz aller Verschärfung der Gegensätze zwischen den Religionsgemeinschaften kulturelle Muster der Toleranz als beständig erweisen. Besonders auffällig und wenig beachtet ist die Tatsache, dass die Konflikte in Ostindonesien nicht auf andere Gebiete übergriffen und es z. B. auf Java nicht zu Racheakten von Muslimen an

---

<sup>34</sup> Dem widersprechen auch nicht die beachtlichen 7 %, die die *salafistische* PKS erhalten hat. Die PKS führte ihre Wahlkampagne ausschließlich für soziale Gerechtigkeit und gegen Korruption und schwieg über ihre islamistischen Zielsetzungen.

Christen gekommen ist.<sup>35</sup> In den letzten neun Jahren, genauer gesagt seit dem Situbondoprogramm, haben sich die Beziehungen zwischen Christen und NU außerdem dauerhaft verbessert, und ebenso, wenn auch in schwächerem Maße, mit Muhammadiyah.<sup>36</sup> Als im Juli 2005 der Rat Indonesischer Ulamas (MUI) mehrere kontroverse fatwa erließ, die ‚Säkularismus, Liberalismus und Pluralismus‘ verurteilten, beeilten sich die Verfasser richtig zu stellen, dass die Pluralismusverurteilung sich nicht auf die Existenz anderer Religionsgemeinschaft bezöge, sondern auf die von ‚liberalen‘ Muslims vertretene Auffassung, alle Religionen seien gleich und Anhänger aller Religionen könnten in den Himmel kommen. Seit dem ersten Baliattentat sind auf islamische Initiative mehrere Foren für Begegnung der Religionsgemeinschaft gegründet worden. Muslimische Führer erkennen inzwischen an, dass islamischer Terrorismus ein Problem ist und haben ihn eindeutig verurteilt.<sup>37</sup> Versuche, die Schariah auf nationaler Ebene einzuführen wurden im Parlament mit mehr als 80 % abgelehnt, und ebenso von NU und Muhammadiyah.

Andererseits darf die Anziehungskraft des Salafi Islams nicht unterschätzt werden. Er schwimmt auf der Welle islamischer Wiedergeburt, die sich wesentlich aus dem jihad gegen Amerika, Hass auf Israel, anti-islamischen Konspirationstheorien und überhaupt einer Weltsicht speist, deren wichtigstes Element eine internationale Kampagne gegen den Islam sei. Auf Schulen und in Moscheen werden diese Punkte ständig den Gläubigen, vor allem den Kindern, erzählt. Ständig werden christliche ‚Christianisierungskampagnen‘ hochgespielt. Kinder werden aufgefordert, Kontakte mit Andersgläubigen und Chinesen zu vermeiden. Es existiert ein fatwa gegen Weihnachtsglückwünsche. Eine Umfrage 2004 unter etwa 3500 repräsentativen Muslimen aus ganz Indonesien ergab beunruhigende Ergebnisse: 55 % stimmen der Steinigung von Ehebrechern zu, 50 % möchten keine Kirche in ihrer Nachbarschaft, 16 % haben Sympathien für die Terroristen und 5 % hätten auf die eine oder andere Weise aktiv mit Extremisten zusam-

---

<sup>35</sup> Im Januar 2000 wäre es allerdings fast soweit gewesen. Damals brachten die Medien Nachrichten von Tausenden von Muslimen, die auf Halmahera von Christen abgeschlachtet worden seien. Eine Versammlung von mehreren 100.000 von Muslimen im Zentrum von Jakarta war drauf und dran, in ein Programm gegen Christen umzuschlagen, hätten nicht muslimische Führer wie Amien Rais sich an die Spitze gesetzt und jeglichen Gewaltausbruch verhindert. Später stellte es sich heraus, dass ‚nur‘ 800 Muslime umgebracht wurden und es sich um einen hochkomplexen Hintergrund mit massiven wirtschaftlichen Interessen handelte.

<sup>36</sup> Als im vergangenen Dezember (2005) der Chef der Muhammadiyah, Din Samsyuddin, Christen, deren vorläufige ‚Kirchen‘ geschlossen worden waren, anbot, in Muhammadiyahschulen ihre Weihnachtsgottesdienste zu feiern, wurde er von einigen Muhammadiyahleuten scharf getadelt.

<sup>37</sup> So veranstaltete z. B. im Januar 2006 die *pesantren* (Islamschule mit Internat) *Al-Muqmin* in Ngruki, die lange von Abu Bakar Bashir geführt wurde und aus der mehrere indonesische Terroristen hervorgegangen ist, ein internationales Seminar mit dem Ziel zu beweisen, dass sie Terrorismus verurteilen.

mengearbeitet. Wie sich das mit den Wahlergebnissen vereinbaren lässt, wird keine Erklärung geboten.

Die ‚liberalen‘, ausdrücklich pluralistischen Muslime stellen noch eine kleine Minderheit dar, der auch viele moderate Mainstream-Muslime misstrauen. Ihre theologischen Auffassungen und kulturelle Erneuerung islamischer Lebensweisen dürften aber auf die Dauer nicht ohne Wirkung bleiben.

Es ist also wohl so, dass ein Kampf um die Seele des indonesischen Islam im Gange ist. Sollte sich die Verwurzelung in kulturellen Orientierungen, die bisher sehr stark war, als stabil erweisen, so würde das bedeuten, dass der moderate Islam dominierend bleibt; dann hat Indonesien eine gute, stabile, tolerante und pluralistische Demokratie zu erwarten. Aber es könnte auch der etablierte NU- und Muhammadiyah-Islam langsam von innen her durch den Salafismus unterwandert werden. Dann würde Indonesiens Demokratie scheitern und das Land großen Erschütterungen entgegengehen, die selbst seine nationale Einheit gefährden würden. Die Antwort hängt vermutlich nicht von religiösen Faktoren ab, sondern vor allem, ob es gelingt, ein Mindestmaß an wirtschaftlicher Sicherheit und sozialer Gerechtigkeit für alle Indonesier herzustellen.

### **3. Zusammenarbeit von Christen und Muslime?**

Was sind nun die Implikationen dieser Situation für ein positives Zusammenleben von Christen und Muslimen? Können beide Gemeinschaften beim Aufbau einer friedlichen, gerechten, freien, wirtschaftlich abgesicherten Gesellschaft zusammenarbeiten? In Folgenden stelle ich zunächst die derzeitige Ausgangssituation dar, versuche dann zu zeigen, was man tun sollte, um die Beziehungen zwischen Christen und Muslimen zu verbessern, und mache dann einige Vorschläge für mögliche Zusammenarbeit zwischen den beiden Religionsgruppen.

#### **3.1. Gegensätzliche Tendenzen**

In den letzten 15 Jahren haben sich die Spannungen zwischen Christen und Muslimen ständig verstärkt. Das gegenseitige Misstrauen ist groß. In traditionell islamischen Gegenden wie dem Westen Javas, auf Lombok, im Minangkabaugebiet in Westsumatra und in Südsulawesi versuchen islamische Hardliner, wo immer möglich Kirchen zu schließen. Die Erlaubnis zum Bau neuer Kirchen ist äußerst schwer zu bekommen. Es scheint, dass es Kräfte gibt, die den Christen systematisch die Luft abzuschneiden wollen. Das hat viele Christen verbittert, und viele sind durch frühere Progrome traumatisiert. Derzeitig wird eine neue Regierungsverordnung zum Bau religiöser Gebäude vorbereitet, und es ist keineswegs sicher, dass darin die in der Verfassung klar gewährleistete Freiheit des Kultus (§ 28 E, § 29 2.) besser abgesichert sein wird als bisher. Bei den Musli-

men wird dabei immer auf den christlichen Proselytismus („kristenisasi“) verwiesen, oft mit sehr weit hergeholt, untypischen, aber emotionell erregenden Beispielen.<sup>38</sup> In islamischen Gebieten herrscht ein allgemeines Misstrauen gegenüber Christen. Dieses Misstrauen wurde noch durch die schon erwähnten fatwas der MUI verstärkt, durch den auch Mischehen verurteilt wurden.

Umgekehrt gibt es, allerdings kaum unter Katholiken, eine protestantische ‚Rechte‘. Sie grüßen mit ‚Shalom‘ (und nicht mit ‚salam‘), sehen Israels Militanz mit Sympathie, hoffen, dass Gott zu Gunsten der Christen eingreifen wird, tuscheln gelegentlich, dass man im äußersten Falle in Ostindonesien einen christlichen Staat gründen werde.<sup>39</sup> Unter ihnen laufen Konspirationstheorien herum, es gäbe islamische Pläne, bis 2020 einen bestimmten Prozentsatz der Provinzen zu ‚schariahisieren‘. Hier dürfte es sich um eine Sackgasse handeln. Was indonesische Christen heute aber brauchen ist nicht theologisches Machtdenken, sondern eine inklusive Theologie, die am Kreuz als Zeichen des Sieges Christi, und nicht an den Siegeszügen Gideons oder Joshuas orientiert ist.

Die Katholiken und zahlreiche, vor allem javanische Protestanten haben umgekehrt gelernt, dass das Christentum in Indonesien nur eine ruhige Zukunft haben kann, wenn es gelingt, von der großen Menge der Muslime akzeptiert zu werden. Man sieht auch immer mehr ein, dass es falsch wäre, sich auf die Abangan zu verlassen, wie das früher wohl christliche Politik war, und es darauf ankommt, vertrauensvollere Beziehungen mit den überzeugten (NU und Muhammadiyah) Muslimen aufzunehmen.

Worauf könnten sich Christen dabei stützen? Erstens auf die Vergangenheit und die indonesische Tradition, wie sie in der Pancasila zum Ausdruck kommt. Die Christen sind längst als Bestandteil der indonesischen Gesellschaft akzeptiert. Es gibt keine Gruppe, die ihnen irgendwie eine nur zweitklassige Staatsbürgerschaft (dinni in der islamischen Tradition) zuerkennen möchte.<sup>40</sup> Besonders relevant ist die Tatsache, dass die Gewalttätigkeiten in Ostindonesien nicht auf das übrige Indonesien übergreifen haben und es nirgends zu islamischen Racheakten an Christen kam. Sehr bemerkenswert ist, dass keine Gruppe aus diesen Auseinandersetzungen politisches Kapital für den Wahlkampf 2004 zu schlagen versuch-

---

<sup>38</sup> Beispiele hierfür sind ‚Bekehrungen‘ an einer Universität in Westsumatra durch Hypnose von Studentinnen, oder der Fall eines Pastors in Ostjava, der nur arabische Schriftzeichen gebrauchte. Solche Schauergeschichten über Christen finden sich in der Monatszeitschrift Sabili.

<sup>39</sup> In einer Stadt im Süden von Papua wurde beschlossen, dass dort vorläufig, nämlich bis völlige Freiheit des Kirchenbaus im übrigen Indonesien gesichert ist, keine Moscheen gebaut werden dürfen.

<sup>40</sup> Bei Aufrufen zur Einführung der Schariah gehört selbst bei extremistischen Gruppen wie den MMI die Anmerkung dazu, dass die Schariah nur für Muslime gelten werde – was allerdings kaum glaubwürdig erscheint.

te. Gegenseitiges Aufrechnen der Schuld am Bürgerkrieg hat nicht stattgefunden. Bemerkenswert wurde schon, dass sich nach dem Situbondo-Programm 1996 die Beziehungen zwischen Christen und NU verbesserten und heute auf vielen Ebenen ein vertrauensvolles Verhältnis zwischen beiden Seiten besteht. Schon lange bewachen NU-Milizen, die Banser, in der Weihnachts- und Osternacht christliche Kirchen. Es bestehen zahlreiche Dialogforen, wo alle größeren Religionsgemeinschaften beteiligt sind<sup>41</sup>, die vielfach aus muslimischen Initiativen hervorgegangen sind. Es gibt jetzt viel mehr (allerdings noch bei weitem nicht genügend) Kontakte auf allen Ebenen zwischen Christen und Muslimen und selbst mit Extremisten kommen gelegentlich Kontakte zustande.<sup>42</sup>

### 3.2. Weitere Schritte

Es bestehen also in Indonesien relativ gute Bedingungen zu substantieller Kommunikation zwischen Christen und Muslimen. Diese sollten dazu genutzt werden, vertrauensvollere Verhältnisse zwischen beiden herzustellen. Hintergrund für einen beachtlichen Teil aller Schwierigkeiten besteht in gegenseitigen Ängsten. Christen fühlen sich durch islamische Bedrohungen und Einengungen in ihren tiefen, traditionellen Ängsten bestätigt. Bei Muslimen sitzt die Angst vor einem ‚Sieg‘ der Christen tief. Vor allem haben sie Angst vor christlichem Proselytismus. Obwohl inzwischen den muslimischen Gemeinden und Organisationen viel mehr finanzielle Mittel zur Verfügung stehen als den meisten Christen – die vielen neuen, z. T. prachtvollen Moscheen überall im Lande zeugen davon, – sitzt ihnen immer noch ein Gefühl der Unterlegenheit gegenüber den Christen im Nacken. Christliche Schulen und Universitäten haben immer noch einen guten Ruf. Die christliche Sozialarbeit beeindruckt sehr und wird daher oft als Versuch zur Proselytisierung abgewertet und nicht selten stark behindert.

Diese Ängste können nur durch Kommunikation auf allen Ebenen abgebaut werden. Wo Muslime, wie die in Traditionen und einheimischen Kulturen verwurzelten NU-Muslime, ein gesundes Selbstvertrauen haben, ist es viel leichter, vertrauensvolle Beziehungen aufzubauen. Dagegen sind die Modernisten, durch

---

<sup>41</sup> Neuerdings ist in diese Dialog sogar die Ahmadiyah Sekte integriert, als Reaktion auf die gewalttätigen Angriffe auf die Sekte in Westjava und auf Lombok nach dem fatwa des Rates indonesischer Ulama (MUI) im Juli 2005, in dem die Ahmadiyah verurteilt wurde; vor allem die NU, aber auch Teile der Muhammadiyah, hat diese Angriffe scharf verurteilt.

<sup>42</sup> So hatte ich im September zusammen mit drei protestantischen Pastoren und einer protestantischen Charismatikerin zweieinhalb Stunden lang ein durchgehend freundliches Gespräch mit Habib Rizieq, dem Chef der berüchtigten FBI (Islamische Verteidigungsfront); Rizieq war dabei von etwa 15 seiner ‚Feldkommandanten‘ umgeben. Wir konnten substantiell über die Kirchenschließungen, Proselytismusvorwürfe usw. reden. Das Treffen erregte große Aufregung in den Medien.

ihre Ablehnung der einheimischen Kulturen<sup>43</sup>, oft auf ein dünnes ideologisches Selbstbewusstsein angewiesen, das Minderwertigkeitsgefühle oft nicht überbrücken kann<sup>44</sup> und sie anfällig für Extremismus macht. Von christlicher Seite ist nicht nur Offenheit gefordert, sondern auch die Bereitschaft, auf muslimische Besorgnisse in Sachen Proselytismus einzugehen. Darunter fällt auch, dass viele christliche Schulen nichtchristliche Kinder indirekt zwingen, am christlichen Religionsunterricht teilzunehmen.<sup>45</sup> Will man das verfassungsmäßig abgesicherte Menschenrecht der Religionsfreiheit realisieren, so müssen existentiellen Vorbehalte der Mehrheit berücksichtigt werden.

Noch nie war Indonesien so geeint wie heute in der Überzeugung, dass nur eine demokratische Staatsform die Stabilität des Landes auf Dauer sichern kann. Christen und Muslime können sich gemeinsam bemühen, die indonesische Demokratie Wirklichkeit werden zu lassen. Das derzeitige Parteiensystem, das religiös bestimmte Parteien ermöglicht, hat trotzdem in der Praxis zu einer weltanschaulichen Entspannung geführt, da sich die Parteien, darunter zahlreiche Islamparteien, wenn es nicht um weltanschauliche Fragen geht, an politischen Interessen orientieren und Koalitionen quer durch die ideologische Landschaft kein Problem darstellen. Zur Demokratie gehören die Menschenrechte, die seit dem Sturz Soehartos in mehreren Schritten vollständig und einstimmig in die indonesische Verfassung aufgenommen wurden. Auch islamische Extremisten trauen sich nicht, etwas gegen Demokratie und Menschenrechte zu sagen.

Am festesten einigt Christen und Muslime der Einsatz für soziale Gerechtigkeit. Der Islam selbst sieht sich als die Religion der (sozialen) Gerechtigkeit an. In Nichtregierungsorganisationen (NRO) arbeiten seit Jahrzehnten Muslime und Christen störungsfrei zusammen. Allerdings wird Sozialarbeit von christlichen

---

<sup>43</sup> So lehnte die Muhammadiyah die gesamte klassische javanische Kultur ab: Das Schattenspiel, dessen Figuren den indischen Epen Ramayana und Mahabharata entnommen sind und die jeder ‚normale‘ Javaner kennt und liebt, das Gamelanorchester und die Tänze, die zum Besten gehören, was es überhaupt auf dem Globus gibt – wo die Frauen allerdings schulterfrei gekleidet sind; und dass, obwohl die Muhammadiyah in einem Zentrum der javanischen Kultur, in Yogyakarta, gegründet wurde, keine 500 m vom Sultanspalast, einem Zentrum javanischer Kultur entfernt. Seit einigen Jahren sind sich führende Muhammadiyahleute der fatalen Folgen einer solchen kulturellen Selbstentfremdung bewusst und bemühen sich um eine ‚Inkulturation‘, ein Ausdruck, den sie von den Katholiken übernommen haben. Von Amien Rais, dem früheren Muhammadiyahchef und Präsidentschaftskandidaten, heißt es, dass er mit 15 Jahren beschlossen habe, ein echter Muslim zu werden und seitdem kein Schattenspiel mehr angesehen hat.

<sup>44</sup> Der 2005 verstorbene Reformtheologe Nucholish Madjid sagte gelegentlich, in Indonesien sei der Islam die Mehrheitsreligion mit dem Minderheitskomplex.

<sup>45</sup> Ein neues Schulgesetz aus dem Jahre 2003, das gegen erbitterten Widerstand der Christen durchgesetzt wurde, bestimmt, dass auch Privatschulen Schülern und Schülerinnen Religionsunterricht in deren eigener Religion und durch Lehrer, die dieser Religion angehören, erteilen. Das Gesetz ist jedoch noch nicht umgesetzt.

Organisationen mit Misstrauen betrachtet und oft unmöglich gemacht.<sup>46</sup> Dennoch bringt gemeinsamer Einsatz für soziale Gerechtigkeit Christen und Muslime am effektivsten zusammen.

### **3.3. Die Zusammenarbeit intensivieren**

Für die Christen gibt es keine Alternative zu dem Bemühen, mit der muslimischen Mehrheit gute Beziehungen aufzubauen. Ziel ist, Religions- und Kulturfreiheit wirklich in der Gesellschaft zu verankern. Dabei geht es zunächst einmal darum, die in der Kultur bereits gegebene Toleranz wieder zu aktualisieren. Eine Verbesserung der Beziehungen zwischen Christen und Muslimen muss immer auch ein Heilungsprozess sein. Viele Wunden, die aus den zahlreichen Konflikten und Erinnerungen stammen, müssen heilen. Es kommt darauf an, dem nie tief unter der Oberfläche sitzenden Misstrauen entgegenzuarbeiten und Beziehungen gegenseitigen Vertrauens aufzubauen.

Der wichtigste Weg dazu ist, miteinander in Kontakt zu kommen, Kommunikation aufzubauen, mit dem Ziel, sich kennen zu lernen, und in dem als ‚Christ‘ oder ‚Muslim‘ kategorisierten Fremden den Mitmenschen zu entdecken, der gemeinsame Interessen, Stärken und Schwächen hat. Kontakte herzustellen ist in Indonesien nicht so schwierig, da es kulturelle Muster gibt, die diese begünstigen. Sich einander vorstellen oder ‚eben einmal vorbeikommen‘ (silaturahmi) ist immer willkommen oder zumindest niemals falsch. Einen solchen Besuch kann niemand, auch ein hardline Muslim, ablehnen (kultureller Hintergrund: Aus Fremden ‚Nachbarn‘ werden). Dabei kommt es auf den Kontakt und nicht auf den Inhalt der Gespräche an. Man beschnuppert sich gewissermaßen. Man sollte im Gegenteil nicht im ersten Gespräch auf Unangenehmes oder Kompliziertes zu sprechen kommen. Vielmehr stellt man zunächst eine gelockerte Atmosphäre her und erst viel später kann man vielleicht, sofern das dann noch nötig ist, ‚Probleme‘ zur Sprache bringen.

Solche Gespräche sollten auf allen Ebenen geführt werden. Auch auf Pfarrei- und Pfarrkreisebene. Solche Kontakte sind für Katholiken leichter aufzunehmen, da sie einer großen Kirche angehören, während die zahlreichen kleinen protestantischen Kirchen, die schon untereinander kaum reden können, große Schwierigkeiten haben. Gespräche sollten auch mit Gruppen gesucht werden, die selbst an Gesprächen mit uns zunächst nicht interessiert sind. Vielfach gelingt es, die Atmosphäre und die Beziehungen durch bloßes einander kennen lernen allmählich zu verbessern. Auf den geeigneten Ebenen müssen, wenn man sich besser

---

<sup>46</sup> Nach dem Tsunami in Aceh warnten z. B. Islamisten von Java ohne Erfolg, dass die zahlreichen christlichen NRO auf Seelenfang aus seien. Aber nachdem inzwischen in zahlreichen Predigten der Vorwurf wiederholt wurde, betrachten auch die Einheimischen jetzt christliche Hilfe Missios mit großem Misstrauen.



kennt, schließlich auch die eigentlichen Schwierigkeiten auf den Tisch kommen, also die gegenseitigen Ängste. Wir Christen müssen unsere Sichtweise erklären, z. B. was den Bau von Kirchen angeht. Umgekehrt müssen wir muslimische Ängste, die meist christlichen Proselytismus betreffen, ernst nehmen. Missionsmethoden, die auch Ad Gentes widersprechen, müssen aufhören und das müssen wir auch von evangelikalischen Kirchen verlangen.

Bei dem gemeinsamen Bemühen, ein gerechtes, friedliches, zivilisiertes, freies und wirtschaftlich abgesichertes Zusammenleben zu verwirklichen stellt man sich auf gemeinsame Werte, die durchaus vorhanden sind. Dazu gehören die Werte, die in den fünf Prinzipien der Pancasila, der philosophisch-ethischen Staatsgrundlage, enthalten sind.<sup>47</sup> Andere Werte sind ein menschenwürdiges Leben, Ablehnung von Gewalt um Konflikte zu lösen, Gerechtigkeit, religiöse Toleranz und Respekt für die Freiheit, der inneren religiösen Neigung zu folgen, Solidarität mit den Armen und Marginalisierten, Ablehnung von Grausamkeit bzw. Diskriminierung auf Grund von religiösen, politischen, rassistischen, kulturellen, sozialen und genderspezifischen Unterschieden.

Praktische Zusammenarbeit über religiöse Schranken hinweg findet schon lange statt in NRO, politischen Parteien und zahlreichen Gruppen und Vereinigungen der indonesischen civil society. Es gibt eine beachtliche Zahl von ethisch orientierten nationalen Vereinigungen, die bewusst Brücken zwischen den Religionen schlagen wollen.<sup>48</sup> Diese Vereinigungen und Organisationen können dann auch gemeinsam Sozialarbeit leisten. Katholische Tsunamihilfen, etwa von Pater Ismartono und Pater Sandyawan Sumardi sowie des Jesuit Refugee Service, arbeiten immer mit muslimischen Gruppen zusammen. Alle diese Initiativen und Äußerungen der indonesischen civil society bieten hervorragende Möglichkeiten zur Zusammenarbeit zwischen Christen und Muslimen und zum Abbau von Spannungen und Vorurteilen.

#### **4. Schlussfolgerungen**

Die Frage ist, wie weit solche indonesischen Möglichkeiten auch zwischen Christen und Muslimen in anderen Ländern realisiert werden können. Offenbar

---

<sup>47</sup> Die fünf Elemente sind: Glaube an den einen Gott, zivilisierte und gerechte Menschlichkeit, nationale Einheit, Ausrichtung auf das Volk, soziale Gerechtigkeit für alle.

<sup>48</sup> Zu nennen wären hier das inzwischen eingeschlafene, nach den Weihnachtsbomben 2000 von Muslimen gegründete ‚Indonesische Friedensforum‘, ‚Der gerade Weg‘ von Sulastomo, die Vereinigung von Frau Omi Nurcholish Madjid, die Gruppe ‚Volksidentität‘ (Jati Diri Bangsa von H. Soemarno Soedarsono), das *Interreligiöse Forum* des jetzigen Chefs der Muhammadiyah Din Syamsuddin, das *Nationale Moral Forum* (von Hashim Muzadi, dem Führer der NU, nach dem ersten Baliattentat initiiert, wo die Spitzen aller wichtigen Religionen Indonesiens vertreten sind) und viele andere.

sind kulturelle Faktoren äußerst entscheidend. Für Indonesien ist noch immer die Existenz des Abangan-Islams entscheidend, der von vornherein Zusammenleben und -arbeiten über konfessionelle Grenzen hinaus als großen Wert angesehen hat. Man ging davon aus, dass das Kulturelle, die javanische und später die indonesische Identität von entscheidender Wichtigkeit für die Identität aller Mitglieder dieser Gruppe ist und damit unterschiedliche konfessionelle Orientierungen existieren und diese Orientierungen nicht der traditionellen Harmonie des Zusammenlebens entgegenstehen dürfen. Diese Grundeinstellung übt bis heute gewaltigen Druck auf religiöse Gruppen aus, sich nicht zu isolieren und auch die anderen anzuerkennen.

Im Nachbarland Malaysia ist die Situation grundlegend anders. Vielleicht ist es auf Sabah und Sarawak noch etwas ähnlich, weil dort ‚Einheimische‘ die Mehrheit der Christen stellen. Aber in Malaya sind alle ‚Einheimischen‘ Malaien und als solche Muslime, und alle Christen entweder Chinesen oder Tamilen. In Bangladesch und Pakistan ist die Situation wiederum anders. Findet dort auf signifikante Weise zwischen Christen, Muslimen und Hindus etwas dem indonesischen interreligiösen Dialogen Vergleichbares statt? Gibt es dort NRO, in denen Hindus, Christen und Muslime zusammenarbeiten?

Eine Schlussfolgerung darf man sicher ziehen. Es gibt keine Alternative zu Kommunikation. Und das heißt, dass die christliche Minderheit wo auch immer, in einer sympathischen wie auch unsympathischen Umwelt Kontakte auf allen Ebenen aufnehmen und weiter verfolgen sollte. In Indonesien wie auch in anderen Ländern sollte kirchliches Personal, und natürlich auch Laien, Kontaktaufnahme und -pflege zur religiösen Mehrheit zu einem wichtigen Element ihrer pastoralen Pflichten machen. Dass ‚steter Tropfen den harten Stein höhlt‘ dürfte auch für Beziehungen zwischen Religionsgemeinschaften gelten. Ein Leben in der Positivität des Evangeliums und ein nicht müde werdendes Bemühen, die Kommunikation zu den Muslimen zu verbessern, dürften die bestmögliche Investition für die Zukunft sein.

## **Literatur**

Anderson, B.R.O.G. 1965. *Mythology and the tolerance of the Javanese*. Ithaca N.Y.

Geertz, C. 1961. *The Religion of Java*. New York.

Magnis-Suseno, F. 1981. *Javanische Weisheit und Ethik. Studien zu einer östlichen Moral*. München/Wien.

# **Ziele interreligiöser Entwicklungszusammenarbeit aus der Sicht der asiatischen Kirchen**

*Georg Evers*

## **1. Vorbemerkung**

„*Entwicklungszusammenarbeit aus praktischer Sicht*“ – so lautet das Thema meines Beitrags eigentlich. Ich habe mir die Freiheit genommen, zunächst einige Überlegungen über die Voraussetzungen einer interreligiösen Zusammenarbeit und der theologischen Begründung anzustellen, wie sie innerhalb der verschiedenen Studienprogramme der FABC und in der Arbeit von asiatischen Theologen in den letzten Jahren entwickelt worden ist. Gerade weil die christlichen Aktivitäten auf dem Gebieten der Entwicklung, Sozialarbeit, Erziehung, Krankenversorgung und der Menschenrechte starken Vorbehalten, Verdächtigungen und Unterstellungen seitens der Angehörigen anderer Religionen ausgesetzt sind, ist es sinnvoll, ja notwendig, dass die christliche Seiten ihre Motivation und Begründung für EZ aus ihrem eigenen Selbstverständnis heraus klärt, um es anderen glaubwürdig vermitteln zu können.

Auch von Seiten der Spender für kirchliche Hilfswerke – bei der Unterstützung durch staatliche Stellen dieser Arbeit sieht dies sicher anders aus – werden Spenden aus einer christlichen Motivation und mit bestimmten Erwartungen gegeben, welche die Hilfswerke berücksichtigen müssen, um glaubwürdig und verantwortet weitere Spenden erbitten zu können.

## **2. Die Rolle des sozialen Engagements der Kirchen in Asien**

Das soziale Engagement der christlichen Kirchen auf den Gebieten der Gesundheit, Erziehung, ganzheitlichen menschlichen Entwicklung, des Einsatzes für Waisen und in der Gesellschaft diskriminierter Gruppen ist immer sehr bedeutend gewesen und stellte einen integralen Teil der Missionsarbeit in Asien dar. Aus nichtchristlicher Sicht und vor allem aus der Sicht der anderen Religionen wurde und wird das soziale, karitative und gesellschaftliche Engagement der Kirchen oft mit ausgesprochenem Misstrauen beobachtet. In den Augen vieler Nichtchristen wird der kirchliche Einsatz auf diesen Feldern hauptsächlich als Mittel zur Gewinnung neuer Mitglieder gesehen. Man glaubt den christlichen Kirchen nicht, dass sie in erster Linie aus selbstloser Nächstenliebe handeln und keine proselytischen Hintergedanken hegen. In Indien taucht beispielsweise der Vorwurf immer wieder auf, dass die christlichen Missionare die Not und Abhängigkeit bedürftiger Menschen ausnutzen, um sie für das Christentum zu gewinnen.

Für das Bild der Kirche in Asien ist bezeichnend, dass ihre spirituelle Mission oft fast ganz hinter dem sozialen Engagement zurücktritt. „Die Kirche verfügt über eine effektive Organisation, aber sie wird oft nicht als spiritueller Führer gesehen und dies auf einem Kontinent, wo das Religiöse und Spirituelle einen so großen Raum einnimmt“ (Schlusserklärung der Theologischen Konsultation in Hua Hin 1991. FAPA I, 337). Besonders in Indien wird das Christentum von Hindus wegen seiner Aktivitäten in Erziehung, dem Gesundheitswesen und der Sozialarbeit immer wieder kritisiert und ihm wegen dieser Betriebsamkeit das Fehlen von Spiritualität und echter Religiosität vorgeworfen.<sup>49</sup> Verbunden damit ist die Unterstellung, dass die Anstrengungen auf diesen Gebieten letztlich nur der Gewinnung neuer Konvertiten für das Christentum dienen. Felix Wilfred hat sich mit diesem Problem aus der Sicht der Dalits und Marginalisierten<sup>50</sup> auseinandergesetzt (Wilfred 2005, 307-325). Wilfred analysiert das Phänomen der so genannten „Reischristen“, die generell verdächtigt werden, um materiellen Vorteils willen – eben Reis, Nahrung oder Kleidung – sich zum Christentum bekehrt zu haben. Aus der Sicht der Dalits argumentiert Wilfred, dass die Kritiker das Problem aus einer falschen Perspektive sehen, indem sie das Verlangen „Nahrung“ in einen Gegensatz zum Heil und spirituellen Werten bringen. Das Verlangen nach Erfüllung menschlicher Grundbedürfnisse seitens der Dalits dürfe man nicht mit der Gier nach materiellen Gütern wie sie die Reichen und Mächtigen zeigen gleich setzen. In einer ganzheitlichen Sicht, in der Brot, Kleidung und materielle Sicherheit nicht instrumentalisiert werden, stellt die materielle Basis menschlichen Lebens die Grundstruktur für Befreiung und Heil dar, wobei es keine Spaltung und Abgrenzung zwischen dem Materiellen und Spirituellen geben sollte. Alle religiösen Traditionen sind heute herausgefordert, sich für das Wohl besonders der Armen einzusetzen, als Mitarbeiter an der gemeinsamen Aufgabe, menschenwürdige Lebensbedingungen für alle zu schaffen.

### **3. Hindernisse für interreligiöse Zusammenarbeit**

In Asien wie auch in Afrika ist das Christentum in den Augen der Nichtchristen mit einer kolonialen Hypothek belastet, d. h. die christlichen Kirchen stehen unter dem Verdacht, vom westlichen Kolonialismus profitiert zu haben und auch weiterhin von neuen quasi-kolonialen Verhältnissen zu profitieren. Es sind die

---

<sup>49</sup> Dies wird deutlich anhand der Karikatur des Christentums auf der Titelseite eines Buches, verfasst von einem Hindu in Indien, der das Christentum scharf kritisiert. Der Buchtitel zeigt ein Kreuz, an dessen vier Enden jeweils eine soziale Tätigkeit der Kirche genannt wird: „Schulen“, „Krankenhäuser“, „Waisenhäuser“, „Sozialstationen“ und in der Mitte, wo die Balken zusammenstoßen, finden sich die Zeichen für Dollar (\$), Euro (€) und Pfund (L). Die Botschaft ist klar: Das Christentum ist im Wesentlichen ein Sozialunternehmen, wobei das Geld, der Mammon, die treibende Kraft des Ganzen darstellt.

<sup>50</sup> Er benutzt für diese Menschengruppen den englischen Ausdruck „subalterns“, der nur schwer ins Deutsche zu übersetzen ist.

Lasten der Vergangenheit, die sich in der ungleichen Behandlung der christlichen Religion gegenüber den anderen Religionen zeigte. Auch wenn der klassische Kolonialismus der Vergangenheit angehört, so werden innerhalb Asiens doch viele Züge eines neuen Kolonialismus sichtbar, die in der technologischen, wissenschaftlichen und wirtschaftlichen Überlegenheit des Westens wurzeln.

Die starke finanzielle Unterstützung der Arbeit der christlichen Kirchen, die sich über die Förderung der Belange des innerkirchlichen Lebens hinaus auf die Gebiete der Entwicklungshilfe, der Erziehung und der Medizin erstreckt, wird mit starkem Misstrauen beobachtet. Für viele sind diese finanziellen Leistungen suspekt, weil vermutet wird, dass sie in erster Linie auf die Gewinnung neuer Konvertiten zum Christentum hin eingesetzt werden und nicht, wie von den Kirchen behauptet, zur selbstlosen Unterstützung von Notleidenden als Hilfe zur Selbsthilfe („with no strings attached“).

Dem Verdacht, dass die großen Anstrengungen auf dem Gebiet der Sozialarbeit und Entwicklungsförderung der christlichen Kirchen letztlich nur der Gewinnung neuer Konvertiten dienen, tritt die erste Enzyklika „Deus Caritas Est“ von Benedikt XVI. entschieden entgegen. Klar wird festgehalten: „Die praktizierte Nächstenliebe darf nicht Mittel für das sein, was heute als Proselytismus bezeichnet wird. Die Liebe ist umsonst; sie wird nicht getan, um damit andere Ziele zu erreichen. (...) Wer im Namen der Kirche karitativ wirkt, wird niemals dem anderen den Glauben der Kirche aufzudrängen versuchen. Er weiß, dass die Liebe in ihrer Reinheit und Absichtslosigkeit das beste Zeugnis für den Gott ist, dem wir glauben und der uns zur Liebe treibt“ (Deus Caritas Est 31c.).

Im zunehmenden Maß stellen fundamentalistische und radikale Strömungen in den Religionen in einer Reihe asiatischer Länder ein Hindernis für die interreligiöse Zusammenarbeit auf allen Gebieten dar. Ohne Anspruch auf Vollständigkeit sollen einige Brennpunkte von Gewalt im Namen der Religion genannt werden. In Indien haben sich radikale Hindu-Organisationen formiert, die immer häufiger mit Gewalt gegen christliche Einrichtungen und Personen vorgehen. In Pakistan werden Christen zusammen mit Angehörigen anderer nicht-muslimischer Religionen auf vielfältige Weise diskriminiert. In Indonesien hat die Zahl der Gewalttaten gegen Christen ebenfalls in den letzten Jahren zugenommen. Auch dort dauern die Spannungen weiter an. Gewalttaten gegen Christen werden auch aus Sri Lanka berichtet.

Auf der christlichen Seite gibt es das Phänomen der aggressiven Missionstätigkeit fundamentalistischer evangelikaler Christen. Das Auftreten dieser meist aus dem Ausland (aus den USA und seit einigen Jahren verstärkt aus Südkorea) kommenden christlichen Gruppierungen weckt Angst und wird von den Angehörigen der nichtchristlichen Religionen als Bedrohung empfunden. Von den oft wenig ausgebildeten Missionaren dieser christlichen Gruppierungen werden die nichtchristlichen Religionen pauschal als „heidnisch“, „abergläubisch“ und „irreführende“ Religionen hingestellt. Interreligiöser Dialog wird generell als theo-

logisch unverantwortlich und als in der Praxis den Missionseifer lähmende Irrung abgelehnt. Die klare Abgrenzung zur katholischen Kirche und in der Regel auch zur „mainstream“ ökumenisch gesinnten protestantischen Kirchen kann nicht verhindern, dass in den Augen der Nichtchristen die Proselytenmacherei der fundamentalistischen christlichen Gruppen generell als „christlich“ angesehen wird und die scharfe Ablehnung dieser Praktiken dann alle Christen ohne Unterscheidung betrifft.

Die Aufbruchstimmung in den Jahren unmittelbar nach dem II. Vatikanischen Konzil, als die asiatischen Kirchen mit großem Einsatz und Offenheit sich den „Schwestern und Brüdern in den anderen Religionen“<sup>51</sup> zuwandten, um mit ihnen in einen Dialog einzutreten, ist weitgehend durch die Angst vor fundamentalistischen und radikalen Bewegungen in den anderen Religionen ersetzt worden. Sicherlich beruht ein Dialog auf Einhaltung des Grundsatzes der Gegenseitigkeit<sup>52</sup>, und mit Personen, die im Namen von Religion Gewalt propagieren, ist ein solcher Dialog sehr schwer zu führen. Ebenso wahr ist allerdings auch, dass die theologischen Einsichten, die innerhalb der christlichen Theologie – und nicht zuletzt vorangetrieben durch asiatische Theologen – in den letzten Jahrzehnten gewonnen wurden, nicht durch Dialogverweigerung und Gewalt von Angehörigen anderer Religionen widerlegt sind. Die aus diesen Einsichten resultierende Verpflichtung zum Dialog bleibt daher bestehen, auch wenn ihre Umsetzung durch aktuelle Blockaden in der Form radikaler Strömungen in Einzelfällen unmöglich gemacht sein kann. Wenn man nicht den Kampf der Kulturen und Religionen heraufbeschwören will, bleibt als Alternative nur die grundsätzliche Bereitschaft zum Dialog, wo immer er möglich wird und mit wem immer, der dazu bereit ist.

#### **4. Kritik an der kirchlichen Soziallehre aus asiatischer Sicht**

Kirchliche Soziallehre als global gültige Richtlinie für das gesellschaftliche Engagement der Kirche und auch der Entwicklungsarbeit ist nur eingeschränkt für die asiatischen Kirchen von Belang. Aloysius Pieris hat einige grundlegende Einwände und Fragen an die Prinzipien der kirchlichen Entwicklungsarbeit gerichtet, die sich vor allem aus dem asiatischen Pluralismus der Religionen (im Sinne einer kosmischen Religiosität) und weit verbreiteter Armut ergeben (Pieris 1994, 69-92). Pieris bemängelt, dass die Perspektive der Länder der „Dritten

---

<sup>51</sup> Verwiesen sei als Beispiel ökumenischer Zusammenarbeit im interreligiösen Dialog in Asien, z. B. auf das gemeinsame Seminar von FABC und CCA in Singapore 1987 "Living and Working Together With Sisters and Brothers of Other Faiths".

<sup>52</sup> In jüngster Zeit wird von der christlichen Seite verstärkt die Einhaltung des Prinzips der Gegenseitigkeit (Reziprozität) als Voraussetzung für den Dialog mit dem Islam eingefordert. So beim außergewöhnlichen Konsistorium im März 2006 in Rom, wo sich die Kardinäle zusammen mit dem Papst über das Verhältnis der Kirche zum Islam austauschten.

Welt“ – an diesem Begriff hält er ausdrücklich und begründet fest – in den Sozialenzyklopen nur sehr ungenügend, wenn überhaupt berücksichtigt würde. Die Sozialenzyklopen versagen darin, einen „Dritten Weg“ aufzuzeigen, der kreativ und einfallreich einen neuen Weg in der Gesellschaftsdebatte aufzeigen würde.

Für Pieris besteht die Eigenständigkeit und Charakteristik der Dritten Welt aus asiatischer Perspektive darin, dass sie fast vollständig nichtchristlich ist (ca. 95 %), von Regierungen beherrscht wird, die entweder einen atheistischen Marxismus oder antitheistischen Kapitalismus verfolgen, während die Volksmassen in Asien Anhänger von vorwiegend nicht theistischen oder polytheistischen Religionen sind. Demgegenüber bekennen sich nur der Islam, einige Formen des Hinduismus und die kleine Minderheit der Christen zu einem theistischen Glauben an einen persönlichen Schöpfer-Erlöser-Gott. Der Großteil der asiatischen Bevölkerung ist dagegen verwurzelt in einer kosmischen Religiosität – einer Art ökologischer und schöpfungsbewusster Spiritualität, die sich stark gegen die Ansprüche einer Technokratie stellt, die Teil der modernen agro-industriellen Technologie ist.

Pieris nennt drei Charakteristika der christlichen Soziallehre:

- Die Würde des Menschen im Christentum begründet sich in der Vorstellung der „Ebenbildlichkeit Gottes“ (imago Dei), die in Asien z. B. vom Buddhismus nicht geteilt wird. Dort wird auch die Vorherrschaft des Menschen (Anthropozentrik) über die anderen Geschöpfe aus einer ökologisch integrierten Spiritualität, die den Menschen mit den Tieren und anderen Geschöpfen in einer wesentlich engeren und gleichberechtigten Position sieht, nicht geteilt.
- Die christliche Soziallehre basiert auf dem Prinzip des Naturgesetzes bzw. der Vernunft. In Asien ist dagegen die Vorstellung von „Dharma resp. Tao“ als dem ewigen Prinzip der Rechtschaffenheit verbreitet. Während im Westen aus der Menschenwürde die Menschenrechte abgeleitet werden, herrscht in Asien die Vorstellung der Pflicht bzw. Verpflichtung vor, die eine generelle Verantwortung des Menschen begründet. Erst daraus resultieren die Würde und die Rechte des Menschen.
- Der in der christlichen Soziallehre vertretene Grundsatz des Vorrangs des Allgemeinwohls vor den Rechten des Einzelnen findet eine Entsprechung in der in Asien traditionell verbreiteten Vorstellung von der Verpflichtung gegenüber den allgemeinen natürlichen Ressourcen, die als zu heilig gelten, als dass sie von privilegierten Einzelnen oder Gruppen manipuliert oder angeeignet werden dürften.

In diesen drei Prinzipien sind die wechselseitige, die ausgleichende und soziale Gerechtigkeit miteinander verknüpft und in Interaktion.

Die katholische Soziallehre ist eng mit dem Westen verbunden, der in Asien wegen der Erfahrungen mit Kolonialismus und Imperialismus weiterhin kritisch bewertet wird. Es fehlt ein klares Schuldbekenntnis für die enge Verknüpfung

von Mission und Kolonialismus in der Vergangenheit. Hinzu kommt, dass die Katholische Soziallehre weitestgehend nicht in einer christlich-sozialen Praxis verwurzelt ist. Hier liegt der Unterschied zu den befreiungstheologischen Entwürfen aus Lateinamerika, Afrika und Asien. Etwas sarkastisch formuliert Pieris seine Kritik an der kirchlichen Soziallehre so: „Die katholische Soziallehre erscheint als ein in der Ersten Welt ausgestelltes, aber nie wirklich ernst genommenes Rezept gegen eine Krankheit, die in der Ersten Welt produziert wurde und jetzt in unseren Kontinent exportiert wird“ (Pieris 1994, 80).

## **5. Menschliche Basisgemeinschaften**

In den letzten Jahrzehnten ist innerhalb der asiatischen Ortskirchen immer häufiger von „Menschlichen Basisgemeinschaften“ die Rede, wenn es um interreligiöse Entwicklungszusammenarbeit mit Angehörigen anderer Religionen oder Ideologien geht. Entstanden ist der Begriff, indem das Konzept der „Christlichen Basisgemeinden“ (Basic Christian Communities) auf den interreligiösen Bereich hin erweitert wurde. Aus der Erfahrung, dass christliche Gruppierungen wegen ihres Minderheitenstatus in ihren Einsatzmöglichkeiten auf dem Gebiet einer ganzheitlichen Entwicklung nur bedingt handlungsfähig sein können, haben sich Christen in immer mehr Ländern Asiens entschieden, mit Partnern aus anderen Religionen zusammenzuarbeiten, um sich wirkungsvoller in der Bekämpfung von Armut und Unterentwicklung engagieren zu können. An erster Stelle ist die Arbeit des „Büros für menschliche Entwicklung“ (Office of Human Development = OHD) innerhalb der FABC zu nennen, das viele Seminare veranstaltet hat, um die katholische Sozialarbeit zu koordinieren und inhaltlich zu begründen. Dabei ist es zur Entwicklung der Seminarreihe „Interreligiöse Begegnungen im Sozialen Handeln“ (Faith Encounters in Social Action = FEISA) gekommen. Dahinter steht die Einsicht, dass die kleinen christlichen Minderheitenkirchen nur dann gesellschaftliche Veränderungen herbeiführen können, wenn sie mit anderen religiösen Gruppierungen kooperieren. Die Zielsetzung der Seminare in der FEISA-Serie wird so umschrieben: „Die Begegnungen von Gläubigen verschiedener Religionen sind Teil eines Programms des Büros für Menschliche Entwicklung (OHD) der Vereinigung Asiatischer Bischofskonferenzen (FABC), um den interreligiösen Dialog durch soziales Engagement zu fördern.“

Hinter diesem Konzept steht die theologische Einsicht, dass letztlich alles, was die Entwicklung zu einem ganzheitlichen Menschsein fördert, im tiefsten Sinn auch „christlich“ genannt werden kann. Allerdings ist bei dieser Vorstellung zu beachten, dass im interreligiösen Umfeld eine einseitig auf die christlichen Belange zielende Begründung für interreligiöse Entwicklungszusammenarbeit leicht als „missionarisch“ oder „proselytistisch“ verdächtigt werden kann. Aus dieser Einsicht heraus ist das Konzept der „Menschlichen Basisgemeinschaften“ entstanden. In den Menschlichen Basisgemeinschaften kommen Menschen nicht in erster Linie zum interreligiösen Dialog zusammen. Auch spielt die religiöse



Zugehörigkeit der einzelnen Mitglieder keine zentrale Rolle. „Ursprung, Entwicklung und Ziel der Aktivitäten einer solchen Gemeinschaft ist die Befreiung der an den Rand der Gesellschaft gedrückten Gruppen. Die Mitglieder entdecken die Besonderheiten und die Einzigartigkeit der einzelnen Religionen im Verlauf einer über längere Zeit durchgehaltenen befreienden Praxis“ (Pieris 1994, 120). Pieris hat über Jahre in Sri Lanka im Rahmen der Aktivitäten der „Christlichen Arbeiterbewegung“ (Catholic Workers Movement) die Zusammenarbeit mit buddhistischen, hinduistischen, marxistischen und christlichen Mitgliedern solcher Menschlichen Basisgemeinschaften erfahren. Aus der Zusammenarbeit mit ihren nichtchristlichen Partnern wurde den christlichen Mitgliedern deutlich, dass die Besonderheit und Einzigartigkeit der befreienden Botschaft des Evangeliums darin besteht, dass Gott in Jesus Christus ein Verteidigungsbündnis mit den Unterdrückten geschlossen hat; theologisch wird dies gewöhnlich in der Formel von der fundamentalen Option für die Armen ausgedrückt.<sup>53</sup> Für Christen resultiert daraus die Pflicht, glaubwürdig mit anderen religiösen Menschen umzugehen und in Solidarität mit den Armen und Entrechteten im Geist des Nicht-Besitzen-Wollens für eine Veränderung der sozialen Verhältnisse und am Aufbau einer menschlicheren Gesellschaft zu arbeiten. Dieser Einsatz ist Ausdruck einer grundlegenden Spiritualität des Reiches Gottes, die in den asiatischen Gesellschaften durchaus eine Chance hat, heimisch zu werden, da sie auch Aspirationen in anderen asiatischen Religionen wie dem Buddhismus und Hinduismus aufgreift, in denen ebenfalls Verzicht auf Reichtum und Hochschätzung eines Lebens im Armut zu finden sind (Pieris 1994, 120).

Für Pieris steht und fällt die Relevanz des Beitrags der asiatischen Kirchen in sozialen und gesellschaftlichen Fragen darin, ob die asiatischen Ortskirchen eine Antwort auf die kosmische Religiosität der Armen in Asien geben können oder aber auf die metakosmische Spiritualität der Elite setzen. Dies war der Makel, der von Roberto De Nobili in Indien und später von Matteo Ricci in China unternommenen Bemühungen der Akkommodation der christlichen Botschaft, die sich an der Kultur der Elite ausrichtete und auf eine Durchdringung der asiatischen Gesellschaften mit christlichem Gedankengut von oben setzte. In ähnlicher Weise versuchten indische Theologen nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil eine Inkulturation des Christentums in die indische Kulturwelt durch eine Anknüpfung an die Hochkultur der brahmanischen Tradition im Hinduismus.

---

<sup>53</sup> Wie wenig ernst das theologische Prinzip der „*fundamentalen Option für die Armen*“ bei uns im Westen genommen wird, zeigt der Text eines sehr bekannten Kirchenliedes „Gott ruft sein Volk zusammen“. Dort heißt es in der 2. Strophe: „In göttlichem Erbarmen liebt Christus alle gleich. Die Reichen und die Armen beruft er in sein Reich.“ Der Text enthält eine echte Häresie. Richtig müsste er lauten: „In göttlicher Gerechtigkeit entschied sich Christus für den Streit. Die Armen, nicht die Reichen, berief er in sein Reich“ (vgl. Lk 6,24; Mt 19,23-25).

Das herausragende Beispiel dafür ist D.S. Amalorpavadass mit seinen vielfältigen Arbeiten im „National, Biblical, Catechetical and Liturgical Centre“ (NBCLC) in Bangalore in den 1970er Jahren.

Auf die Erfahrungen der letzten Jahrzehnte blickend sieht Pieris die Gefahr, dass die asiatischen Kirchen mit ihren oftmals massiven Entwicklungsprogrammen und ihrer durch und durch organisierten Nächstenliebe es letztlich bequemer finden, durch Programme von „oben“ die Kontrolle über die Armen zu gewinnen statt sich im Kampf um Befreiung auf ihre Seite zu stellen. Kirchliche Entwicklungsprogramme müssen die Perspektive der Armen immer im Blick behalten, damit die Entwicklungsbemühungen nicht nur für die Armen, sondern mit ihnen gemacht werden. „Aber wo immer die christlichen Mitglieder einer Menschlichen Basisgemeinschaft einswerden mit den Armen in ihrer totalen Abhängigkeit von Gott und sich damit qualifizieren für die Verkündigung des Neuen Bundes zwischen Gott und den Armen, da tritt Jesus, mehr als in der subtilen Kombination von Naturen und Personen, überzeugend zutage als Gottes Geschichte im Leben seiner Bündnispartner, nämlich der asiatischen Armen“ (Pieris 1994, 123).

Auch innerhalb der FABC wurde die Forderung nach dem Aufbau von Menschlichen Basisgemeinschaften aufgenommen, allerdings etwas abgeschwächt, indem von „Nachbarschafts-Gemeinschaften“ die Rede ist. Auf dem Kolloquium über die „Kirche in Asien im 21. Jahrhundert“, das 1997 in Bangkok stattfand, heißt es in den Empfehlungen: „Die asiatischen Ortskirchen sollten Anstrengungen unternehmen, den Aufbau von interreligiösen ‚Nachbarschafts-Gemeinschaften‘ (neighbour communities) zu fördern“ (Colloquium on Church in Asia in the 21st Century, Bangkok 1997. FAPA III, 45), in denen Einzelne und Familien einen Ort echter Unterstützung, Sorge um das Wohlergehen der Einzelnen und der Gemeinschaft, sowie Annahme erfahren.

In ähnlicher Weise spricht auch das Büro für Menschliche Entwicklung (OHD) sich für interreligiösen Dialog und interkulturelle Solidarität aus: „Es ist ein gutes Zeichen, dass eine ständig wachsende Zahl von Personen und religiösen Führern das Bedürfnis nach interreligiöser Zusammenarbeit und Dialog verspürt, um Gerechtigkeit und Harmonie unter den Menschen zu fördern. Interreligiöser Dialog und inter-kulturelle Solidarität auf allen Ebenen werden zweifellos die Bemühungen stärken, die Menschenrechte aller Menschen ungeachtet von Kaste, Rasse oder Religion zu fördern“ (vgl. Seminar des OHD „The Prophetic Path To The New Millennium Through Social Advocacy“, Pattaya September 2000, FAPA III, S.50). Und etwas später wird dieser Aufruf wiederholt: „Im Kontinent des kulturellen und religiösen Pluralismus stellt der Aufbau inter-kultureller und interreligiöser Kommunikation und Solidarität (...) eine Notwendigkeit für eine Kirche dar, die sich als Anwalt der Armen und Schwachen versteht“ (vgl. FAPA III, 53).

In der 2. Vollversammlung des „Asiatischen Integralen Pastoralen Ansatzes“ (Asian Integral Pastoral Approach) in Hongkong im Oktober 2000 findet sich eine kurze Referenz zu den Menschlichen Gemeinschaften: „Wir haben die Kleinen Christlichen Gemeinschaften als effektive Instrumente für die Verkündigung durch einen Dialog des Lebens erkannt. In diesem Zusammenhang sollten auch die Möglichkeiten untersucht werden, Menschliche Gemeinschaften aufzubauen. Dadurch würde der Weg für die Inkarnation der Kirche in das kulturelle Milieu vor Ort gefördert und die Kirche instand gesetzt, sich den wandelnden Gegebenheiten anzupassen“ (vgl. FAPA III, 109).

Die Bedeutung von Menschlichen Basisgemeinschaften (Basic Human Communities) auf Ortsebene wird auch auf dem Seminar der FIRA-Serie 1998 in Malaysia herausgestellt: „Um den interreligiösen auf der örtlichen Ebene zu fördern, empfehlen wir, Menschliche Basisgemeinschaften zu gründen, die aus Angehörigen verschiedener Traditionen bestehen und die das gemeinsame Anliegen und Ziel teilen, zusammen in Brüderlichkeit zu leben, um Frieden durch Dialog zu fördern“ (vgl. die Schlusserklärung des 1. Ausbildungsseminars für den interreligiösen Dialog in Malaysia 1998. FAPA III, 123).

## **6. Kosmische Religiosität der indigenen Stammesbevölkerungen nur schutzwürdig oder eine Ressource gesamtasiatischer Spiritualität?**

In den ersten Jahren nach dem II. Vatikanischen Konzil waren die Initiativen im interreligiösen Dialog und in den theologischen Bemühungen um Inkulturation so gut wie ausschließlich nur auf die Angehörigen der „großen“ Religionen – Buddhismus, Hinduismus, Islam – gerichtet. Es waren Theologen wie Aloysius Pieris, die auf das große Potential in den traditionellen religiösen Überlieferungen der Stammesreligionen in Asien verwiesen. Schließlich bestimmte die dort vorherrschende kosmische Religiosität das Leben der großen Mehrheit der asiatischen Bevölkerung, vor allem bei den indigenen Stammesbevölkerungen.

Auch die FABC hat sich mit dieser Thematik befasst. In einem Seminar „Christlicher Humanismus im Mosaik der asiatischen Kulturen“, das im Oktober 1999 in Seoul stattfand, wird festgehalten: „Die Kirche nimmt Kenntnis von der Spiritualität und den Kulturen, die sich in indigenen religiösen Traditionen erhalten haben. Unter den in diesen Traditionen lebendigen Werten verdienen folgende genannt zu werden: das Bewusstsein, in einer ständigen Verbindung mit dem Göttlichen und der Natur zu leben, Einfachheit und Offenheit für die göttlichen Wahrheiten, wie sie im Evangelium enthalten sind“ (vgl. FAPA III, S. 28).

Die drei Jahre später von der FABC veranstaltete Konsultation zum Thema „Indigene Stammesbevölkerungen in Asien und die Herausforderung der Zukunft“ (Indigenous/Tribal Peoples in Asia and the Challenge of the Future) in Pattaya

im Dezember 2001, spricht allerdings hauptsächlich nur noch von der Verpflichtung der Kirche, sich für den Erhalt der kulturellen und religiösen Traditionen der indigenen Stammesbevölkerungen in Asien einzusetzen. Dabei wird die Evangelisierung dieser Traditionen als die beste Weise bezeichnet, um für ihren Erhalt zu sorgen (vgl. FAPA III, 227-229; FAPA III, 227-229).

Bisher gibt es immer noch relativ wenige gelungene Beispiele der Zusammenarbeit von asiatischen Christen mit Angehörigen anderer Religionen, die sich mit ihnen für soziale Gerechtigkeit, ganzheitliche Entwicklung, Solidarität und Kooperation einsetzen, indem sie den Kampf gegen sündige Strukturen in asiatischen Gesellschaften wie das Kastenwesen, die Fronarbeit, die Unterdrückung der Frau und andere Diskriminierungen führen. Pieris weist darauf hin, dass die Aufgabe nicht darin besteht, „die fehlende biblische Perspektive hinzuzufügen, um so die römische Soziallehre dem Kontext unserer Ortskirchen anzupassen, sondern dafür zu sorgen, dass die Soziallehre der Menschlichen Basisgemeinden die Masse der Ortskirchen in Asien erreicht, damit sie im Prozess einer kritischen Rezeption zu einer panasiatischen Vision werden kann“ (Pieris 1994, 87). Die Zusammenarbeit von Christen mit den Angehörigen anderer Religionen steht oft unter dem Verdacht, unzulässige Formen eines Synkretismus oder eine neue Synthese verschiedener Religionsformen zu einem neuen Religionsverschnitt zu fördern. Im Fall der Menschlichen Basisgemeinschaften trifft dies jedoch in keiner Weise zu, denn „was in den Menschlichen Basisgemeinschaften geschieht, ist eine tatsächliche Symbiose der Religionen. Herausgefordert durch den je eigenen einzigartigen Zugang der anderen Religion auf die Befreiungserwartung der Armen, (...) entdeckt jede Religion in ihrer Antwort auf die jeweils anderen Ansätze sich selbst neu und benennt sich neu in ihrer Eigenart“ (Pieris 1994, 124).

## **7. Das Beispiel der christlichen Sozialarbeit als Inspiration für Hinduismus und Buddhismus?**

In seiner ersten Enzyklika „Deus Caritas Est“ weist Benedikt XVI. auf die Ausstrahlung der christlichen Liebestätigkeit weit über die Grenzen des christlichen Glaubens hin, die z. B. Julian den Abtrünnigen dazu bewogen hat, in seinem Projekt einer Wiederbelebung des Heidentums diesen Aspekt besonders zu berücksichtigen (vgl. Deus Caritas Est 31). Was schon vom frühen Christentum galt, gilt a fortiori von den vielfältigen Sozialaktivitäten in der christlichen Missionstätigkeit in Asien. Es ist eine Tatsache, dass der christliche Einsatz auf dem Gebiet der Sozialarbeit, Gesundheit und Entwicklung im Hinduismus und Buddhismus Entwicklungen angestoßen hat, die sonst wohl so nicht zustande gekommen wären. Im Hinduismus z. B. haben die Vorstellungen der Karmalehre in der Vergangenheit immer dazu herhalten müssen, dass sich Hindus am Schicksal armer, kranker und bedürftiger Menschen wenig interessiert zeigten. Schließlich war die prekäre Situation dieser Menschen Folge ihres Karmas aus

früheren Lebenszyklen. Sie an der Aufarbeitung ihres negativen Karmas durch Hilfeleistung zu hindern, stellte in den Augen der meisten Hindus daher keine positive Tat dar. Mahatma Gandhi hat aus diesen Vorstellungen heraus für die Kastenlosen die euphemistische Bezeichnung „Harijan“ („Kinder Gottes“) geprägt, um deutlich zu machen, dass er die Situation dieser Menschen in all ihrer Not und Verzweiflung doch als eine Gegebenheit ansah, die im Heilsplan Gottes oder der Götter steht. Nur in der Annahme und dem geduldigem Tragen ihres Schicksals können diese Menschen ihre Situation verbessern. Hilfe von außen würde nur schaden. Wenn heute Hindus wie z. B. die Reformbewegungen des Brahma Samaj, sich verstärkt in der Entwicklungs- und Sozialarbeit engagieren, dann tun sie das offiziell im Rückgriff auf hinduistische Traditionen, die sie wieder entdeckt oder neu interpretiert haben. Die vorausgegangene Beeinflussung durch christliche Beispiele verschweigen sie dabei diskret.

Auch im Buddhismus in Südostasien hat es einen Wandel gegeben. Die Gründung der Gruppierung „International Network of Engaged Buddhists“, die sich in Südostasien mit sozialen Fragen auseinandersetzt, fällt in das Jahr 1989. Die Buddhisten, die sich in dieser Organisation engagieren, befassen sich mit Fragen der Menschenrechte, einer alternativen Wirtschaftsordnung, Ökologie, Gewalt, Emanzipation der Frauen und Friedenserziehung. Sulak Sivaraksa, ehemaliger buddhistischer Mönch, Journalist, sozial-politisch engagierter Aktivist hatte entscheidenden Anteil an der Gründung dieser Gruppierung. Er hatte schon während seiner Ausbildung in christlichen Institutionen in Thailand und Großbritannien starke christliche Impulse erhalten. Wie er selber beschreibt war der amerikanische Trappist Thomas Merton für ihn ein besonderes Beispiel für jemand, der Meditation und Kontemplation in beispielhafter Weise mit sozialem Engagement zu verbinden verstanden hat. Sulak Sivaraksa spricht in diesem Zusammenhang von einer Affinität zwischen Christentum und Buddhismus: „Ein Buddhist kann nur aus einer buddhistischen Perspektive sich dem Christentum nähern, anders geht es nicht. Wenn ein Buddhist versteht, dass die Liebe zu Gott die Christen dazu bringt auch ihre Nächsten zu lieben, dass ihre Unterwerfung unter Gott sie selbstlos macht und sie zu Mitleid mit allen Wesen, sei es Menschen oder andere Geschöpfe, befähigt, dann hat er eine Beziehung. In seinen Begegnungen mit Christen wird ihm das Kreuz zu einem Zeichen, das ihm Kraft gibt, sich Leidenden verbunden zu fühlen, nicht nur mit seinen christlichen Freunden, sondern mit allen Geschöpfen“ (Sulak 1993, 172).

Buddhisten und Christen verbindet das Anliegen der Befreiung von allen den Menschen in seiner Menschlichkeit bedrohenden Mächten, die den Geist der Menschen daran hindern, zur höchsten Verwirklichung zu kommen, sei es in Nirwana oder im Reiche Gottes. Dies wird nur möglich, wenn den Menschen eine physische, soziale, emotionale und intellektuelle Freiheit zugestanden werden. Löwner beschreibt den Prozess der Beeinflussung von Buddhisten in Südostasien durch christliches Gedankengut wie folgt: „Den Christen in Sri Lanka ist es durch ihr Vorbild – auch wenn die Buddhisten dies nur ungern zugeben –

gelingen, das soziale Gewissen der Buddhisten zu wecken, die nun, legitimiert durch die Texte ihrer eigenen Tradition, eine Trendverschiebung in ihrer Lehre vorgenommen haben, in der nun statt Weltflucht (Mönchtum) die Bewährung in dieser Welt (Laiantum) bei den Reformbewegungen im Vordergrund steht. Die Re-interpretation geht sogar so weit, dass der einst weltflüchtige Bhikku heute an der Schaltzentrale von Wohlfahrts- und Entwicklungsaktivitäten steht“ (Löwner 1999, 435f.).

## **8. Interreligiöse Entwicklungszusammenarbeit innerhalb der FABC**

In den Seminaren für Bischöfe zum Sozialen Apostolat (Bishops' Institutes for Social Action = BISA) ist zunächst allgemein von einer Zusammenarbeit von Christen in Asien mit Angehörigen anderer Religionen die Rede. So 1983 bei BISA VI in Kandy, wo in den Schlussüberlegungen festgehalten wird: „In Asien, wo die Christen eine numerisch unbedeutende Minderheit im Vergleich mit den Massen in den nichtchristlichen Religionen darstellen, muss der Dialog des Lebens mit den Armen parallel mit einem Dialog des Lebens mit den Angehörigen der nichtchristlichen Religionen stattfinden. Dieser Dialog wird die positiven Elemente in diesen Religionen untersuchen, damit alle, Christen wie Nichtchristen, gemeinsam auf die Nöte der Armen, ungeachtet ihrer Kaste oder ihrer Religionszugehörigkeit, Antwort geben“ (FAPA I, 225).

Gezielt setzen sich die Bischöfe mit der Bedeutung des asiatischen religiös-kulturellen Erbes auseinander (vgl. Asia's Religio-Cultural Heritage and Human Development. FAPA I, 229-233). Der enge Zusammenhang von Armut und Religiosität in Asien wird so beschrieben: „Armut in Asien ist nicht nur ein rein ökonomischer Begriff, noch ist Religiosität allein ein kulturelles Phänomen.“ (FAPA I, 230) Armut und Religiosität sind im asiatischen Ethos in einer Weise miteinander verwoben, dass sie an einem bestimmten Punkt miteinander verschmelzen und so den spezifischen Charakter Asiens konstituieren. Als Zeichen der Hoffnung werteten die Bischöfe schon damals „die wachsende Zusammenarbeit unter den Religionen in Asien“, wo die Religionen, die lange den Status quo unterstützt haben, allmählich eine Quelle des Mutes und der Vision für den notwendigen sozialen Wandel geworden seien.

Das für die Bischöfe organisierte Seminar zum Laienapostolat (BILA) mit dem Schwerpunkt der Jugendpastoral in Tagatay 1997 hält zur interreligiösen Zusammenarbeit fest: „Da die Kirche, mit der Ausnahme der Philippinen, überall in Asien eine Minderheit ist, fühlen wir die Notwendigkeit, mit den Schwestern und Brüdern aus den anderen Religionsgemeinschaften in einen Dialog einzutreten, der alle Formen umfasst. Da wir mit ihnen Teil an dem uns gemeinsamen Menschsein haben und als Gottes Ebenbild geschaffen wurden, können wir den Dialog des Herzens üben, der die Grundlage für jeden Dialog und für jeden

gemeinsamen Einsatz für Menschenrechte und gesellschaftlichen Wandel ist“ (FAPA, III, 69).

Ein anderes Seminar der BILA-Serie, das für Frauen in Hua Hin in Thailand 2001 abgehalten wurde, stellt in der Schlusserklärung heraus, dass für die vielfältigen Diskriminierungen von Frauen in Asien oft die religiösen Traditionen verantwortlich sind: „Das Töten von weiblichen Föten im Mutterleib und in der frühen Kindheit, die Ermordung von Frauen wegen ungenügender Mitgift, die Diskriminierungen von Mädchen, Witwen und geschiedenen Frauen sind weitverbreitet in Asien. Traurigerweise werden diese Taten oft durch religiös-kulturelle Traditionen legitimiert. Neben dem Engagement der Kirche auf dem Gebiet der Caritas und der Entwicklung sollte ein ganzheitlicher Ansatz treten, der auch auf die Veränderung der politischen, religiösen und sozio-ökonomischen Strukturen zielt“ (FAPA III, 80).

Diese Gedanken wurden fortgeführt in einem nachfolgenden Seminar in Pattaya im Jahr 2001 (FIRA IV), wo die Schlusserklärung festhält: „In Asien kann der interreligiöse Dialog nicht vom Dialog mit den Kulturen und der Solidarität mit den Armen und Unterdrückten getrennt werden. Im Dialog mit den Kulturen setzen sich die Christen in einer kritischen aber konstruktiven Weise mit dem kulturellen Erbe ihrer Region und Nation auseinander und entdecken in diesem Vorgang echt asiatische Weisen, und entwickeln neue asiatische Theologien und Liturgien, um den christlichen Glauben auszudrücken, während sie gleichzeitig der Bibel und der christlichen Tradition treu bleiben und so alles integrieren, was gut und heilig im Leben und in der Kultur der Völker ist. Im Dialog mit denen die leiden und ausgegrenzt sind, lernen Christen, ihre gerechten Anliegen zu unterstützen und sich an ihren gemeinsamen Projekten zu beteiligen, um authentische menschliche Befreiung zu fördern. Auf diese Weise wird vermieden, dass der Dialog nur eine intellektuelle Übung für die Elite wird, sondern vielmehr zu einem Instrument für den Aufbau von Gerechtigkeit und Harmonie in den asiatischen Gesellschaften wird. Wo immer es möglich ist, sollten Menschliche Basisgemeinschaften gegründet werden, in denen die Gläubigen aus verschiedenen Religionen zum gemeinsamen Wohl beitragen gemäß ihren Idealen und Einsichten, die aus ihren religiösen Verpflichtungen sich ergeben“ (FAPA III, 140f.).

## **9. Seminarreihe „Zusammenarbeiten für Harmonie in Gottes Welt“ der FABC**

Zwischen 1992-1996 veranstaltete das „Büro für ökumenische und interreligiöse Anliegen“ (Office for Ecumenical and Interreligious Affairs = OEIA) eine fünfteilige Seminarreihe, die unter dem allgemeinen Thema „Zusammenarbeiten für Harmonie in Gottes Welt“ (Working together for Harmony in God's World) stand. Dabei ging es in getrennten Seminaren um die Zusammenarbeit mit Muslimen (Pakistan 1992), mit Buddhisten (Thailand 1994), Hindus (Delhi 1995),

Taoisten und Konfuzianern (Taiwan 1996). Ein gemeinsames Seminar in Indonesien bildete den Abschluss der Seminarreihe. Das Thema „interreligiöse Zusammenarbeit auf dem Entwicklungssektor und in der Sozialarbeit“ wurde dabei eher am Rande thematisiert

Im Dialog mit den Muslimen spürt man deutlich die Schwierigkeit, eine gemeinsame Sprache für interreligiöse Entwicklungszusammenarbeit zu finden. Dort wird gesagt: „Unsere Liebe zu Gott und unsere Unterwerfung unter ihn wird uns helfen, das Reich Gottes auf der Erde zu bauen. Unsere Sorge für die Armen, Unterdrückten und Schwachen sollte nicht in einem Geist der Herablassung erfolgen, sondern aus echter Liebe, welche Ausdruck unserer Erfahrung der Liebe Gottes in unserem Leben ist. Konsequenterweise verpflichten wir uns, die Grundlagen unserer Traditionen sorgfältig zu unterscheiden. Die vielen Widerstände, die sich uns entgegenstellen, wollen wir gemeinsam wegräumen“ (FAPA II, 146).

Das Schlussdokument der Begegnung zwischen Buddhisten und Christen in Thailand 1994 beschreibt die Unterschiede im Verständnis von Harmonie bei Buddhisten und Christen. Als Gemeinsamkeiten werden genannt: „Wir, Buddhisten und Christen, stimmen darin überein, dass Leiden und Unterdrückung in dieser Welt unser gemeinsames Anliegen ist. Wir stimmen auch darin überein, dass jede Religion die persönliche und gesellschaftliche Veränderung als zentrales Anliegen hat mit dem Ziel, universale Harmonie herbeizuführen. Wir stimmen ferner darin überein, dass einige der Ursachen für Störungen der Harmonie Unwissenheit, Egoismus und Anhaften sind, die sich in sündhaften Akten zeigen. Wir stimmen darin überein, dass das Heilmittel darin liegt, persönliche Bekehrung und Achtsamkeit, sowie ethisches Verhalten und gesellschaftliches Engagement zu fördern. Wir stimmen überein, dass wir gemeinsam den Dienst gütigen Mitleids leisten können“ (FAPA II, 152). In den praktischen Schlussfolgerungen wird betont, dass Buddhisten und Christen zusammenarbeiten müssen mit Angehörigen anderer Religionen und allen Menschen guten Willens „für Gerechtigkeit und Freiheit, Frieden und Harmonie unter den Menschen, im Einsatz für ihre Rechte, besonders die der Armen und Unterdrückten, mit besonderer Aufmerksamkeit für Frauen und Kinder, sowie der Umwelt ohne zu zögern, Unrecht, wo immer es geschieht, zu verurteilen“ (FAPA II, 152). Konkret wird das Problem der gegenseitigen Verständigung angesprochen, weil jede Religion ihr eigenes Vokabular und aus der Tradition gewachsene Begründung für den Einsatz auf dem Gebiet der Sozialarbeit und Entwicklung hat: „Während wir die Motivation und Inspiration für unser Engagement jeder in seiner oder ihrer Religion findet, sollten wir uns doch bemühen, eine gemeinsame Sprache zu entwickeln, die das gemeinsame Verständnis der Probleme und unserer Entschlossenheit, sie zu lösen, zum Ausdruck bringt“ (FAPA II, 153).

Die Begegnung zwischen Hindus und Christen in New Delhi 1995 beschäftigte sich intensiv mit dem Verständnis von Harmonie in den beiden Traditionen. Was die konkreten Möglichkeiten einer Zusammenarbeit in den Aufgaben der Sozial-



arbeit und Entwicklung sein können, blieb im Schlussdokument allerdings sehr allgemein. Lapidar werden einige Bereiche einer möglichen Zusammenarbeit aufgelistet: „Hindus und Christen sollten zusammenarbeiten auf den Gebieten spiritueller Führung, Beratungsprogrammen, Alphabetisierungskampagnen, Bewusstmachen von juristischen Problemen, Verteidigung der Menschenrechte, Förderung von Frieden in Konfliktsituationen, Schutz der Umwelt und der Förderung von Frauen und Kindern“ (FAPA II, 158f.).

Das Ergebnis der Begegnung zwischen Taoisten, Konfuzianern und Christen in Taiwan 1996 enthält keine konkreten Aussagen zu Möglichkeiten der Zusammenarbeit zwischen den drei Religionen, sondern beschränkt sich auf die Beschreibung des Verständnisses von Harmonie im Allgemeinen. Die Schlusserklärung schließt mit einem Zitat aus dem Tao Te Ching: „Ich habe nur drei Dinge zu lehren: Einfachheit, Geduld und Mitleid. Diese drei sind die größten Schätze. Indem du einfach in deinen Handlungen und Gedanken bist, kehrst du zur Quelle des Seins zurück. Indem du Geduld hast sowohl mit deinen Freunden wie deinen Feinden, stehst du in der Übereinstimmung mit der Weise, wie die Dinge sind. Indem du Mitleid mit dir selbst hast, bringst du alle Dinge in der Welt in Harmonie“ (Tao Te King, Nr. 67).

Das abschließende Seminar in Indonesien im Dezember 1996, das die meisten Teilnehmer der vorausgegangenen Seminare noch einmal zusammenbrachte, versuchte, die Ergebnisse der vorausgegangenen Seminare zur Thematik der Harmonie zu bündeln. Kritisch wurde festgestellt, dass die Ergebnisse dieser und ähnlicher Seminare nur unzulänglich an die Basis weitergegeben und dort nutzbar gemacht werden. Für eine gezielte und langfristige Zusammenarbeit müssten die Möglichkeiten der modernen Kommunikationsmittel besser genutzt und gezielt Trainingsprogramme für bestimmte Zielgruppen entwickelt und durchgeführt werden. Zur Thematik der Zusammenarbeit auf dem gesellschaftlichen und sozialen Gebiet wurde festgehalten: „Dem Dialog des Handelns sollte ein zentraler Platz eingeräumt werden. Die Gläubigen der verschiedenen Religionen stellen sich aus ihren religiösen Überzeugungen heraus gemeinsam den Problemen ihrer Gemeinschaften. Die Fragen der Gerechtigkeit, der Verteidigung der Schwachen und Unterdrückten, der Einsatz für die Rechte der Arbeiter, der Minderheiten, von Frauen und Kindern, gemeinsame Anstrengungen für Erziehung, Gesundheit, Auseinandersetzung mit den Problemen der Moderne und Kampf gegen Elemente, die den Frieden unter den Gemeinschaften stören, sind einige der Gebiete für eine interreligiöse Zusammenarbeit. Als Ziel des Dialogs des Handelns kann die Bildung menschlicher Basisgemeinschaften genannt werden, die zusammen für das Allgemeinwohl arbeiten, und nicht nur für das ihrer eigenen Gruppe“ (FAPA II, 169).

## **10. Fazit zur IREZ im Rahmen der FABC**

Es muss zunächst nüchtern festgestellt werden, dass die Vielzahl der kirchlichen Dokumente zum interreligiösen Dialog und zur interreligiösen Zusammenarbeit, wie sie von der FABC herausgebracht wurden, die Basis nur in sehr geringem Umfang erreicht. Das Seminar zur Ausbildung im interreligiösen Dialog (FIRA III, in einem Buddhistischen Kloster in Malaysia 2000 abgehalten) stellt fest: „Wir haben auf die offensichtliche Doppeldeutigkeit zwischen dem Aufruf der Kirche zum interreligiösen Dialog und der aktuellen Praxis des Dialogs reflektiert. Es hat manchmal den Anschein, als ob der interreligiöse Dialog vornehmlich auf dem Papier und in den kirchlichen Dokumenten stattfindet und nicht in der Praxis der Christen an der Basis. Während wir die Werte und die Ideen in diesen kirchlichen Dokumenten durchaus schätzen, haben wir doch das Gefühl, dass sie in einer theologischen Sprache geschrieben sind, die für die Laien unerreichbar bleibt. Hinzu kommt, dass die meisten Christen aus den unteren Schichten der Gesellschaft kommen, oft Analphabeten sind und so praktisch keinen Zugang zu den kirchlichen Dokumenten haben“ (FAPA III, 136). Als Konsequenz wird gefordert: „Wir sind überzeugt, dass der interreligiöse Dialog fruchtbarer sein wird, wenn er sich nicht länger mit rein theologischen Anliegen befasst, die nur trennend sind, sondern sich auf die Gemeinsamkeiten konzentriert, die vereinen. In Sonderheit glauben wir, dass der interreligiöse Dialog sich auf die Probleme der sozialen Gerechtigkeit und die Option für die Armen, die Ausgegrenzten und Benachteiligten konzentrieren sollte. In diesem Zusammenhang empfehlen wir einen „säkularen“ Ansatz, der als Grundlage die menschliche Person nimmt, unabhängig von ihrer religiösen Zugehörigkeit“ (FAPA III, 137).

Für Sri Lanka stellt eine Studie fest: „Die Religionen, die Wächter und die Förderer des spirituellen und ethischen Wachstums der Menschen sein sollen, haben in vielfältiger Weise auf die Herausforderungen reagiert, eine befreiende Rolle in der Gesellschaft zu spielen. Viele der Antworten, die vom Buddhismus oder vom Christentum gegeben wurden, sind sehr parteiisch und beziehen nicht die gesamte Situation im Lande in Betracht. Hinduismus und Islam dagegen haben nur eine sehr geringe Rolle gespielt. Die Trennungen in und zwischen den Religionen im Hinblick auf einige grundlegende Probleme die menschliche Würde und die Menschenrechte betreffend haben ebenfalls zu dieser Situation beigetragen“ (Polycarp 1992, 162).

## **11. Gebiete für interreligiöse Zusammenarbeit in Asien**

Die Bedeutung der Zusammenarbeit von Christen und Nichtchristen in den zentralen Fragen von Leben und Tod wird von den Bischöfen der FABC als Quelle für eine gelungene Inkulturation des Christentums in Asien beschrieben: „Eine Kirche, die zusammen mit den Schwestern und Brüdern aus den anderen Religionen in der Auseinandersetzung mit den Fragen von Leben und Tod steht, wird

in diesem Prozess notwendigerweise eine Veränderung erfahren. Mit anderen Worten, sie wird inkulturiert werden – in einem Maß, das tiefer greift als Änderungen im Ritus und liturgischen Symbolen es bewirken könnten. Eine solche Kirche würde endlich eine Kirche von Asien werden und nicht nur eine Kirche in Asien werden. Sie würde dann auch nicht länger als ein ausländisches Implantat angesehen werden“ (Seminar für interreligiösen Dialog BIRA IV/12 in Hua Hin 1991; FAPA I, 333).

### **11.1. Interreligiöse Kooperation aus Anlass der Tsunami-Katastrophe?**

Die Tsunami-Katastrophe um die Jahreswende 2004/2005 hat weltweit eine riesige Welle von Hilfsbereitschaft ausgelöst (vgl. Evers 2005, 61-63). Aus den Reihen der Religionsgemeinschaften kamen viele Hilfsangebote. Nicht nur die christlichen Organisationen wie Caritas International und andere kirchliche Hilfswerke leisteten schnelle und großzügige Hilfe. Die Spenden, die aus Anlass der Tsunami-Katastrophe Caritas International zufließen, erreichten ein bisher nie da gewesene Höhe und ermöglichten Caritas International, für Sri Lanka 33 Millionen \$, für Indien 55 Millionen \$ und für Indonesien 25 Millionen \$ bereitzustellen. Aber es gab keine Zusammenarbeit mit nichtchristlichen Organisationen in der Verteilung dieser Gelder oder auch in der Planung der Hilfsoperationen (vgl. Church Relief Efforts in Tsunami-Hit Region Enter Long Term Phase, UCA-News, January 26, 2005.). In allen von dem Tsunami betroffenen Ländern engagierten sich religiöse Organisationen und Einzelpersonen für die Opfer. Buddhisten aus Taiwan von der Buddhist Compassion Relief Tzu Chi Foundation waren in Aceh in Indonesien und in Phuket in Thailand tätig, materielle und personelle Hilfe zu leisten. Christliche Hospitäler in Jiayi und Hualian aus Taiwan sandten Ärzteteams in die von dem Tsunami betroffenen Gebiete in Indonesien. Diese Aktivitäten liefen nebeneinander ab, ohne dass es zu einer Koordination oder interreligiösen Zusammenarbeit aus diesem Anlass gekommen wäre. Die Hilfeleistungen der Caritas gingen in erster Linie an Nichtchristen. Besonders in der Anfangsphase wurden die Hilfeleistungen allen Betroffenen zuteil, ohne dass nach der religiösen oder ethnischen Zugehörigkeit unterschieden wurde. Diskriminierung nach diesen Kriterien kam erst später, vor allem in Sri Lanka, wo die Spannungen zwischen Singhalesen und Tamilen sich auch auf die Verteilung internationaler Spenden erstreckte.

Es gab allerdings interreligiöse Beteiligung bei religiösen Zeremonien für die Opfer der Tsunami-Katastrophe. Im Januar 2005 hielten Hindus auf Bali eine große Reinigungsfeier des Meeres zum Gedenken der Toten, bei der buddhistische, muslimische und christliche Repräsentanten teilnahmen (vgl. UCA-News, Hindus in Bali Perform Ocean Purification Ritual for Safety of Humanity, 31.01.2005.). In Pakistan fand in der Hauptstadt Islamabad ein von Christen und Muslimen gemeinsam organisierter Marsch statt, bei dem für die Opfer der Tsunami-Katastrophe Spenden gesammelt wurden.

In Indien, wo in der Vergangenheit christliche Hilfsleistungen bei Katastrophen von den radikalen Hindu-Gruppierung häufig als verdeckte Anstrengungen, Konvertiten zu gewinnen, verurteilt wurden, gab es unerwartetes Lob für christliche Hilfsmaßnahmen bei der Tsunami-Katastrophe durch die Rashtriya Swayamsevak Sangh, dem ideologische Zweig der hinduistischen Bharatiya Janata Party (vgl. RSS Commends Christian Relief Operations for Tsunami-Victims, UCA-News, 08.01.2005). Regierungsstellen in Tamil Nadu, dem von dem Tsunami am meisten betroffenen Bundesstaat, gaben christlichen Hilfswerken den Rat, sich erst um das Vertrauen der Bevölkerung zu bemühen, bevor sie ihre Hilfsmaßnahmen in die Wege leiteten. Bei allem „Enthusiasmus“ und aller „Effizienz“ würde sonst die Gefahr bestehen, dass die gut gemeinten Hilfsleistungen antichristliche Ressentiments in der Bevölkerung wecken könnten.

## **11.2. Problematik der Migranten und Flüchtlinge**

In der Reihe der „Faith Encounters in Social Action“ (FEISA V) ging es bei einer Konferenz in Malaysia im Juli 2002 um die Thematik „Pastorale Betreuung von Migranten und Flüchtlingen: Eine neue Form, Kirche zu sein“. In der Schlusserklärung wird festgehalten: „Wir sind uns der Größe des Problems und der einzigartigen, dreifachen Wirklichkeit Asiens: materielle Armut, Verschiedenheit der Kulturen und reiche religiöse Traditionen in Asien bewusst. Dies trifft auch auf die Personen und ihre Lebensumstände zu, die einen Dialog dringend notwendig machen, wenn die Kirche ihrer pastoralen und sozialen Verpflichtung für die benachteiligten und aus ihrem Wohnsitz vertriebenen Menschen nachkommen will. Dieser Dialog sollte im Kontext des Ökumenismus und des interreligiösen Dialogs und der Partnerschaft mit anderen christlichen Kirchen geführt werden“ (Faith Encounters in Social Action 2002, 67).

## **11.3. HIV/AIDS Pandemie**

Eine Reihe von Beispielen für christlich-buddhistische Zusammenarbeit in der Sorge für HIV/AIDS Patienten lassen sich in Thailand finden. „Oft ist die Kooperation mit dezidiert Andersgläubigen der Entwicklungsarbeit sogar ausgesprochen zuträglich. Denn wie in vielen Regionen verfügen neben den Kirchen auch andere Religionsgemeinschaften über weitreichende und bevölkerungsnahe Strukturen. Das gilt beispielsweise für die Buddhisten in Thailand, mit denen es eine erfolgreiche Zusammenarbeit in der HIV/AIDS-Prävention gibt“ (vgl. Stoll, 201).

## **11.4. Interreligiöse Zusammenarbeit gegen Diskriminierung und Gewalt**

In den Philippinen hat das Forum von Bischöfen und Ulamas (Bishops-Ulama Forum = BUF) große religiöse, aber wohl noch mehr politische Bedeutung, weil sich in diesem Forum seit 1996 in einem dreimonatigen Rhythmus die katholischen Bischöfe Mindanaos, Bischöfe des Nationalen Rats der Kirchen der Philippinen (NCCP) und Vertreter der Ulama Liga der Philippinen treffen, um grundsätzliche und aktuelle Probleme des Zusammenlebens von Christen und Muslimen zu diskutieren und die Bevölkerung zu einem Zusammenleben in Frieden und Harmonie anzuhalten. Das Forum entstand auf Initiative des Erzbischofs Fernando Capalla von Davao und des islamischen Gelehrten Mahid Mutilan, damals Gouverneur der Provinz Lanao del Sur. Seit 1997 nehmen auch Vertreter der einheimischen traditionellen Religionen an diesen Treffen teil. Ab 1999 hat die BUF damit begonnen, jährlich eine „Woche des Friedens in Mindanao“ durchzuführen, in der alle Schichten der Bevölkerung aufgerufen sind, um Verständnis unter den Religionsgemeinschaften zu beten und konkrete Schritte zum Frieden zu unternehmen (vgl. Evers 2003, 183).

Eine der wichtigsten Initiativen auf dem Gebiet des christlich-islamischen Dialogs in den Philippinen ist die Silsilah-Bewegung, die von P. Sebastiano D'Ambra (PIME) 1984 in Zamboanga auf Mindanao gegründet wurde und sich um die Entwicklung einer „Kultur des Dialogs“ bemüht. Dies geschieht zum einen durch Seminare, Publikationen und Symposien, unter denen der seit 1986 jedes Jahr stattfindende mehrwöchige Schulungskursus zum christlich-islamischen Dialog entscheidend dazu beigetragen hat, das Verständnis für die Eigenart der verschiedenen religiösen Traditionen und die Kenntnis der Glaubensinhalte der jeweils anderen Religionen bei Christen und Muslimen gleichermaßen zu vertiefen. Innerhalb der Silsilah-Bewegung wurde 1987 die „Emmaus Dialog Gemeinschaft“ (Emmaus Dialogue Community) als Säkularinstitut gegründet, in dem christliche Frauen zusammenleben, die sich ganz dem christlich-islamischen Dialog verpflichtet haben und eine eigene Spiritualität des Dialogs leben. Diesem Anliegen dient auch die Oase des Gebets, ein interreligiöser Ashram für das Gebet, für Meditation und Schweigen in der Nähe von Cavite. Auch durch den gemeinsamen Einsatz in sozialen Brennpunkten wie durch Alphabetisierungsbemühungen unter den Fischern und durch andere Aktionen hat die Silsilah-Familie gezeigt, dass interreligiöser Dialog alle Bereiche des menschlichen Lebens erfassen muss, um wirksam und glaubwürdig zu sein.

Vielleicht noch interessanter ist die Erfahrung der „Mindano-Sulu-Pastoral-konferenz“ (Mindanao-Sulu Pastoral Conference = MSPC), die 1971 gegründet wurde, und die in einem dreijährigen Rhythmus Bischöfe, Priester, Ordensleute und Laien aus den Diözesen in Mindanao und Sulu zu Beratungen über pastorale Strategien dieser Teilkirche wie den Aufbau christlicher Basisgemeinden, die Verbindung von Liturgie und sozialen Einsatz zusammenbringt. Die Vorbehalte

der Bischöfe gegen die ihnen zu weitgehenden Positionen einiger beteiligter Aktionsgruppen zur interreligiösen Zusammenarbeit und zum sozialen Einsatz führten 1982 allerdings zum Bruch. Die aus dem Konflikt hervorgegangene „Mindanao-Sulu Interreligiöse Volkskonferenz“ (Mindanao-Sulu Interfaith People's Conference), in der Katholiken, Protestanten, Muslime und Angehörige der Stammesgemeinschaften zusammenarbeiten, um auf die vielfältigen sozialen und wirtschaftlichen Probleme Mindanaos in gezielter Basisarbeit in interreligiöser Zusammenarbeit zu antworten

Einen besonderen Charakter hat die in Malaysia bestehende Zusammenarbeit aller nicht-muslimischen Religionsgemeinschaften im Malaysischen Konsultativrat von Buddhismus, Christentum, Hinduismus und Sikhismus (Malaysian Consultative Council of Buddhism, Christianity, Hinduism and Sikhism), der als Reaktion auf die einseitige Religionspolitik der muslimischen Mehrheit die Belange der anderen Religionen zu vertreten sucht. Es handelt sich dabei eher um eine „aus der Not geborene“ interreligiöse Zusammenarbeit, die einen stark defensiven Charakter hat.

### **11.5. Einzelbeispiele**

Anfang 2006 wurde aus dem indischen Bundesstaat Rajasthan berichtet, dass muslimische Gruppen sich zusammen mit Christen in einer Koalition zur Sicherung der Menschenrechte gegen Gewalt und Diskriminierung durch radikale Hindu-Organisationen zusammengeschlossen haben. Dieser Koalition schlossen sich auch einige gemäßigte Hindu-Organisationen (Araya Samaj) und buddhistische Gruppen (Bodh Mahabha) an. Die Mitglieder dieser Koalition organisierten am 8. März 2006 eine gemeinsame Demonstration in Jaipur, der Hauptstadt des Bundesstaates Rajasthan, um die Regierung aufzufordern, die Gewaltakte der radikalen Hindu-Gruppen zu unterbinden. Im Vorfeld hatte es eine Reihe von Angriffen gegen christliche Einrichtungen und Personen von radikalen Hindus gegeben, die eine Reaktion auf ein Buch waren, in dem aus ihrer Sicht von einer protestantischen Organisation einige Gottheiten der Hindus verunglimpft worden sind. Der Führer der islamischen Dachorganisation Jamaat-e-Islami Hind in Rajasthan, Engineer Mohammed Saleem, bezeichnete die Anschuldigungen der hinduistischen Seite gegen die Christen als bloßen Vorwand, den radikale Hindu-Gruppen benutzen, um christliche Kirchen, Schulen und Krankenhäuser anzugreifen, wobei sie sich der schweigenden Unterstützung der im Bundesstaat Rajasthan herrschenden Bharatiya Janata Party (BJP) sicher sind (vgl. People of Other Religions Join Christians to Protest Violence, UCA-News, 13.03.2006).

Dass es Zusammenarbeit auf dem Gebiet der Menschenrechte nicht nur im interreligiösen, sondern auch im politischen Dialog geben kann, soll das folgende Beispiel aus dem indischen Bundesstaat Madhya Pradesh belegen. Dort hat sich ein „Nationales Säkulares Forum“ (Rashtriya Secular Munch) aus Mitgliedern

politischer Oppositionsparteien gebildet, um gegen die Minderheiten diskriminierende Politik der regierenden Bharatiya Janata Party (BJP) zu protestieren. Allein in den ersten beiden Monaten des Jahres 2006 hat es 16 Gewalttaten gegen christliche Personen oder Einrichtungen gegeben. Dabei forderten sie besonders den Schutz der christlichen Minderheit gegen die Ausschreitungen radikaler hinduistischer Kreise. Der Erzbischof von Bhopal, Pascal Toppo, begrüßte diese Initiative und wertete sie als definitives Zeichen, dass die Kirche im Land Akzeptanz gewinne. Es ist das erste Mal, dass es diese Form einer Unterstützung für die christliche Minderheit gegeben hat und besonders bemerkenswert ist, dass sie ohne jede Beteiligung der Kirche zustande kam (vgl. Bishop Sees Growing Acceptance in Political Parties' Call to Protest, UCA-News, 16.03.2006).

In Indonesien trafen sich Anfang März 2006 auf der Insel Bali 40 junge Menschen verschiedener Religionen aus den Krisengebieten von Sulawesi und den Molukken zu einem zweiwöchigen Seminar, um Techniken der Friedensarbeit zu lernen (vgl. Young People from Conflict Areas Attend Peacebuilding Course, UCA-News, 23.03.2006).

In den Philippinen fand im März in Lapu-Lapu City der „Cebu Dialogue on Regional Interfaith Cooperation for Peace, Development and Human Dignity“ statt, an dem mehr als 200 christliche, buddhistische, muslimische und hinduistische Repräsentanten sowie Politiker und Vertreter anderer gesellschaftlicher Gruppen aus 15 asiatischen Ländern und Ozeaniens teilnahmen. In der Schlusserklärung der Konferenz wird die Anerkennung des religiösen Pluralismus gefordert. Konkret sollten sich die Dialoganstrengungen zwischen den verschiedenen Religionen weniger mit den Unterschieden in den Lehrtraditionen befassen als um praktische Hinführung zu Toleranz und Gewaltfreiheit in den Curricula der Erziehungseinrichtungen bemühen. Ferner sollten Programme für alle in den Massenmedien tätigen Journalisten erstellt werden, um sie in Fragen der religiösen und kulturellen Vielfalt zu schulen und sie zu befähigen, in Fragen der religiösen Verschiedenheiten und Spannungen weniger effekthascherisch zu berichten (vgl. Regional Meeting Vows to Help Counter Terrorism Throug Education, UCA-News, 21.03.2006).

## **11.6. Menschenrechtsfragen**

„Es ist nicht verwunderlich, dass gerade Menschenrechtsarbeit ein sehr fruchtbares Feld für interreligiöse Kooperation darstellt. Das gilt nicht nur für die Zusammenarbeit unterschiedlicher religiöser Minderheiten. Auch Vertreter der Religionsmehrheit finden beim Thema Menschenrechte häufig eher unter den Minderheiten Gesprächspartner als in ihrer eigenen Mehrheitsgruppe. Der gemeinsame Einsatz für eine gemeinsame Rechtgrundlage kann durch seine gesellschaftliche Integrationswirkung erhebliche Entwicklungspotenziale freisetzen“ (Stoll 2203, 200). In der gegenwärtigen politischen Krise in Thailand haben sich

führende Repräsentanten von fünf Religionen – Buddhisten, Muslime, Hindus, Christen und Sikhs – im März 2006 in Bangkok zu einem „Interreligiösen Dialog zum Erhalt der nationalen Einheit“ getroffen. Die religiösen Führer, unter ihnen Kardinal Michai Kitbunchu von Bangkok, riefen im Rückgriff auf ihre jeweiligen Traditionen zur Verständigung, Harmonie und Frieden auf (vgl. Five Religious Leaders Call for Unity in Time of Political Crisis, UCA-News March 24, 2006).

Organisiert vom „Internationalen Netzwerk engagierter Buddhisten“ fand ebenfalls im März 2006 ein interreligiöses Seminar statt, das dazu aufrief, sich auf ethische Grundsätze in den Religionen zu besinnen, um in der gegenwärtigen politischen Krise des Landes Einheit und Frieden sicherzustellen. Die buddhistischen, christlichen und muslimischen Teilnehmer riefen die auf den Straßen gegen die Regierung demonstrierenden Gruppen auf, sich an die Prinzipien der Gewaltlosigkeit, Wahrheit, Toleranz, Güte und Vergebung zu halten, um Gewalttaten zu vermeiden (vgl. Interreligious Forum Calls for Ethics in Leadership in Times of Turmoil, UCA-News, 02.03.2006; Interreligious Forum Calls for Ethics in Leadership in Times of Turmoil, UCA-News, 02.03.2006).

In Bangladesch, ein Land, das ebenfalls von politischen Spannungen und religiös motivierten Gewalttaten erschüttert ist, veranstaltete im Februar 2006 der „Rat für interreligiöse Harmonie“ (Council for Interfaith Harmony) den ersten interreligiösen Kongress in der Geschichte des Landes. Mehr als 1500 Vertreter des Islam, Buddhismus, Christentum und Hinduismus trafen sich mit Politikern, u. a. dem Ministerpräsidentin Khaleda Zia und anderen führenden Persönlichkeiten des Landes, um Wege zu finden, die gegenwärtigen Spannungen zwischen den Religionen zu überwinden und friedliche Koexistenz aller Religionsgemeinschaften im Lande zu sichern. Kirchliche Vertreter begrüßten die Initiative und äußerten die Erwartung, dass bleibende Formen interreligiöser Zusammenarbeit auf lokaler Ebene gefunden werden müssten, damit diese von oben organisierte interreligiöse Kooperation langfristig weitergeführt werden könnte (vgl. Interreligious Council Holds First National Convention, UCA-News, February 21, 2006).

### **11.7. Interreligiöse Zusammenarbeit in Fragen des Tourismus**

Die Probleme des internationalen Massentourismus betreffen alle Religionen in Asien in gleicher Weise. Die Auswüchse des Massen- wie Sextourismus verbunden mit der Ausbreitung von HIV/AIDS, dem sexuellen Missbrauch von Minderjährigen Jungen und Mädchen, der Zerstörung der Umwelt stellen für alle Religionen in den asiatischen Ländern eine Herausforderung dar. Es gibt inzwischen Formen von internationaler Zusammenarbeit in der Bekämpfung von Auswüchsen des Tourismus, bei den Nicht-Regierungsorganisationen mit den christlichen Kirchen zusammenarbeiten. Aber Beispiele von interreligiöser Zu-



sammenarbeit sind immer noch sehr selten. Diese wird in den Empfehlungen nur knapp festgehalten, ohne konkrete Einzelheiten zu benennen: „Die Zusammenarbeit in Gemeinsamkeit und Abstimmung mit anderen religiösen Gruppen und Nicht-Regierungs-Organisationen (NGOs) in der Region sollte gefördert werden“ (Asiatische Konsultation zum Tourismus „Förderung eines menschlichen Tourismus“ in Thailand 1995. FAPA II, 73).

## **Literatur**

For All the Peoples of Asia I (1992), Federation of Asian Bishops' Conferences Documents from 1970-1991 (hrsg. G. Rosales/C.G. Arévalo). Manila (FAPA I).

For All the Peoples of Asia II (1997), Federation of Asian Bishops' Conferences Documents from 1992-1996 (hrsg. F.-J. Eilers). Manila (FAPA II).

For All the Peoples of Asia (2002), Federation of Asian Bishops' Conferences Documents from 1970-1991 (hrsg. F.-J. Eilers). Manila (FAPA III).

Banawiratma, Johannes/Müller Johannes (1996), Kontextuelle Sozialtheologie. Ein indonesisches Modell., Freiburg.

Dornberg, Ulrich (1989), Development and Interreligious Dialogue. Some Preliminary Remarks for Discussion, in: Mission Studies 6/12, 108-116.

Evers, Georg (2003), Die Länder Asiens. Paderborn

Evers, Georg (2005), The Churches in Asia. New Delhi.

Löwner, Gudrun (1999), Religion und Entwicklung in Sri Lanka, Die Entwicklungsarbeit der protestantischen Kirchen in Sri Lanka im Vergleich mit der Sarvodaya-Bewegung und dem Aufbruch buddhistischer Mönche in die Entwicklungsarbeit. Erlangen.

Pieris, Aloysius (1994), Feuer und Wasser. Frau, Gesellschaft, Spiritualität in Buddhismus und Christentum. Freiburg.

Pieris, Aloysius (2006), The New Quest for Asian Christian Identity, in: L. Bertsch/M. Evers/M. Moerschbacher (Hg.), Viele Wege – ein Ziel. Herausforderungen im Dialog der Religionen und Kulturen. Freiburg, 24-42.

Stoll, Georg (2003), Sensibilität und Einsatzbereitschaft. Entwicklungszusammenarbeit im interreligiösen Kontext, in: Herder Korrespondenz 57/4, 198-202.

Sulak, Sivaraksa (1992), Seeds of Peace, A Buddhist Vision For Renewing Society. Bangkok.

Sulak, Sivaraksa (1993), *Buddhist Perception For Desirable Societies in the Future*. Bangkok.

Wilfred, Felix (2005), *The Sling of Utopia. Struggles for a Different Society*. New Delhi.

## **Katholische Charismatiker in den Philippinen<sup>54</sup>**

*Christl Kessler*

Der folgende Beitrag basiert auf einer Studie über religiösen Wandel auf den Philippinen<sup>55</sup>. Interreligiöse Zusammenarbeit stand nicht im Fokus dieser Studie. Die Relevanz der hier dargestellten Ergebnisse der Studie für die Debatte um interreligiöse Zusammenarbeit liegt darin, dass sie den Blick auf innerkirchliche Entwicklungen und Gruppierungen richten, die potentiell wichtige Akteure einer solchen Zusammenarbeit sind.

Die Philippinen gelten als das ‚lateinamerikanische Land‘ in Asien, weil sie die Erfahrung der spanischen Kolonialherrschaft und der katholischen Mission mit Lateinamerika teilen. Bis heute bezeichnen sich etwa 80 Prozent der Bevölkerung in den Philippinen als katholisch, ca. 15 Prozent gehören protestantischen Kirchen an, die muslimische Minderheit wird auf etwa 4 Prozent geschätzt. In Umfragen liegt der Anteil der Muslime meist nur bei ein bis zwei Prozent, aber Umfragen erfassen aus Sicherheitsgründen meist gerade die Gebiete nicht, in denen mehrheitlich Muslime leben, weil hier die militärische Auseinandersetzungen zwischen Separatisten und philippinischer Armee stattfinden.

Diese Zahlen der Religionszugehörigkeit haben sich in den letzten Jahrzehnten nicht wesentlich geändert. Konversionen zu evangelikalen und Pfingstkirchen haben in den Philippinen nicht zu einem substantiellen Mitgliederschwund geführt, wie er in einigen Ländern Lateinamerikas zu beobachten ist. Diese augenfällige Stabilität der religiösen Verhältnisse täuscht jedoch darüber hinweg, dass sich in den Philippinen innerhalb der katholischen Kirche eine charismatisch-pfingstliche Bewegung ausgebreitet hat. Charismatische Christen sind nicht nur in den Philippinen eine ernstzunehmende Gruppierung innerhalb der katholischen Kirche. Laut der Internetseite der ‚International Catholic Charismatic Renewal Services‘ des Vatikans gehören 14 % aller Katholiken in Nordamerika der charismatischen Bewegung an, 16 % der Katholiken in Lateinamerika und 15 % der Katholiken in Asien (vgl. <http://www.iccrs.org>).

Diese Zahl wird in einer Studie, die das Arnold-Bergstraesser-Institut in Kooperation mit dem Institute of Philippine Culture 2003 durchgeführt hat, bestätigt: Bei einer landesweiten Befragung gaben 15 % aller befragten Katholiken an, in

---

<sup>54</sup> Der Beitrag wurde in leicht veränderter Form erstmalig in der Herder Korrespondenz (59/7) im Juli 2005 veröffentlicht.

<sup>55</sup> Die Studie wurde im Auftrag der wissenschaftlichen Arbeitsgruppe Weltkirche der Deutschen Bischofskonferenz 2003 vom Arnold-Bergstraesser-Institut für kulturwissenschaftliche Forschung in Kooperation mit dem Institute of Philippine Culture der Ateneo de Manila University, Philippines durchgeführt.

der charismatischen Bewegung aktiv zu sein. Die Studie belegt auch die pfingstliche Prägung der Protestantischen Kirchen in den Philippinen, da 39 Prozent der befragten Protestanten Pfingstkirchen angehörten oder in charismatischen Laiengruppen aktiv waren. Auch in den Philippinen ist die pfingstliche Frömmigkeit also für viele Gläubige attraktiv. Das zeigt sich unter anderem darin, dass 44 Prozent der konvertierten, ehemals katholischen Gläubigen sich in pfingstlich geprägten Kirchen wiederfinden oder zumindest in charismatischen Laiengruppen ihrer protestantischen Kirchen aktiv sind.

Die Tatsache, dass Pfingstkirchen in den Philippinen, gerade auch im Vergleich zu Ländern wie Guatemala, Mexiko oder Costa Rica in absoluten Zahlen trotzdem relativ wenige Konversionen von Katholiken zu verzeichnen haben, hängt wahrscheinlich mit der starken katholischen charismatischen Laienbewegung zusammen, die das Erleben pfingstlicher Frömmigkeit im Schoß der katholischen Kirche ermöglicht. Allein in der Hauptstadt Manila sind 40 übergemeindliche katholische charismatische Laienorganisationen in einem Dachverband organisiert. Hinzu kommen die lokalen charismatische Gebetsgruppen in den Pfarrgemeinden und nicht zuletzt in großen Unternehmen. Die beiden größten charismatischen Laiengruppen, Couples for Christ und El Shaddai, haben nach eigenen Angaben zusammen etwa drei Millionen registrierte Mitglieder. Beide sind im ganzen Land präsent. El Shaddai hat überdies Gruppen in so gut wie allen Ländern, in denen sich philippinische Arbeitsmigranten aufhalten. Dies gilt in noch stärkerem Maße für Couples for Christ, die sich zu einer internationalen Organisation entwickelt haben und in 117 Ländern der Erde aktiv sind. Sowohl El Shaddai als auch Couples for Christ sind auch in Deutschland vertreten.

Bilder von den Massengottesdiensten El Shaddai in der Hauptstadt, in denen jedes Wochenende Millionen von Menschen zum Gebet zusammenkommen, lassen leicht den Eindruck entstehen, charismatische Katholiken seinen vorwiegend unter den schlecht bezahlten Dienstmädchen und Arbeitern der Großstadt zu finden. Aber die mediale Präsenz von El Shaddai mit großen Gebetskundgebungen täuscht über die breite Verankerung der charismatischen Bewegung hinweg. Die charismatische Bewegung ist mit Sicherheit kein rein großstädtisches Phänomen: In Metro-Manila ist der Anteil der Charismatiker unter den Katholiken im Vergleich zu anderen Regionen des Landes am niedrigsten. Sozioökonomisch ist die Bewegung auch nicht auf die Unterprivilegierten beschränkt. Der Studie des Bergstraesser-Institutes zufolge finden sich charismatische Katholiken in so gut wie allen gesellschaftlichen Schichten. Da die Mehrheit der philippinischen Bevölkerung arm ist, spiegeln der hohe Anteil der Armen unter den charismatischen Christen lediglich die ökonomischen Lage der Gesamtbevölkerung wider: 48 Prozent der Befragten in der landesweiten Umfrage liegen mit ihrem Pro-Kopf Einkommen unter der nationalen Armutsgrenze von 1000 Pesos (entspricht etwa 15 Euro) Monatseinkommen.

In der Untersuchung wird deutlich, dass diese sozioökonomische Struktur der philippinischen Gesellschaft innerhalb der katholischen charismatischen Bewegung reproduziert wird. Unterschiedliche Schichten organisieren sich in unterschiedlichen Gemeinschaften: Die ärmere Bevölkerung findet sich eher bei El Shaddai, die Mittelklasse bei Couples for Christ und die Elite in Organisationen wie der ‚Brotherhood of Christian Businessmen and Professionals‘. Organisationen wie die letztere sind natürlich keine Massenorganisationen und bestimmen nicht das öffentliche Bild der charismatischen Bewegung. Gerade in ihrer Vielfalt zeigen diese großen und kleinen Gemeinschaften jedoch, dass die charismatische Erneuerung offensichtlich für Menschen in sehr unterschiedlichen Lebenslagen attraktiv ist.

Was macht diese Attraktivität aus? Zentral für die charismatische Frömmigkeit ist die Betonung des Heiligen Geistes und der Geistesgaben. Eine wichtige Zeremonie in diesem Zusammenhang ist die so genannte ‚Taufe im Heiligen Geist‘, ein intensives spirituelles Erlebnis, in dem der oder die einzelne Gläubige die Präsenz des Heiligen Geistes erfährt. Diese Zeremonie ist Bestandteil der ‚Leben im Geiste‘ Seminare, die für viele charismatische Katholiken die Einstiegsveranstaltung in die charismatische Bewegung sind. Sie vereinigt in sich wesentliche Momente charismatischer Religiosität: Emotionalität, Individualität, Spiritualität und Gemeinschaft.

Die charismatische Gemeinschaft ‚Loved Flock‘ in Manila bietet regelmäßig Wochenendseminare an, deren Höhepunkt eine solche Taufe im Heiligen Geist ist. Nach dem am Freitagabend und Samstag Predigten und Gebete der Vorbereitung dienen, beginnt die eigentliche Zeremonie am Sonntag mit sanfter Musik, der Saal liegt in leichtem Dämmerlicht. Die Sprecherin auf der Bühne fordert alle auf die Augen zu schließen. „Jetzt möchte ich, dass du dir vorstellst, mit Jesus allein zu sein. Konzentriere dich auf sein Gesicht, komm ihm ganz nahe. Um Jesus zu empfangen, musst du bereuen, du hast keine Geheimnisse vor ihm, hab‘ keine Angst“. Das Publikum spricht ihre Sätze nach, und bekennt, von nun an zu Jesus gehören und Sünde meiden zu wollen, bittet um Vergebung, verspricht das eigene Leben für Gott zu öffnen und Gottes Willen Folge zu leisten. Tempo und Intensität der Sprecherin steigert sich während sie die einzelnen Sätze vorspricht und diesen Ausrufen folgt schließlich das gemeinsam gesprochene Glaubensbekenntnis der katholischen Kirche, gefolgt von dem Bekenntnis, Jesus als persönlichen Herrn und Retter anzunehmen. Danach fordert die Predigerin alle auf, Jesus um Vergebung ihrer Sünden zu bitten, die Band intoniert „Lord forgive me“, die Musik wird immer lauter und intensiver, während die Predigerin auf der Bühne in steigendem Tempo und Lautstärke die Sünden benennt. An erster Stelle steht die Sünde Gottes Namen zu entehren, gefolgt vom Versäumen die Heilige Messe zu besuchen, den Eltern Respekt und Gehorsam zu verweigern, abzutreiben, eine Abtreibung zu versuchen oder bei einer Abtreibung behilflich zu sein. Die Sündenaufzählung setzt sich fort und reicht vom Tratschen bis zum Urteil über anderen Menschen. Nach dem Sündenbekenntnis folgt die spirituelle

Versöhnung mit den Angehörigen: „Ich möchte, dass ihr euch euren Vater vorstellt. Vater, ich vergebe dir dass du mir keine Zuwendung gezeigt hast, Ich vergebe dir, dass du mich gescholten und gemaßregelt hast, dass du mich nicht unterstützt hast, dass du meine Leistungen nicht anerkannt hast.“ Auch den Müttern wird auf diese Weise vergeben, ebenso den Kindern, Geschwistern und Ehepartnern („Ich vergebe dir, dass du mich nicht unterstützt hast, dass du mich nicht geliebt hast, dass du mir untreu warst“). Der Versöhnungspart endet mit der Aufforderung, sich die Person vorzustellen, die einen am tiefsten verletzt hat und ihr zu vergeben.

Glaubens-, Sündenbekenntnis und Versöhnung bereiten auf die folgende Anrufung des Heiligen Geistes vor, in der die Musik sehr laut und intensiv wird und die Predigerin immer wieder, mit der Musik schneller und lauter werdend, den Heiligen Geist anruft – „Oh komm Heiliger Geist! Berühre sie! Fülle sie! Reinige sie!“ – um endlich alle aufzufordern in Zungen zu reden: „Öffnet den Mund, lalalal“. Die ganze Zeremonie ist ein einziges crescendo von Musik, Vorbeterin und in Zungen sprechenden Täuflingen, einige weinen und schreien. Schließlich geht die Band über in ein harmonisches, eingängiges Lied, die Predigerin wird sanft und leise „Herr, ich danke dir für diese neu gefundene Beziehung zu dir, danke für meine Heilung, danke für deine Vergebung, ich liebe dich Herr, ich liebe dich Jesus!“

Die emotionale Basis des Glaubens wird hier betont: „Herr, ich liebe dich“. Die Emotionalität prägt auch die individuelle Gottesbeziehung, die im Zentrum charismatischer Frömmigkeit steht. Nicht vermittelt über Sakramente und Priester gelangt der Gläubige zu Gott, sondern durch die individuelle Entscheidung für Jesus. Diese bereitet den Weg für die intensive spirituelle Erfahrung der Gottesnähe. Auch in den Gottesdiensten, die die meisten der charismatischen Gemeinschaften wöchentlich abhalten, wird diese spirituelle Erfahrung durch eine eindrucksvolle Dramaturgie von Musik, Licht und Bewegung unterstützt. Gleichzeitig findet die individuelle Beziehung zu Gott in Gemeinschaft statt – nicht allein zuhause, sondern inmitten der charismatischen Laiengruppe, die neben der Nähe zu Gott auch die Integration in das soziale Netz der Gemeinschaft bietet. Letzteres können die oft sehr großen Pfarrgemeinden in den Philippinen nur unzulänglich bieten.

Der liebende Jesus, zu dem man in katholischen charismatischen Gottesdiensten bekennt, ist kein entfernter Gott, sondern einer, der den Einzelnen in konkreten Situationen des Alltags unterstützt, leitet und führt. In vielen Interviews der Studie wird deutlich, dass charismatische Christen Gott als aktiv steuernde Kraft in ihrem Leben begreifen. Das nimmt zuweilen für Außenstehende etwas befremdliche Züge an: Da wird Vermittlung eines Jobs durch die eigene Schwester zum göttlichen Wirken; und eine Mutter berichtet, dass Jesus ihrem Sohn bei einer Klassenarbeit erschienen sei und ihm bei der Lösung der Prüfungsaufgaben geholfen habe.

Charismatiker erleben die alltägliche Welt als durchdrungen von Gottes Präsenz. Aber auch Satan und Dämonen wirken in der Welt. Deshalb begeben sich zum Beispiel die Mitglieder der charismatischen Gemeinschaft, die als Heiler und spirituellen Vermittler an der geschilderten Geisttaufe teilgenommen haben, danach in einen Nebenraum, um die durch die Geisttaufe heimatlos gewordenen bösen Geister zu vertreiben. Unter anderem geht es bei diesen Dämonen um Stolz, Faulheit, Drogenabhängigkeit, Rauchen, Trinken und ähnliches. Alle diese Laster sind nach Auffassung der charismatischen Katholiken Manifestationen von bösen Geistern und können deshalb auch mit Hilfe des Glaubens und durch Vertrauen in den Heiligen Geist überwunden werden.

Die Bedeutung von dämonischen und satanischen Mächten in der charismatischen Religiosität korrespondiert mit dem starken Empfinden charismatischer Katholiken, dass Gott und insbesondere der Heilige Geist hier und heute aktiv in der Welt wirken. Die offensichtliche Unordnung, in der sich die Welt befindet, das eigene Leid sowie das von Millionen anderer kann jedoch nicht das auf das Handeln des liebenden Gottes zurückgehen. Dieses Leid erklärt sich durch den freien Willen des Menschen, der es ihm erlaubt, sich gegen Gott zu entscheiden und damit die Macht des Bösen zu stärken. Charismatische Prediger verbreiten meist eine einfache, manichäische Weltsicht: Es gibt den Weg Gottes, vorgezeichnet durch die Bibel und die Gebote der katholischen Kirche und es gibt den Weg des Satans. Grautöne existieren nicht. Die charismatischen Gemeinschaften bieten den Gläubigen klare Orientierungen, wie sie ihr alltägliches Leben zu führen haben. Das tut natürlich auch die katholische Kirche, aber die Amtskirche ist sehr viel weniger in der Lage, den Gläubigen ein soziales Netz zu bieten, das sie bei der alltäglichen Umsetzung dieser Vorgaben unterstützt.

Der Fokus liegt dabei auf einer intakten Familie, wie in Szenen der Versöhnung zwischen Ehepaaren oder der spirituellen Verzeihensübung deutlich wird. Dieser Schwerpunkt kommt nicht von ungefähr. In der Wahrnehmung der charismatischen Gemeinschaften gilt es, die Familie als tragende soziale Einheit der Kirche wie der Gesellschaft zu schützen.

Interessanterweise wird Familie in den charismatischen Predigten und Publikationen nicht als traditionelle Großfamilie und erweiterter Familienverband präsentiert, sondern meist als moderne Kleinfamilie, bestehend aus Eltern und Kindern. Dies entbehrt nicht einer gewissen Ironie: Nach wie vor ist der Familienverband in den Philippinen eine der wichtigsten sozialen Institutionen, weil es keine funktionierenden staatlichen Sicherungssysteme gibt und daher der familiäre Solidarverband die einzige Versicherung in Not- und Krisensituationen darstellt. Dies zeigen auch die Umfrageergebnisse der Studie, in denen Verwandte die höchsten Werte erzielen bei der Frage, welchen Menschen man vertraut. In der charismatischen Bewegung scheint es aber weniger darum zu gehen, die traditionelle Struktur von erweitertem Familienverband zu bewahren, sondern die modernere Variante der patriarchalen Kleinfamilie zu stabilisieren, in der der Mann die Familie ernährt, während die Frau für die Kinder und die häuslichen

Angelegenheiten zuständig ist. Der Mann ist der ‚Herr im Hause‘, der die Entscheidungen trifft. Frauen und Kinder haben im Zweifelsfalle zu gehorchen. Allerdings ist der christliche Familienvater verpflichtet, seine Frau und Kinder zu achten, ihre Meinungen anzuhören und Interessen angemessen zu berücksichtigen. Das christliche Ideal des Familienvaters erklärt, warum dieses patriarchale Modell für Frauen attraktiv ist: Ehemänner und Familienväter stehen in der Pflicht, praktisch, finanziell und spirituell die Verantwortung für ihre Familie übernehmen. In charismatischen Familien mögen die Frauen ihren Männern untergeordnet sein, aber sie können von ihren Männern Engagement für die Familie und respektvolle Behandlung als religiöse Pflicht einfordern.

Die Ursachen für den Erfolg der katholischen charismatischen Bewegung in den Philippinen sind vielfältig. Charismatische Spiritualität und Gottesdienste sind lebendiger als die traditionelle Liturgie, in ihrer Dramaturgie moderner und im Einsatz von Musik, Tanz, Meditation, spontanem Gebet und aktiver Partizipation der Gläubigen vielfältiger. Die katholische charismatische Bewegung ist in den mehrheitlich katholischen Philippinen auch deshalb attraktiv, weil man nicht mit den eigenen religiösen Wurzeln brechen muss und weiterhin der dominanten religiösen Gruppe angehören kann.

Charismatische Gemeinschaften bieten den Gläubigen die kognitive Sicherheit einer gemeinsamen, religiös legitimierten Weltdeutung sowie emotionale und spirituelle Unterstützung. Charismatische Christen können sich zweifach geborgen fühlen: In ihrer Beziehung zu einem liebenden Gott und im sozialen Netzwerk ihrer charismatischen Gemeinschaft. Während erstere für viele die emotionale Kraftquelle darstellt, mit der sie ihren oft schwierigen Alltag bewältigen, ist soziale Einbindung in letztere oft eine wichtige Unterstützung in diesem Alltag und kann als Ersatz oder Ergänzung für das soziale Netz der erweiterten Familie und der Dorfgemeinschaft fungieren.

Der charismatischen Bewegung wird häufig vorgeworfen, dass die Betonung der individuellen religiösen Erneuerung und Umkehr den Blick auf gesellschaftliche Strukturen als Ursache von Leid und Armut verstellt. Armut, so die Argumentation, muss nicht als individuelles, sondern als strukturelles Problem begriffen und bekämpft werden. So richtig der Verweis auf gesellschaftliche Strukturen ist, verkennt diese Kritik jedoch, dass christliche Lebensführung für den individuellen Gläubigen sehr wohl ein Weg aus der Armut sein kann. Wenn Männer beginnen, zum Lebensunterhalt der Familie beizutragen, Frauen wie Männer kein Geld mehr für Glücksspiel, Zigaretten und Alkohol ausgeben und die Kinder zu fleißigem Lernen und Schulbesuch anhalten, kann das durchaus zu bescheidenem sozialem Aufstieg verhelfen.

Die historische Erfahrung in den Philippinen spricht gegen die Hoffnung auf strukturelle Veränderungen, denn selbst die kollektive Anstrengung in der ‚Peoples Revolution‘ von 1986 führte nicht zu einer Verbesserung der Lebensverhältnisse. Die Attraktivität und der ermächtigende Aspekt individueller Lösun-



gen, wie sie die charismatische Bewegung anbietet, muss auch vor diesem Hintergrund betrachtet werden.

Es bleibt die Frage, welche gesellschaftliche Wirkung die katholische charismatische Bewegung mit ihrem Rückzug auf die individuelle Erneuerung hat. In den Philippinen haben Veränderungen innerhalb der katholischen Kirche auch politische Wirkung. Der damalige Erzbischof von Manila, Kardinal Sin, spielte eine zentrale Rolle beim Sturz von Marcos 1986. Auch zwanzig Jahre später kann keine Regierung an der katholischen Kirche vorbei regieren. Noch vor wenigen Jahren scheiterte der Versuch des ersten protestantischen Präsidenten der Philippinen, staatliche Informationskampagnen zur Empfängnisverhütung mit Anti-Baby-Pille und Kondomen durchzuführen, am Widerstand der katholischen Kirche.

In der Tradition der Oppositionsbewegung, die den Diktator Marcos stürzte, sieht sich die Amtskirche nach wie vor in der Pflicht, Demokratie und Menschenrechte zu schützen sowie als ‚Kirche der Armen‘ für deren Interessen zu sprechen. Allerdings ist die katholische Kirche kein monolithischer Block, denn über die Frage, wie die Interessen der Armen am besten zu vertreten seien, gibt es unterschiedliche Ansichten. Die charismatische Bewegung ist zu einem ernstzunehmenden Faktor in diesen innerkirchlichen Auseinandersetzungen geworden. Die Bedeutung der charismatischen Katholiken reicht über ihre Anzahl von 15 % aller Gläubigen hinaus, da sie überproportional unter den Laien vertreten sind, die aktiv die katholische Kirche mitgestalten. Die politischen und gesellschaftlichen Aktivitäten der charismatischen Bewegung haben in den letzten Jahren zugenommen: Couples for Christ hat ein großes Wohnungsbauprogramm für Arme gestartet, andere Organisationen sind aktiv an Anti-Korruptionskampagnen und der Wahlüberwachung beteiligt. Das politische Engagement von Mike Velarde, Gründer und Leiter von El Shaddai, hat mehrfach für Aufruhr gesorgt, weil er sich mit seiner Unterstützung des ehemaligen Präsidenten Estrada in Opposition zur Amtskirche begeben hat. Dies ist allerdings die Ausnahme von der Regel. Im Allgemeinen stehen die charismatischen Gruppen zuverlässig hinter den politischen Anliegen der Amtskirche; charismatische Katholiken betreiben zum Beispiel aktive Lobbyarbeit in der Familiengesetzgebung.

In ihren gesellschaftspolitischen Aktivitäten bleiben die charismatischen Katholiken ihrem Fokus auf individuelle Erneuerung treu. Dies heißt zum einen, dass sie aktiv gegen Korruption als individuelle Verfehlung vorgehen, es heißt aber auch, dass ihr Zugang zu Armutsbekämpfung eher paternalistische als gesellschaftskritische Züge trägt. Mit ihrem Kampf gegen Korruption könnten diese Gruppen durchaus einen Beitrag zu Demokratisierung leisten, stellt doch die Korruption eines der größten Hindernisse auf dem Weg zu Rechtsstaatlichkeit und Legitimität staatlichen Handelns dar. Ihr Ansatz der Armutsbekämpfung steht jedoch im Kontrast zu umfassenderen Entwicklungsansätzen, die in den letzten Jahrzehnten die kirchliche Entwicklungsarbeit geprägt haben.

Die charismatische Bewegung stärkt die konservativen Kräfte in der katholischen Kirche und damit auch die konservativen Kräfte in der Gesellschaft. Sie drängt nicht auf gesellschaftliche Veränderungen struktureller Art. Selbst die extrem ungleiche Verteilung der gesellschaftlichen Ressourcen wird in charismatischen Kreisen in erster Line als moralisches Problem gesehen, das nur durch die christliche Erneuerung der reichen Eliten zu lösen ist. Aber neben diesen, den Status quo festigenden Tendenzen hat die charismatische Bewegung auch das Potential, mit ihren moralischen Ansprüchen an Amtsträger und Bürger und ihrer Weigerung, Korruption, Amtsmissbrauch, Wahlfälschung und Stimmenkauf als unabänderlich anzusehen, zur weiteren Demokratisierung beizutragen.

Die konkreten Auswirkungen der charismatischen Erneuerung der katholischen Kirche auf interreligiöse Zusammenarbeit sind aufgrund dieses ambivalenten Charakters schwer zu beurteilen. Innerhalb des christlichen Spektrums verbindet einerseits die gemeinsame Spiritualität charismatische Katholiken und Pfingstkirche. Andererseits gibt es gerade zwischen Pfingstkirchen und katholischen charismatischen Gemeinden große Berührungsängste, die auf die Geschichte der charismatischen Erneuerung in den Philippinen zurückgehen. Anfangs waren viele der Gruppen ökumenische, aber diese Ökumene fand aus zwei Gründen schnell ein Ende: Zum einen hat die Amtskirche die charismatische Erneuerung besonders in den Anfängen mit großem Misstrauen betrachtet. Die ökumenische Zusammensetzung von charismatischen Gruppen und die Zusammenarbeit von charismatischen Katholiken mit aggressiv werbenden pfingstlichen Gruppen trug nicht zur Vertrauensbildung zwischen katholischen charismatischen Laien und katholischer Hierarchie bei. Zu diesem Druck auf die charismatischen Laiengruppen, sich von den protestantischen Gruppen zu distanzieren, um innerhalb der katholischen Kirche anerkannt zu werden, kam zum anderen die Erfahrung, das die pfingstlich-evangelikalen Gläubigen katholische Glaubensinhalte angriffen und teilweise versuchten, die Katholiken zur Konversion zu bewegen.

Aus diesen Gründen hält man innerhalb der katholischen Gruppen heute Abstand zu den Pfingstkirchen. Diese wiederum sind, zumindest in ihrer institutionalisierten Form der Philippine Evangelical Council of Churches, nur punktuell zu einer ökumenischen Zusammenarbeit bereit. Dies ist zum einen sicherlich der großen Heterogenität dieses Gremiums geschuldet, in dem mehr als hundert verschiedene Kirchen unter einen Hut gebracht werden müssen. Das allein ist schon ökumenische Aufgabe genug. Zum anderen liegt es aber auch in der spezifischen Form der charismatischen Religiosität begründet, denn diese impliziert einen starken Missionierungsimpetus, der sich auch aus einem dichotomen Weltbild speist. Karitative Arbeit, Solidarität mit den Armen ist hier in der Tendenz immer auch Konversionsbemühen, die materielle Hilfe ist nur Mittel zur spirituellen Hilfe und die besteht letztlich immer in der Konversion bzw. Erneuerung des Glaubens. Dies wurde auch in den Gesprächen mit Mitgliedern von Couples for Christ deutlich. Das bereits erwähnte Gawad Kalinga Programm zu Community development und Armutsbekämpfung wird auf der offiziellen Homepage gänz-

lich ohne Missionierungsziele dargestellt. Auf der Ebene der einzelnen Mitglieder scheint diese Distanz zur Missionierung aufgrund unserer Interviews jedoch fraglich.

Da sich die kirchliche Entwicklungshilfe der katholischen wie der mainline protestantischen Kirchen mit guten Grund von diesem Missions- und Bekehrungsmotiv in der karitativen Arbeit verabschiedet hat, stellt diese Herangehensweise der charismatischen Christen innerhalb wie außerhalb der katholischen Kirche ein Problem für eine Zusammenarbeit dar, insbesondere wenn diese sich auf nicht-christliche Glaubensgemeinschaften erstrecken soll. Allerdings birgt die Präsenz des spirituellen Lebens in der charismatischen Bewegung auch die Chance, in einer Glaubensgrenzen überschreitenden spirituellen Religiosität eine gemeinsame Basis zu finden, die eine Zusammenarbeit trotz unterschiedlicher Glaubensinhalte erleichtern kann. Um dieses Potential zu verwirklichen, muss sich die katholische charismatische Bewegung in den Philippinen allerdings in der alltäglich gelebten Religiosität stärker vom Gedanken der Mission zur Hilfe distanzieren.

## **Literatur**

Kessler, Christl (2005). Hohe Attraktivität. Die charismatische Bewegung in der Katholischen Kirche, in: Herder Korrespondenz (59/7), 371-376.

## Teil IV: Schlussfolgerungen für weitere interreligiöse Entwicklungszusammenarbeit

### Stellungnahmen des Schlusspodiums<sup>56</sup>

*Rotraud Wielandt*

Diese Schlussdiskussion ist im Tagungsprogramm mit dem Titel überschrieben „Wünsche *aus* der Praxis und *an* die Praxis“. Ich komme nicht aus der Praxis interreligiöser Entwicklungszusammenarbeit, und ich bin auch nicht sicher, ob es mir zusteht, Wünsche an sie zu richten. Dennoch möchte ich einige kurze Überlegungen dazu vortragen, unter welchen Voraussetzungen das Zustandekommen und Gelingen einer solchen Zusammenarbeit wahrscheinlicher wird.

Dazu sei als erstes festgehalten: Die nötige Vertrauensbasis für einen gemeinsamen Einsatz von Christen und Angehörigen nichtchristlicher Religionen zugunsten der Armen wird sich umso eher herstellen lassen, je mehr die nichtchristlichen Partner abschätzen und nachvollziehen können, *warum* sich die christliche Seite für die Armen, um die es konkret geht, überhaupt zuständig fühlt, auch wenn diese nicht ihrer eigenen Religion angehören. Deshalb ist es wünschenswert, dass Christen die Motivation ihres entwicklungspolitischen Engagements so weit wie möglich offen legen. Das setzt voraus, dass diese Motivation zuerst einmal ihnen selbst klar ist.

Damit ist die Frage nach dem Verhältnis zwischen Entwicklungshilfe und Mission angesprochen. Unter Muslimen ist seit dem Kolonialzeitalter der Verdacht allgegenwärtig, Christen nutzten die überlegenen Finanzmittel, Arbeitsmethoden und Organisationsformen, über die sie als Bürger westlicher Industrienationen verfügen, zur Verbreitung der eigenen Religion aus. Um diesem Verdacht entgegenzuwirken, muss möglichst verständlich gemacht werden, dass Entwicklungshilfe nicht *Mittel* christlicher Glaubenspropaganda ist, wohl aber, wenn sie von überzeugten Christen kommt, *Ausdruck* christlichen Glaubens, der aufgrund seines Gottesbegriffes gar nicht anders gelebt werden kann als im Einsatz für die Armen und die an den Rand Gedrängten.

Muslimen diese Besonderheit christlichen Glaubens zu vermitteln, wird allerdings angesichts des vorhandenen Misstrauens nicht allein mit verbalen Erklärungen möglich sein. Wesentlich wichtiger ist für Muslime die Möglichkeit eigener Erfahrung selbstloser Liebe von christlicher Seite. Im Übrigen sind gerade

---

<sup>56</sup> Folgende Beiträge sind ausformulierte Fassungen von Statements von Rotraud Wielandt, Franz Pils, Simone Rappel und Martin Salm, die auf dem Schlusspodium der Tagung abgegeben wurden.

Projekte, die in interreligiöser Kooperation durchgeführt werden, besonders geeignet, die Angst vor christlichem Proselytismus abzubauen zu helfen. Denn mit ihnen werden Vorgehensweisen christlicher Hilfswerke für die nichtchristlichen Partner transparent, und bei ihnen ist auch von vornherein klar, dass die mit ihnen erreichte Verbesserung der Lebensbedingungen ihrer Nutznießer nicht einseitig zu deren Beeinflussung zugunsten des Christentums ausbeutbar ist. Das spricht dafür, sich verstärkt um sie zu bemühen und örtliche christliche Partner vermehrt zu ihnen zu ermutigen.

Interreligiöse Entwicklungszusammenarbeit muss um der Achtung der gleichen Würde der nichtchristlichen Partner und aller Geförderten willen stets darauf ausgerichtet sein, diese in ihrer Fähigkeit zur Selbstbestimmung zu stützen. Unter diesem Gesichtspunkt verbietet sich jeder Indoktrinationsversuch vom Typ der Proselytenmacherei. Unter diesem Gesichtspunkt kommt aber auch dem Faktor der Bildung und der Aufklärung über staatsbürgerliche Partizipationsrechte in Entwicklungsprojekten besondere Bedeutung zu.

Eine Aufgabe des interreligiösen Dialogs im engeren Sinne besteht darin, so weit wie möglich zu einem gemeinsamen inhaltlichen Verständnis der Entwicklungsziele zu kommen, die durch die Zusammenarbeit erstrebt werden sollen. Hier sehe ich zwischen Christen und Muslimen durchaus ein erhebliches Maß an Verständigungschancen. Darüber, was soziale Gerechtigkeit ist und was die Allgemeinheit den Armen und sozial Schwachen schuldet, kann meines Erachtens, auch wenn das bisher noch nicht ausreichend geschehen ist, zwischen Vertretern der katholischen Soziallehre und muslimischen Denkern ein durchaus produktives Gespräch geführt werden, in dem sich eine gemeinsame Basis finden lässt. Der Begriff der Menschenwürde hat nicht nur eine biblische Grundlage, sondern lässt sich auch aus dem Koran durchaus gut begründen.

Wenn es darum geht, ihn in konkrete Menschenrechte hinein zu entfalten, deren Verwirklichung als gemeinsame Zielvorgabe für Entwicklungsarbeit bejaht werden kann, stößt man freilich bei solchen Muslimen, die weiterhin an der Geltung der Scharia in ihrer traditionellen Form festhalten wollen oder zumindest in ihren gesellschaftlichen Ordnungsvorstellungen noch stark von koranischen Rechtsnormen geprägt sind, auch auf Grenzen der Bereitschaft, das mitzutragen, was aus heutiger christlicher Sicht getan werden muss. Das gilt vor allem für das menschenrechtlich gebotene Vermeiden und Unterbinden jeglicher Diskriminierung aus Gründen des Geschlechts und der Religionszugehörigkeit. Der Koran und so auch die auf ihm basierende Scharia enthalten Normen, die allen gegenteiligen apologetischen Behauptungen zum Trotz der Gleichberechtigung der Frau und dem Prinzip der Religionsfreiheit klar widersprechen. Dass speziell die schwache Stellung der Frau in islamischen Ländern eines der gravierendsten Entwicklungshindernisse darstellt, wurde für die arabische Welt ja inzwischen u. a. auch durch den Human Development Report der Vereinten Nationen öffentlich diagnostiziert.

Wie soll man sich in der interreligiösen Entwicklungszusammenarbeit in einer solchen Frage verhalten, in der sich die religiös legitimierte Anschauungen des nichtchristlichen Partners als Hemmschuh für die aus heutiger christlicher Perspektive notwendige soziale Entwicklung erweisen? Es ist z. B. vorauszusehen, dass es zu Konflikten kommt, wenn im Gefolge eines Entwicklungsprojekts Frauen ein Maß an Selbständigkeit und Selbstbewusstsein gewinnen und sich womöglich traditionellen islamischen Familienvorstellungen nicht mehr klaglos fügen. Hier meine ich, dass die interreligiöse Entwicklungszusammenarbeit, die Christen betreiben, gegenüber muslimischen Partnern auf den menschenrechtlichen Standards bestehen muss; nötigenfalls sollte sie auch in aller Klarheit darauf aufmerksam, wo muslimisches Religionsverständnis als solches entwicklungsbedürftig ist. Dies umso mehr, als man mit einer modernen Koranhermeneutik eine entsprechende Entwicklung als gläubiger Muslim durchaus vollziehen kann, wie einige mutige exegetische Neuansätze bereits gezeigt haben. Man dient den muslimischen Partnern nicht, wenn man ihnen die Einsicht in derartige Entwicklungsnotwendigkeiten erspart. Allerdings haben wir christlicherseits auch allen Grund, mit größtmöglicher Geduld und Demut darauf hinzuwirken, dass muslimische Partner in Punkten wie diesen ihr Religionsverständnis fortentwickeln. Denn die Anerkennung von Menschenrechten wie etwa dem der Gleichberechtigung der Frau oder der Religionsfreiheit ist – obwohl wir in ihr heute eine notwendige Konsequenz des biblisch begründeten Konzepts der gleichen Würde aller Menschen erkennen – bekanntlich auch in der Christenheit erst nach einer mühsamen und leidvollen Lerngeschichte zum Gemeingut geworden, und zwar vor relativ kurzer Zeit.

## **Interreligiöse Entwicklungszusammenarbeit in der Projektförderung von Misereor**

*Franz Pils*

Wie die gewaltsamen Auseinandersetzungen an zahlreichen Orten der Dritten Welt zeigen, wird Entwicklung, d. h. ein konstruktiver Aufbau bzw. eine Stärkung der Selbsthilfepotenziale der Armen, durch diese nachhaltig behindert bzw. das Erreichte wieder zerstört. Zwar sind die eigentlichen Ursachen dieser Konflikte in den seltensten Fällen religiöser Natur, doch werden unterschiedliche Religionszugehörigkeiten oft dazu benutzt, Trennungslinien aufzubauen, um damit z. B. ökonomische oder politische Ziele zu verfolgen. Um dieser Instrumentalisierung von Religion entgegenzuwirken und das friedliche Zusammenleben von Angehörigen verschiedener Religionen zu fördern, erscheint Misereor eine Interreligiöse Entwicklungszusammenarbeit (IREZ) in verschiedenen Formen ein geeignetes Instrument zu sein.

Von Anbeginn seiner Fördertätigkeit hat Misereor großen Wert darauf gelegt, dass die Hilfe allen Armen, ungeachtet ihrer Religionszugehörigkeit zugute kommt. Darüber hinaus war Misereor immer offen für die Förderung auch nichtchristlicher Projektträger, da diese in vielen Fällen einen besseren Zugang zu den bedürftigen Zielgruppen haben. Abgesehen von dieser, in einem weiteren Sinne verstandenen IREZ, muss der Umfang einer gezielten IREZ in einem engeren Sinne in der Vergangenheit jedoch als eher begrenzt angesehen werden. Durch die in jüngerer Zeit gehäuft auftretenden gewaltsamen Konflikte, in denen die unterschiedliche Religion der Konfliktparteien eine Rolle spielt, hat die Frage der Zusammenarbeit von Religionsgruppen eine besondere Aktualität erhalten und wird bei Misereor als eine Aufgabe anerkannt, die eine größere Aufmerksamkeit verdient. Dieser zunehmenden Bedeutung hat Misereor inzwischen dadurch Rechnung getragen, dass eine Stelle für ‚Frieden und zivile Konfliktbearbeitung‘ eingerichtet wurde. In diesem Rahmen wird die interreligiöse Dimension von Konflikten bzw. deren Prävention mitbearbeitet und IREZ in der gesamten Arbeit von Misereor als Querschnittsaufgabe behandelt.

Durch die bestehende, vielfach langjährige Zusammenarbeit mit nichtchristlichen, überwiegend säkularen Organisationen hat sich Misereor ein großes Maß an Glaubwürdigkeit und Zuverlässigkeit in nichtchristlichen Kreisen erworben, das an vielen Orten ein günstiges Klima für eine mögliche IREZ geschaffen hat. Das hierin bestehende Potenzial für die Herstellung von Beziehungen und einer konstruktiven Zusammenarbeit zwischen den verschiedenen Religionsgruppen wird jedoch bisher häufig nur unzureichend ausgeschöpft, da gerade auf christlicher Seite, v. a. wenn sich diese in einer Minderheitsposition befindet, erhebliche Vorbehalte gegenüber einer Zusammenarbeit bestehen. In einer vielfach

prekären Situation sind die Ortskirchen eher mit eigenen Problemen befasst und nach innen orientiert, als dass sie gezielte Bemühungen für die gemeinsame Entwicklungsarbeit mit nichtchristlichen Gruppen unternehmen würden. Zwar gibt es auch positive Beispiele einer Anbahnung konkreter Zusammenarbeit, doch bleiben diese bisher eher die Ausnahme.

Die Bedeutsamkeit von IREZ besteht in erster Linie darin, dass die unterschiedlichen Partner vor Ort in Verbindung treten, sich gegenseitig kennen lernen und Verständnis für einander entwickeln. Wichtig sind daher die Entwicklungen vor Ort, während sich Misereor hierbei notwendigerweise auf eine Vermittlerrolle beschränken muss. Um diese wirksam wahrnehmen zu können, ist eine gute Kenntnis beider Partner einer potenziellen Zusammenarbeit notwendig und erfordert einen intensiven Dialog mit beiden Seiten. Angesichts der bestehenden personellen Beschränkungen und da Misereor nicht selbst operational tätig ist, sind der Intensität und Kontinuität dieses notwendigen Dialogs jedoch enge Grenzen gesetzt. Es wäre daher wünschenswert, die Fähigkeiten von Misereor für eine größere Rolle in der Vernetzungsarbeit zu erweitern und zu stärken.

Misereor als katholisches Hilfswerk sieht sich auf Seiten der Ortskirchen vielfach der Erwartung ausgesetzt, dass die Hilfe den eigenen Mitgliedern zufließt bzw. von der jeweiligen Ortskirche selbst verwendet wird. Die Unterstützung von Misereor für nichtchristliche, einschließlich säkularer Organisationen trifft dagegen noch vielfach auf Vorbehalte, wenn auch die hierdurch geschaffenen Möglichkeiten für IREZ zunehmend erkannt werden. Es muss daher als eine wichtige Aufgabe angesehen werden, bei den Ortskirchen die verbreiteten Vorbehalte zu überwinden und für eine größere Offenheit gegenüber nichtchristlichen Gruppen und Organisationen zu werben. Diese Aufgabe kann jedoch nicht allein von einem Entwicklungshilfswerk geleistet werden, vielmehr sind hier alle kirchlichen Akteure auf den verschiedenen Ebenen gefordert. Das Wort eines Bischofs an einen Mitbruder im Amt hat hier sicher ein größeres Gewicht als die sachlichen Argumente eines Misereor-Referenten. Ein bisher noch weitgehend unbestelltes Feld ist die IREZ auf der Ebene der Hilfswerke, d. h. die gemeinsame Unterstützung von Entwicklungsprojekten durch ein christliches zusammen mit einem z. B. islamischen Hilfswerk.



# Interreligiöse Solidarität im Einsatz für die Armen

*Simone Rappel*

## 1. Ganzheitliche Entwicklung

Interreligiöse Entwicklungszusammenarbeit ist für Missio als Hilfswerk mit einem primären Mandat zur Unterstützung der pastoralen Arbeit der Ortskirchen in Afrika, Asien und Ozeanien insoweit relevant, als unter Entwicklung die „ganzheitliche Entwicklung des Menschen und Befreiung von jeder Unterdrückung“ verstanden wird (vgl. RM 58) und der Mensch mit all seinen Sorgen und Nöten (vgl. GS 4) der „erste Weg der Kirche“ ist (vgl. RH 14). Die Entwicklung des Menschen in diesem Sinn zu fördern, ist eine wesentliche Dimension des pastoralen Handelns der Kirche. Ihre Aufgabe ist es, ein profiliertes und authentisches Zeugnis von der Frohbotschaft der Liebe Gottes zu geben und sich durch Einfallsreichtum in einer „neuen Phantasie der Liebe auszuzeichnen“ und sich „zum Nächsten der Leidenden zu machen, solidarisch mit ihnen zu werden, so dass die Geste der Hilfeleistung nicht als demütigender Gnadenakt, sondern als geschwisterliches Teilen empfunden wird“ (NMI 50).

## 2. Projektpolicy: Interreligiöser Dialog als präventive Friedenspädagogik

Der Auftrag von Missio ist es, die kirchlichen Akteure und Entscheidungsträger (human resources) sowie die kirchliche Infrastruktur in ihrer Vernetzung in Afrika, Asien und Ozeanien zu unterstützen. Deshalb sind alle Antragsteller kirchliche Ressourcepersonen. Zielgruppe der Hilfe sind die Ortskirchen, die in ihrem pastoralen Tun jedoch nicht nach dem Taufschein dessen fragen, der der Hilfe bedarf. Konkret heißt das: Nichtchristen können Empfänger von Spendengeldern sein, die über Missio weitergegeben werden. Kriterium der Hilfeleistung ist dabei einzig die Hilfsbedürftigkeit, die der Projektpartner vor Ort bewertet, nicht aber die Religionszugehörigkeit. Denn aufgrund der originären, dem Evangelium entspringenden ‚Option für die Armen‘ kann jeder Bedürftige ungeachtet seiner religiösen Verortung Empfänger christlicher Solidarität werden.

Missio unterstützt jenseits der qua Hilfsbedürftigkeit gegebenen implizierten Förderung von Nicht-Christen ganz gezielt Projekte des *interreligiösen Dialogs*. Diese sind ausdrücklich in den Förderrichtlinien erwähnt. Antragsberechtigt ist allein ein christlicher Projektpartner, was im Umkehrschluss heißt, dass nichtchristliche Gruppierungen keinen Projektantrag bei Missio einreichen können. Treten hingegen christliche *und* nichtchristliche Antragsteller von Anfang an

gemeinsam als Projektträger auf, ist es sehr wohl möglich, das Anliegen zu fördern.

Die Logik der bei Missio eingereichten und bewilligten Projekte zur Förderung des interreligiösen Dialogs zeichnet sich darin aus, dass sie über mehrere Jahre laufen, nachhaltig angelegt sind und immer mit denselben Projektpartnern vor Ort durchgeführt werden. Schwerpunkt ist die Begegnung der Religionen untereinander, das wechselseitige Kennenlernen, der Abbau von Vorurteilen, Klischees und das Aneignen einer neuen Sehgewohnheit in Richtung auf den Anderen hin.

Unterstützt werden verschiedenste Projekte in Afrika, im Nahen und Mittleren Osten, sowie insbesondere auf den Philippinen/Mindanao. Die in den Projektanträgen intendierte Begegnung von Christen und Nichtchristen geschieht sowohl auf dem Grassrootlevel im Alltag des Zusammenlebens als auch in Schulungsmodulen für Priesterseminaristen, Ordensleute und andere kirchliche Ressourcepersonen, wobei es in den Kurseinheiten angezielt ist, mehr über die Religion des Anderen zu erfahren, wesentliche Glaubensinhalte kennen und verstehen zu lernen, um Gemeinsames zu entdecken und Unterschiede zu verstehen und auch zu respektieren. Gefördert werden auch Jugendbegegnungsprogramme, vor allem im Nahen und Mittleren Osten, die auf die Begegnung von Christen, Juden und Muslimen zielen. In der Begegnung miteinander geht es darum, Vorurteile vom jeweils Anderen abzubauen, einander besser zu verstehen und den Anderen so zu sehen, wie er sich selbst sieht und so zu verstehen, wie er sich versteht. Wichtig ist dabei, die Verletzungen und die empfundene Unrechtsgeschichte des jeweils Anderen wahrzunehmen.

Durch die Begegnung von Menschen unterschiedlicher Religionen erwartet man, dass Friedensprozesse initiiert werden. Wenn man sich gegenseitig kennt, so die Argumentation, reduziert sich die Bereitschaft, dem Anderen Gewalt anzutun. Interreligiöser Dialog wird in vielen Projekten als Mittel *präventiver Friedenspädagogik* verstanden. Trotz allen Wissens um das inhärente Konfliktpotential der Religionen und das geschichtliche Faktum, dass Religionen Gewalt und Krieg legitimiert haben und selbst Unruhestifter waren, glauben die Projektträger und Akteure des interreligiösen Dialogs an das Friedenspotential der Religionen. Sie haben positive Erfahrungen darin gemacht, dass Blockaden, Vorurteile und Verurteilungen durch ein besseres einander Kennen und Verstehen abgebaut werden. Viele, die sich der Begegnung mit dem Anderen aussetzen, erkennen, dass der Andere, nicht schon weil er anders ist, der Feind sein muss. Vielmehr wird der Andere in seiner Andersheit als Bereicherung verstanden, wobei ein Wachsen aneinander im Miteinander geschehen kann.

### 3. Mission ist dialogisch: Miteinander aneinander werden

Erfahrungsberichte aus dem so genannten ‚Dialog des Lebens‘ bezeugen, dass aus dem Miteinander von Menschen verschiedener Religionen soziales Engagement erwachsen kann, wenn es um ein ganz konkretes Anliegen vor Ort geht, das alle betrifft, wie etwa die Verbesserung der Infrastruktur. Dass und wie der ‚Dialog des Handelns‘ in den Kirchen Afrikas, Asiens und Ozeaniens geschieht, hat die Kampagne zum Weltmissionssonntag 2004 am Beispiel Naher und Mittlerer Osten gezeigt. Unter dem Motto ‚Missionarisch leben, Begegnung wagen‘ sensibilisierte sie die deutsche Ortskirche, dass *Mission dialogisch* ist und Christen im Nahen und Mittleren Osten als Minderheit selbstverständlich im Dialog mit den Muslimen leben und trotz aller politischen Schwierigkeiten das Miteinander verschiedener Religionen nicht notwendigerweise Konfliktherd sein muss. Die eingeladenen Projektpartner berichteten, wie es gelingt, voneinander zu lernen, Vorurteile abzubauen und Schritte aufeinander zuzumachen, auch nach einer langen Geschichte der Verletzung und Feindschaft.

Solche Zeugnisse machen deutlich, dass interreligiöse Entwicklungszusammenarbeit auf Ebene der Ortskirchen als ‚Dialog des Handelns‘, der sich im Rahmen des Zusammenlebens von Menschen mit verschiedenen Religionen vollzieht, konkret wird und möglicherweise geschieht, ohne dass Fördergelder von den Werken beantragt werden. Um dies zu illustrieren, sollen drei Fall-Beispiele genannt werden:

- Von den sozialen Maßnahmen, die Small Christian Communities im 6. Schritt des Bibel Teilens (‚social action‘) angehen, profitieren nicht nur Christen. Denn es geht um die Verbesserung der Lebensqualität im unmittelbaren Raum der Nachbarschaft, so etwa der Krankenbesuchsdienst, subventionierte Lebensmittelrationen für Bedürftige oder der Bau von Latrinen in der Dorfgemeinschaft, das Erkämpfen von Busverbindungen, damit Kinder besser zur Schule kommen, Maßnahmen des Umweltschutzes etc. Manches Mal werden sie von Christen für die ganze Gemeinschaft initiiert, meist aber von Christen mit Nichtchristen zusammen getragen.
- Ein anderes Beispiel sind die Pfarrgemeinderäte in Indien, die – unseren Sachausschüssen vergleichbar – Beauftragte für den interreligiösen Dialog implementiert haben, um die Begegnung von Menschen der unterschiedlichen Religionen zu fördern (gemeinsame Feste, Teilnahme an Gebeten, Respektierung der Fastenzeiten usw.).
- In dem 2006 in der Reihe Missio Pockets veröffentlichten Buch mit dem Titel ‚Christlich-islamische Partnerschaft für Gerechtigkeit und Frieden‘ werden verschiedene Partnerschaftsprojekte des christlich-muslimischen Dialogs vorgestellt, die unter Rekurs auf normative religiöse Vorgaben der jeweiligen Glaubenstradition maßgebliche Impulse für einen gemeinsamen Einsatz für Gerechtigkeit und Frieden geben.

## **4. Wünsche und Anregungen**

### **4.1. Bewusstseinsbildung und Qualifizierung**

Trotz der genannten Beispiele, die von interreligiöser Entwicklungszusammenarbeit im engen wie im weiten Sinne Zeugnis geben, ist es notwendig, die Partner der Ortskirchen in Afrika, Asien und Ozeanien für dieses Anliegen zu sensibilisieren und gleichzeitig in der deutschen Ortskirche zur Bewusstseinsbildung für interreligiöse Entwicklungszusammenarbeit beizutragen. Es geht um die Qualifizierung des Personals, der kirchlichen Ressourcepersonen vor Ort wie auch derer, die als Nichtchristen die Kooperationspartner der interreligiösen Entwicklungszusammenarbeit sein sollen. Darüber hinaus gilt es, Kriterien für die interreligiöse Entwicklungszusammenarbeit und deren Erfolg *gemeinsam mit den Partnern aus anderen Religionen* zu erarbeiten und damit aus der Engführung einer ‚nur‘ christlichen Sicht und Definition herauszukommen.

### **4.2. Sensibilisierung für bestehende Handicaps**

Möglicherweise bestehen größere Vorbehalte gegen die interreligiöse Entwicklungszusammenarbeit, weil die kirchlichen Projektpartner davon ausgehen, dass die Hilfsgelder in kirchliche Projekte fließen und zuerst (vielleicht auch exklusiv) Christen zugute kommen sollen. Ein großes Hemmnis ist es, dass die kirchlichen Partner vor Ort befürchten, der ‚Proselytenmacherei‘ verdächtigt zu werden und Schwierigkeiten mit der Mehrheitsreligion zu bekommen, vor allem weil viele Evangelikale die Hilfeleistung an Bekehrung knüpfen. Mancherorts wird jedoch auch die finanzielle Hilfe, die die Kirche geben kann, von staatlicher Seite als Einmischung in ‚innere Angelegenheiten‘ verstanden und gilt als politisch unerwünscht. In Deutschland ist zu berücksichtigen, dass manche Spender mit ihrem Geld ausschließlich die Arbeit der Kirche unterstützen wollen und damit implizieren, das Geld solle der Mission zugute kommen und für den Aufbau der christlichen Kirchen verwendet werden, nicht aber für Nichtchristen. Ebenso besteht die Erwartung, dass andere Religionen ihren Mitgliedern selbst helfen sollen, zum Beispiel die muslimische Gemeinschaft den Erdbebenopfern in Pakistan. Da der interreligiöse Dialog in Form der interreligiösen Entwicklungszusammenarbeit vor allem zwischen Christen und Muslimen geschieht, sind die Vorbehalte gegen den Islam hierzulande zu bedenken. Viele haben das Feindbild Islam generiert und verdächtigen Muslime generell des Fundamentalismus, der Gewalt- und Terrorbereitschaft.

### **4.3. Partner sein im Dialog – Einübung in eine Kultur der Anerkennung des Anderen**

Interreligiöse Entwicklungszusammenarbeit muss mehr ins Bewusstsein gebracht werden, gerade auch durch die Sensibilisierung der deutschen Bevölkerung, die sich künftig mehr für den interreligiösen Dialog und seine Konkretion öffnen muss. Von elementarer Bedeutung wird es sein, interreligiöse Entwicklungszusammenarbeit *partnerschaftlich* zu definieren, das heißt *mit* Vertretern anderer Religionen zu sprechen. Eine Verengung auf die ‚nur‘ christliche Sicht und ein Reden *über* die Anderen ist unangemessen. Es geht vielmehr um die Einübung in eine wechselseitige *Kultur der Anerkennung des Anderen in seiner Andersheit* mit dem Respekt vor der fremden Subjekthaftigkeit. Verstehenwollen des Anderen und ein Verstandenwerdenwollen durch den Anderen ohne Vereinnahmung und Harmonisierung sind das Ziel.

Deshalb gilt: Nicht über Andere reden, sondern mit ihnen! Die Reflexion auf das, was interreligiöse Entwicklungszusammenarbeit von christlicher Seite her meint, ist im Sinne der Selbstvergewisserung und der Standortbestimmung notwendig, jedoch nicht hinreichend. Es ist unverzichtbar, nach dem Welt-, Menschen- und Gottesbild anderer Religionen zu fragen und nachzuspüren, was Entwicklung, Solidarität, Hilfe, Empowerment, Armut und ähnliche Topoi bei den anderen Religionsgemeinschaften bedeuten. Dabei geht es nicht um Glättung bestehender Differenzen und die Einnahme einer harmonisierenden Metaperspektive, auch nicht um die Ausformung eines religiösen Esperanto, sondern auf der Basis der Gegenseitigkeit um das Verständnis des Anderen, so wie er sich selbst versteht.

Mit diesem Appell des Hinhörens und Hinschauens, der Aufmerksam- und Achtsamkeit für den Anderen verbindet sich der Wunsch, die nächsten Schritte in Richtung einer Begegnung mit Vertretern anderer Religionen zur interreligiösen Entwicklungszusammenarbeit zu machen. Es ist darauf hinzuweisen, dass interreligiöse Entwicklungszusammenarbeit jeweils den Kontext des Zusammenlebens von Menschen verschiedener Religionen in ganz unterschiedlichen Situationen und Horizonten abbildet. Dieser Verschiedenheit, insbesondere der regionalen Verschiedenheiten mit ihrer jeweils ethnischen, kulturgeschichtlichen, wirtschaftlichen, sozialen Dimension muss Rechnung getragen werden. So unterscheidet sich zum Beispiel die Situation des Zusammenlebens von Christen und Muslimen im Sudan gänzlich von der in Indonesien.

### **4.4. Dialogische Existenz**

Missio ist davon überzeugt, dass der interreligiöse Dialog ein beträchtliches Friedenspotential in sich birgt und zur ‚peace education‘ beiträgt. Er dient dem Abbau von Vorurteilen und schafft gegenseitiges Vertrauen. Dies ist eine lang-

fristige Aufgabe, die Kontinuität erfordert und dringlich offensiver als bisher angegangen werden muss. Ohne Vereinnahmungsstrategie gegenüber dem Anderen, aber mit dem deutlichen Angebot dessen, was von Gottes Liebe in einer Religion verstanden wurde, soll zukünftig auf der Basis der Gegenseitigkeit eine *Einübung in die dialogische Existenz* erfolgen, die dem Anderen begegnen will und Interesse an seinem Anderssein hat.

## **Interreligiöse Zusammenarbeit**

*Martin Salm*

### **1. Interreligiöse Zusammenarbeit findet vor Ort statt**

Es sind vor allem die Ortskirchen, die den Dialog mit den anderen Regionen (Islam, Buddhismus usw.) führen und die das konkrete Zusammenleben gestalten. Diese lokalen Verhältnisse sind jeweils sehr spezifisch und nur aus ihrer historischen Entstehung zu verstehen. Beispiele hierfür sind:

- Bosnien, wo katholische und orthodoxe Christen über dreihundert Jahre unter der osmanischen Herrschaft mit den Moslems zusammenlebten und sehr spezielle Formen der Zusammenarbeit gefunden haben. Als nach der Öffnung nach Westen und während des Bürgerkrieges westliche Hilfsorganisationen (auch christliche) nach Bosnien kamen, sind die meisten in eine Situation hineingestolpert, die sie nicht kannten und nicht verstanden.
- Gujarat (Nordwest Indien): Hier gibt es nur eine minimale christliche Minderheit als Missionskirche. Die wirklich Marginalisierten in Gujarat sind die Moslems, die von radikalen Hindus unterdrückt werden. Die Christen unterstützen hier mit westlicher Hilfe die Moslems und tragen zu deren Sicherheit bei.
- In Pakistan wird die christliche Minderheit marginalisiert. Es vermischen sich hier aber religiöse und soziale Motive. Die Christen sind in der Regel arm und entstammen früheren kastenlosen Gruppen. Die erfolgreiche Sozialarbeit der Caritas und das anerkannte Programm ‚Peace and Harmony‘ stellt einen Dialog zwischen Moslems und Christen auf Basisebene her und ist gleichzeitig ein Beitrag zur sozialen Frage.

Dies sind Beispiele spezieller örtlicher interreligiöser Verhältnisse, denen sich sehr viele hinzufügen ließen. Es ist festzustellen, dass bei den internationalen Hilfsorganisationen – auch bei kirchlichen – oft eine eklatante Unkenntnis dieser örtlichen Verhältnisse besteht. Von einem bewussten Beitrag der Entwicklungszusammenarbeit (im Weiteren EZ) kann unter diesen Voraussetzungen kaum gesprochen werden.

### **2. Die Organisationen der Entwicklungszusammenarbeit und der Humanitären Hilfe haben (bestenfalls) gesellschaftspolitische und soziale Ziele**

Diese eigenen Ziele teilen sie nicht automatisch mit der Ortskirche (insbesondere wenn es sich um Minderheitskirchen handelt). Die Organisationen der EZ und Humanitären Hilfe bringen Dynamiken in die Zielländer hinein, die vor allem

mit den Medien zuhause, den politischen Diskussionen der Geberländer, entwicklungspolitischen Moden usw. zu tun haben. Die EZ und die Humanitäre Hilfe fügen der interreligiösen Zusammenarbeit mit ihrer eigenen Dynamik, ihren Zielen und den Finanzmitteln einfach eine weitere Asymmetrie hinzu. Es ist die Aufgabe der Hilfsorganisationen bewusst diese Spannung zu bearbeiten, d. h. möglichst viel für die konkret Betroffenen zu erreichen und dies möglichst im Konsens mit der jeweiligen Ortskirche entsprechend ihrer Stellung in der Gesellschaft. Nur wenn diese Spannung bewusst ausgehalten und bearbeitet wird, könnte man von ‚interreligiöser Entwicklungszusammenarbeit‘ sprechen.

### **3. Handlungsfelder**

Innerkirchliche Verständigung, d. h. Dialog zwischen den ‚westlichen‘ Kirchen und den von dort stammenden Hilfsorganisationen und Ortskirchen: Eine interreligiöse Zusammenarbeit ist ohne diese vorangehende innerkirchliche Verständigung nicht möglich. Ausgehend von dieser innerkirchlichen Verständigung über die Situation der Minderheitskirchen, muss auch über die Ziele der Entwicklungszusammenarbeit gesprochen werden. Dabei ist es notwendig, in der EZ Themen wieder stärker aufzugreifen, die nun schon seit Jahrzehnten nicht mehr in Mode sind wie die Förderung von einheimischen christlichen Eliten, Gesundheitswesen o. ä.

Die eigene Identität und Vision der kirchlichen Hilfswerke: Nur wenn die kirchlichen Hilfswerke, die in der EZ und Humanitären Hilfe agieren, auch als solche erkennbar sind, werden sie von den Ortskirchen als Teil von IREZ ernst genommen. Zu dieser Selbstvergewisserung gehört auch die Klärung des Verhältnisses zu den Minderheitsortskirchen. Nur so können Hilfswerke eine aktive Rolle in IREZ spielen.

In einer polarisierten Welt wird eine an *sozialen* Zielen orientierte Gesellschaftspolitik (und EZ) wichtiger denn je. Aber gerade die Trennung des Religiösen und Sozialen wird insbesondere in der muslimischen Welt immer weniger akzeptiert. Diese Trennung wird als ‚westlich‘ wahrgenommen. Unsere ortskirchlichen Partner sehen dies oft ähnlich. IREZ könnte bedeuten: Wahrung des Primats der sozialen und gesellschaftspolitischen Zielsetzungen in der EZ und gleichzeitig Verständigung mit den Ortskirchen bzw. Vertretern anderer Religionen über die Rolle der Religionen in der Gesellschaft. Diese Kompetenz, diese Spannung zu gestalten, muss wachsen – bei den Hilfswerken und bei den Ortskirchen.



# **Theoretische und praktische Spannungsfelder interreligiöser Entwicklungszusammenarbeit (Zusammenfassung der Diskussion)**

*Michael Reder*

Der vorliegende Beitrag will die wichtigsten Themen und Argumente zusammentragen, die auf der Fachkonferenz zu Interreligiöser Zusammenarbeit diskutiert wurden. Zu dieser Tagung waren Vertreter von Hilfswerken, der Amtskirche und Interessierte zusammen gekommen, um auf Grundlage der Studie „Interreligiöse Entwicklungszusammenarbeit. Bestandsaufnahme bei den katholischen Hilfswerken und Literaturstudie über Indonesien, Malaysia, Philippinen“ (Dietrich 2005), die von Frau Dietrich im Auftrag der Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der deutschen Bischofskonferenz erstellt wurde, über IREZ zu diskutieren. Ziel der Tagung war es „aus unterschiedlichen Perspektiven die Formen und Bedingungen interreligiöser Entwicklungszusammenarbeit zu erörtern, insbesondere vor dem Hintergrund des sozio-kulturellen und religiösen Kontextes Südostasiens“ (vgl. Ausschreibung zur Tagung)

Die Diskussionen, die im Anschluss an die Referate (die in diesem Band als Beiträge abgedruckt sind) stattfanden, drehten sich dabei im Wesentlichen um zwei große Themenkreise: Zum einen wurden die theologischen Bedingungen von IREZ erörtert, v. a. das Spannungsverhältnis von Mission und Entwicklungsförderung (1.1.) und die Bedingungen für einen interreligiösen Dialog als Horizont von IREZ (1.2.). Zum anderen wurde über das Verhältnis von Mission, Solidarität und Entwicklung aus islamischer Perspektive diskutiert; die Diskussionsbeiträge hierzu sind teilweise grundlegender Natur (2.1.), teilweise konkret auf den indonesischen Kontext bezogen (2.2.). Zum Abschluss dieses Beitrages wird versucht, die einzelnen Beiträge hinsichtlich der Frage nach der Zukunftsfähigkeit von IREZ zusammenzufassen (3.).

## **1. Theologische Bedingungen von IREZ**

### **1.1. Spannungsverhältnis von Mission und Entwicklungsförderung**

Das Verhältnis von Mission und Entwicklungsförderung ist ein grundlegendes Spannungsfeld für interreligiöse Entwicklungszusammenarbeit (IREZ). Auf der einen Seite steht der Anspruch der christlichen Religionsgemeinschaften, Menschen in anderen Kulturkreisen vom christlichen Glauben zu überzeugen. Auf der anderen Seite steht der Auftrag der selbstlosen Nächstenliebe, d. h. der Unterstützung der Ärmsten unter Absehung ihrer Religion oder Konfession. Eine Förderung von Entwicklung im Sinne der Nächstenliebe und eine christliche Missionierung können deshalb leicht in ein Spannungsverhältnis geraten, je

nachdem welchem von beiden die Priorität eingeräumt wird. IREZ, die in einem engeren Sinne das Ziel verfolgt, „Angehörige nichtchristlicher Religionen in die Mitarbeit oder Mitverantwortung (...) von Projekten der Entwicklungszusammenarbeit [einzubeziehen] mit der expliziten Zielsetzung, ein gedeihliches und friedliches Zusammenleben und –arbeiten von Angehörigen verschiedener Religionen zu fördern“ (Dietrich 2005, III), ist auf einer grundlegenden Ebene immer mit diesem Spannungsfeld konfrontiert. Dies betrifft sowohl die evangelische wie katholische Kirche. Insofern ist die Reflexion auf dieses Spannungsfeld von Mission und Entwicklungsförderung eine ökumenische Querschnittsaufgabe.

Entscheidend für den Umgang mit dem Verhältnis von Mission und Entwicklungsförderung in interreligiösen Entwicklungskooperationen ist zuerst, mit welchem Missionsverständnis die christlichen Religionsgemeinschaften auftreten. Wenn sie in dem von Frau van der Heyden aufgezeigten Missionsverständnis (Mission im Sinne eines „persönlichen Zeichens geben“) agieren, so ist das Spannungsverhältnis von Mission und Entwicklungsförderung in den konkreten Situationen leichter zu bewältigen, als wenn eine intellektuelle Missionierung mit Absolutheitsanspruch angezielt ist. Wenn Missionierung einzig die Bekehrung von Nichtchristen zum Ziel hat, so bleibt das Spannungsverhältnis im konkreten Alltag von Entwicklungshilfe bzw. Entwicklungszusammenarbeit problematisch. Natürlich sind die christlichen Kirchen immer auch von dem Wunsch getragen, dass sie Nichtchristen von ihrem Glauben überzeugen können, aber dieser Wunsch sollte in einem ergebnisoffenen Prozess vorgetragen und hierzu konstruktive Formen des Austausches gefunden werden. Die Suche nach einem angemessenen Verständnis von Mission, das sich in aktueller Entwicklungszusammenarbeit bewährt, ist für beide christliche Kirchen eine wichtige Herausforderung.

Politisch betrachtet ist in den konkreten Entwicklungskontexten dabei die Stellung des Rechtes auf Religionsfreiheit besonders wichtig. Wenn dieses Recht grundsätzlich anerkannt wird, kann Missionierung nur als ergebnisoffener Prozess verstanden werden, in dem den jeweils Andersgläubigen immer das Recht auf freie Religionsentscheidung und Ausübung zugebilligt wird, und der Prozess nicht notwendig eine Bekehrung zum Ziel hat. Dieses Recht auf Religionsfreiheit ist von allen Religionen gleichermaßen anzuerkennen.

Auch in nichteuropäischen Kulturkreisen (wie Südostasien) ist es wichtig, dieses Recht auf Religionsfreiheit zu betonen. Der Vorwurf des Proselytismus ist in diesen Ländern jedoch nur schwer auszuräumen und führt teilweise dazu, dass den Christen das Recht auf freie Religionsausübung nicht oder nur sehr eingeschränkt zuerkannt wird. Dies wird u. a. dadurch verstärkt, dass evangelikale Freikirchen mit einem engen Missionsverständnis in nichtchristlichen Kulturen aktiv sind, ohne das notwendige Gespür für und die nötige Rücksichtnahme auf die lokale Situation, wie dies beispielsweise in Indonesien der Fall ist.

Ein Missionsverständnis, das im Sinne eines „Zeugnisses“ gefasst wird, ist grundsätzlich auch im islamischen Kulturkreis an gängige theologische Argumentationsmuster anschlussfähig. Allerdings ist zu beachten, dass in einigen islamischen Ländern trotzdem angenommen wird, dass es nur *ein* wahres religiöses Zeugnis gebe. Auch wenn rein rechtlich die Religionsfreiheit in den meisten islamischen Ländern anerkannt wird, so gibt es hier doch schleichende politische Entwicklungen, die in einem interreligiösen Dialog als Horizont beachtet werden müssen, beispielsweise wenn christliche Missionierung als Störung der öffentlichen Ordnung interpretiert wird.

## 1.2. Interreligiöser Dialog

Bei der Analyse des Spannungsverhältnisses von Mission und Entwicklungsförderung wird deutlich, dass dem interreligiösen Dialog eine besondere Bedeutung zukommt. Wichtig ist für einen solchen Dialog, dass er in einer langfristigen Perspektive geführt wird, d. h. dass Geduld eine zentrale Tugend in interkulturellen und interreligiösen Dialogprozessen ist. Zudem sollten die Dialogpartner sich als gleichberechtigt akzeptieren. Gerade wenn es um Fragen der Entwicklung geht ist dies besonders wichtig.

Für den interreligiösen Dialog ist auch die Frage nach einer angemessenen Hermeneutik entscheidend, die eine gewisse Offenheit für die jeweils andere Seite belassen und gleichzeitig eine wechselseitige Übersetzung zentraler Begriffe in die jeweils andere religiöse Semantik ermöglichen sollte. Dabei ist es in einem ersten Schritt notwendig, die Entwicklungen und die Heterogenität religiöser Argumentationsmuster plausibel zu machen. Wenn beispielsweise das Christentum allein auf seine naturrechtliche Traditionslinie reduziert wird, dann entspricht dies nicht der faktischen Gestalt Katholischer Soziallehre und kann interreligiösen Dialog deutlich behindern. Die naturrechtliche Tradition der Katholischen Soziallehre wäre beispielsweise so auszulegen, dass die Anschlussfähigkeit an den aktuellen Menschenrechtsdiskurs und seine interkulturelle Vermittelbarkeit deutlich wird.<sup>57</sup>

Allerdings ist auch zu beachten, dass die faktische Toleranz unterschiedlicher Positionen geschichtlich betrachtet nicht nur Ergebnis langer Dialogprozesse ist, sondern oft gewalttätiger und politisch schlussendlich nicht lösbarer Differenzkonstellationen, wie z. B. der Religionsfrieden als Ergebnis der Religionskriege

---

<sup>57</sup> Als Beispiel hierfür kann der interreligiöse Dialog in Südostasien herangezogen werden. Aus der Erfahrung von interreligiösen Spannungen innerhalb dieses Kulturraums hat sich eine „Theologie der Harmonie“ (Evers) herausgebildet, welche die Differenzen offen zu halten und die Positionen trotzdem miteinander in ein Gespräch zu bringen versucht.

in Europa zeigt. Dieses geschichtliche Argument spricht nicht gegen die Notwendigkeit eines interreligiösen Dialogs, aber es schafft ein Bewusstsein für die Grenzen und Probleme, die in einem solchen Dialog eine Rolle spielen.

Umstritten ist, wie weit der Dialogbegriff gefasst werden soll. Ein inflationärer Gebrauch des Begriffs ‚Dialog‘ (beispielsweise im Sinne des Dialogs des Lebens oder des Handelns) könnte kontraproduktiv sein in dem Sinne, dass menschliche Interaktionen darunter gefasst werden, die nicht dem eigentlichen Wortsinn von Dialog (‚Sache voranbringen‘) genügen. Ein weites Verständnis des Dialogbegriffs, das auch den Dialog des Lebens bzw. des Handelns mit in den Blick nimmt, macht dagegen darauf aufmerksam, dass ‚die gemeinsame Sache‘ einer interreligiösen Verständigung nicht nur durch sprachlich gefasste Kommunikation vorangebracht wird, sondern eine Kooperation im alltäglichen Handeln und Beten die Gemeinsamkeiten und Anschlusspunkte der Religionen oft leichter verständlich macht.

Unbeschadet dieser Differenzen hinsichtlich des Verständnisses von „Dialog“ kann festgehalten werden, dass Dialog „kein konservatives Prinzip ist“ (Benedikt XVI.). Interreligiöser Dialog ist aber nur möglich, wenn er sich grundsätzlich um Anschlussfähigkeit an andere Religionen und Kulturen bemüht und als ein ergebnisoffener Prozess des Zeugnisablegens verstanden wird. Interreligiöse Verständigung ist dabei nicht in einem technischen Sinne herstellbar, sondern muss die unterschiedlichen Kontexte auf je eigene Art und Weise verarbeiten. Eine interreligiöse Begegnung kann also nicht erzwungen werden. Als Vorbild für den heutigen interreligiösen Dialog könnten die Religionsdispute des 12. Jahrhunderts dienen. In diesen haben sich Menschen – v. a. Christen und Muslime – zusammengefunden, um falsche Wahrheiten über die jeweils andere Religion auszuräumen, eine für beide Seiten verständliche theologische Hermeneutik zu entwickeln und im Sinne einer Suche nach dem gemeinsamen religiösen Kern der Religionen ein friedliches Zusammenleben zu erleichtern.

## **2. Verhältnis von Mission, Solidarität und Entwicklung aus islamischer Perspektive**

### **2.1. Grundlegende Überlegungen**

In Bezug auf das Verhältnis von Mission und Entwicklungsförderung sind deutliche Unterschiede zwischen den Religionen feststellbar. Da für die aktuelle IREZ heute das Verhältnis von Christentum und Islam eine besondere Bedeutung hat, wird v. a. nach den Möglichkeiten von IREZ innerhalb des Islams gefragt. Dabei gilt es zuerst Missions- und Solidaritätsverständnis des Islam in den Blick zu nehmen.

Im Zuge der Ausweitung des islamischen Reiches entwickelte sich schon früh ein Sendungsbewusstsein des Islam, beispielsweise waren Kaufleute in Afrika Träger islamischer Missionierung. Diese wurde allerdings nicht im Sinne einer organisierten Mission institutionalisiert. Nicht zuletzt gab es hierfür auch einen ökonomischen Grund: Die Kopfsteuer, die auf Nichtmuslime erhoben wurde und eine wichtige Einnahmequelle war, wäre im Falle einer vollständigen Missionierung weggefallen. Der Islam hatte aber von Anfang an ein missionarisches Sendungsbewusstsein, das in vielen Ländern allerdings erst betont bzw. institutionalisiert wurde, nachdem Christen (z. B. im Nahen Osten) begonnen hatten, Muslime zu missionieren.

Hinsichtlich der Solidarität als Basis für Entwicklungskooperation zeigt sich, dass der Islam ebenfalls ein tief in der Religion verankertes Verständnis von Solidarität kennt, das sich auch über Religionsgrenzen hinweg erstrecken kann. Ökonomisch institutionalisiert wird diese Solidarität im Zahlen des *zakat*. Diese Bereitschaft zu solidarischem Handeln zeigt sich in vielen islamischen Ländern (in Indonesien halten beispielsweise 80 % der Bevölkerung ein solches solidarisches Handeln für wichtig). Allerdings ist im Einzelfall zu prüfen, ob und inwieweit diese Aufforderung zu solidarischem Handeln nur theoretisch postuliert wird oder sich auch in der Praxis niederschlägt. Im Vergleich zum Christentum ist zu beachten, dass das islamische Hilfeverständnis stärker im Sinne einer strukturellen Pflicht und das christliche im Sinne eines Appells an individuelles Verhalten konzipiert ist.

Umstritten ist, inwieweit im Islam eine Kooperation in Entwicklungsfragen über Religionsgrenzen hinweg möglich ist. Theologisch hinderlich ist dabei sicherlich, dass auf Seiten des Islam heute stärker eine Abgrenzung von Muslimen zu Nichtmuslimen vorherrscht, während früher die Trennlinie zwischen Glaubenden und Nichtglaubenden gezogen wurde. Dies erschwert zuerst einmal interreligiöse Entwicklungszusammenarbeit. Allerdings gibt es in verschiedenen islamischen Ländern sehr wohl Gruppierungen, die offen sind für eine interreligiöse Entwicklungskooperation.<sup>58</sup> Es ist im Einzelfall zu untersuchen, wie diese Kooperationen aussehen und welche Rolle religiöse Argumentationsmuster dabei spielen. Umfassende Untersuchungen über solche Kooperationen existieren allerdings nur sehr wenig.

## 2.2. Beispielfeld Indonesien

Indonesien ist das größte islamische Land der Welt, in dem es sowohl christliche wie andere religiöse Minderheiten gibt. Ein Blick auf Indonesien kann deshalb

---

<sup>58</sup> Darüber hinaus gibt es natürlich offizielle Kooperationen zwischen Vertretern des Islam und des Vatikan, die auch Fragen der Entwicklung thematisieren.

helfen, die Probleme und Chancen von IREZ exemplarisch anhand eines islamischen Landes zu erörtern.

Am Beispiel Indonesiens lassen sich für eine Standortbestimmung von IREZ exemplarisch einige interreligiöse Kooperationen im Bereich der Entwicklungszusammenarbeit analysieren. Auch für Indonesien gilt allerdings dabei, dass es nur wenige dieser Kooperationen gibt und diese sich meist als allgemein-politische und weniger als dezidiert interreligiöse Kooperationen verstehen. Ein Beispiel für eine solche Kooperation ist das „Urban Poor Consortium“, eine NGO, in der sich Muslime und Christen zusammenschließen, mit dem Ziel Arme zu mobilisieren, um ihre Situation zu verbessern.

Solche Kooperationen sind allerdings immer wieder auch mit Schwierigkeiten konfrontiert. Auf der einen Seite haben die islamischen Kooperationspartner Angst vor Proselytismus, d. h. sie befürchten, dass ihre Partner mit der Entwicklungskooperation eigentlich nur auf eine vollständige Bekehrung der Muslime abzielen. Auf der anderen Seite ziehen sich aber auch Christen immer wieder aus solchen Kooperationen zurück, weil sie um ihre eigenen Traditionen fürchten. Ein Auseinandergehen von Christen und Muslimen in einzelnen politischen Fragen wird daher teilweise auch von christlicher Seite aus angestoßen. Ein Beispiel hierfür ist die Diskussion um ein neues Erziehungsgesetz. Von islamischer Seite wurde unterstützt, Religionsunterricht an allen, d. h. auch privaten Schulen verpflichtend einzuführen. Die meisten Christen waren gegen eine solche Verpflichtung, was damit begründet wurde, dass der Staat sich nicht in den Bereich der Religion einmischen dürfe. Hintergrund war freilich, dass an christlichen Schulen bisher ausschließlich christlicher Religionsunterricht gegeben wird – auch für Nichtchristen. Dieses Beispiel zeigt die Problematik von interreligiösen Kooperationen für beide Seiten sehr deutlich.<sup>59</sup>

Hinsichtlich des Rechtes auf Religionsfreiheit zeigt sich in Indonesien in den letzten zehn Jahren ebenfalls eine deutliche Veränderung. Seit das Recht auf Religionsfreiheit nicht nur für die fünf offiziellen Religionen gilt, wie bis vor wenigen Jahren, werden beispielsweise konfuzianische Chinesen in Indonesien mehr geachtet (z. B. wurde der chinesische Neujahrstag zum Feiertag gemacht). Gegenüber den traditionellen Stammesreligionen ist das Verhältnis allerdings noch immer ambivalent. Auch wenn diese im kulturellen Alltag der Menschen

---

<sup>59</sup> Interreligiöse Spannungen wiederum, die heute in westlichen Medien immer wieder aufgegriffen werden, erweisen sich bei genauerem Hinsehen allerdings meist als soziale bzw. wirtschaftliche Konflikte. Dies spiegelt sich auch in der Selbsteinschätzung der Bevölkerung wider, die den Unterschied von arm – reich für politisch deutlich brisanter hält als den Unterschied zwischen Muslimen – Christen.

nach wie vor eine wichtige Rolle spielen<sup>60</sup>, so werden sie offiziell nur teilweise anerkannt (z. B. darf offiziell nicht nach den Riten der Stammesreligionen geheiratet werden).

Am Beispiel Indonesiens kann auch sehr gut die Heterogenität der islamischen Welt aufgezeigt werden. In westlichen Medien wird meist von *der* islamischen Welt gesprochen, ohne zu beachten, dass es gravierende Unterschiede in der kulturellen und theologischen Argumentation innerhalb des Islam gibt. Indonesien selbst wird vom arabischen Islam meist herablassend beobachtet, weil die Inkulturation traditioneller kultureller Symbole im indonesischen Islam als eine „Entfremdung“ bewertet wird. Zudem zeigt sich, dass in Indonesien im Gegensatz zu einigen anderen islamisch geprägten Staaten ein weitgehender Konsens darüber herrscht, kulturellen und religiösen Pluralismus anzuerkennen, was ebenfalls in der westlichen Welt bei der Diskussion des Islam meist nicht beachtet wird.<sup>61</sup>

### 3. Fazit

IREZ ist eine wichtige Querschnittsaufgabe für zukünftige Entwicklungszusammenarbeit. Allerdings besteht sowohl grundsätzlich (v. a. hinsichtlich des Spannungsverhältnisses von Mission und Entwicklungsförderung) als auch in praktischen Fragen noch Klärungsbedarf. Eine solche Auseinandersetzung mit IREZ ist gerade angesichts der multireligiösen Situation in den Entwicklungsländern sinnvoll und wichtig. Sie betrifft dabei unterschiedliche Akteure und Ebenen.

Für die kirchlichen Hilfswerke beider Konfessionen sind in erster Linie die praktischen Fragen von besonderer Brisanz, beispielsweise welche Projekte nach welchen Maßstäben gefördert werden sollen. Da sich Entwicklungszusammenarbeit weltweit unterschiedlich gestaltet, sind dabei die kulturellen Kontexte genau zu beobachten und jeweils spezifische Strategien für IREZ zu entwickeln. Um IREZ in einer strategischen Perspektive zwischen den Hilfswerken abzustimmen wird am Ende der Tagung angedacht, dass die Werke Leitlinien für die Förderung von IREZ gemeinsam entwickeln könnten. Dieser Prozess wurde mittlerweile begonnen (vgl. den Beitrag von Hinz in diesem Band)

Wie die Diskussionen deutlich zeigten, betrifft die strategische Ausrichtung von IREZ die Kirchen beider christlicher Konfessionen. Beide Kirchen haben in vie-

---

<sup>60</sup> Der Glaube an „gute und böse magische Kräfte“, das Aufsuchen von traditionellen Medizinmännern im Krankheitsfall und der Respekt vor den Vorfahren sind drei Verhaltensformen traditioneller Religionen, die heute bei der Bevölkerung noch immer eine wichtige Rolle spielen.

<sup>61</sup> So spricht sich der Großteil der indonesischen Bevölkerung für ein demokratisches Mehrparteiensystem aus, indem die Pluralität von politischen Meinungen anerkannt wird.

len Teilen der Welt sehr ähnliche Anliegen, weshalb eine Kooperation der christlichen Kirchen auch für IREZ in Zukunft wichtige Impulse liefern könnte. Ein Austausch über das Verhältnis von Mission und Entwicklungsförderung, wie er auf dieser Tagung angestoßen wurde, könnte ein erster wichtiger Schritt in diese Richtung sein. Von daher erscheint auch eine ökumenische Abstimmung zwischen den Vertretern beider Kirchen und ihrer Werke sinnvoll. Damit können Synergieeffekte genutzt und ein fruchtbarer ökumenischer Dialog auf diesem praktischen Feld politischen Handelns angestoßen werden.

In beiden Kirchen spielt dabei auch die Auseinandersetzung mit den Ortskirchen bzw. Diözesen – sowohl hier in Deutschland als auch in den Entwicklungsländern selbst – eine wichtige Rolle. Beispielsweise unterhalten auch die deutschen Diözesen neben den Hilfswerken vielfältige Entwicklungskooperationen in allen Teilen der Welt, weshalb eine gemeinsame Abstimmung hinsichtlich der Weiterentwicklung von IREZ bzw. eine Verständigung über die theologischen Implikationen für überaus wichtig erachtet wird.

In dem Anliegen von IREZ selbst ist noch eine weitere Dialogebene impliziert, nämlich die Bedingungen einer interreligiösen Auseinandersetzung selbst. Will IREZ sich der jeweiligen theologischen Implikationen bewusst werden und eine Möglichkeit sein, friedlichen Austausch und Miteinander zwischen den Religionen zu fördern, ist dieser interreligiöser Dialog besonders wichtig. Welchen Bedingungen dieser interreligiöse Dialog folgen sollte, wurde bereits herausgestellt (vgl. 2.2.). Wichtig erscheint hierbei, dass dieser Dialog nicht nur in Deutschland und Europa mit den jeweiligen Religionsvertretern zu führen ist, sondern dass besonders auch eine Auseinandersetzung mit den Vertretern anderer Religionen in nichteuropäischen Kulturen angestoßen werden sollte. Will IREZ nachhaltig gelingen, ist ein solcher Dialog unerlässlich.

Ein (externer) Orientierungspunkt für IREZ könnten dabei die Millenniums Entwicklungsziele der Vereinten Nationen bzw. die Menschenrechte inklusive des Sozialpaktes sein. Diese stellen pointiert zusammengefasst (und säkular formuliert) die wichtigsten Entwicklungsziele zusammen, die Grundlage für eine IREZ sein könnten. Ein interreligiöser Dialog könnte auf dieser Basis aufbauen und sich so über Möglichkeiten und Risiken von IREZ verständigen.



## **Leitlinien für die interreligiöse Zusammenarbeit.**

### **Eine Perspektive für die Praxis der katholischen Werke?**

*Thorsten Hinz*

*Die Zunge gleicht dem Deckel auf dem Topf – Wenn sie bewegt wird, weißt du, was da kocht. Denn aus dem Dampf spürt der Gescheite gleich, ob's süße Speise ist, ob saurer Brei. (aus: Dschelaleddin Rumi, Mathnawi)*

Der „Dialog des Handelns“ kann und darf nicht mit Proselytismus in Verbindung gebracht werden. Dieser Grundsatz ist inzwischen zu einer festen Größe der katholischen Kirche im Umgang mit anderen Konfessionen und Religionen geworden. In der jüngsten Enzyklika „Deus Caritas est“ des Apostolischen Stuhls steht dazu: „Außerdem darf praktizierte Nächstenliebe nicht Mittel für das sein, was man heute als Proselytismus bezeichnet. Die Liebe ist umsonst; sie wird nicht getan, um damit andere Ziele zu erreichen.“ (Deus Caritas est 171)

Auch wenn sich die Religionen in der Regel untereinander einig sind, dass in gemeinsamen und sich überschneidenden Arbeitsfeldern keine Missionierung geschehen sollte, so zeigt der Blick auf die Realität, dass es immer wieder zu Missverständnissen, Meinungsverschiedenheiten und sogar gewaltsamen Auseinandersetzungen zwischen den jeweiligen Akteuren kommen kann – vor allem dort, wo Menschen unterschiedlichen Glaubens um knappe Ressourcen, Überleben und Selbstbehauptung streiten. Die Religion ist dabei zumeist nicht die Ursache für Konflikte, sondern das Vehikel auf dem Auseinandersetzungen ausgetragen werden (vgl. Bertelsmann Stiftung 2006).

Es seien an dieser Stelle einige aktuelle Beispiele genannt, die das weltweite Spannungsfeld aufzeigen, in dem sich Religionen mit- und gegeneinander bewegen:

- Immer wieder belasten Vorwürfe über das gegenseitige Abwerben von Gläubigen in der Ukraine das Verhältnis zwischen der russisch-orthodoxen Kirche und dem Vatikan.<sup>62</sup>
- In Indonesien kämpft die „Vereinigung der Anti-Apostasie-Bewegung“ (Aliansi Gerakan Anti Pemutradan), ein Netzwerk von 27 islamischen Organisationen, gegen jede Form christlicher Mission (vgl. Evers 2006, 251).

---

<sup>62</sup> Vgl. eine Sendung im Radio Vatikan zu dem Thema: Russland – neue Vorwürfe des „Proselytismus“ vom 23.03.2005 (<http://www.oecumene.radiovaticana.org/TED/Articolo.asp?c=31276>)

- In fast allen Ländern dieser Erde müssen jüdische Einrichtungen vor antisemitischen und islamistischen Terroranschlägen geschützt werden.
- In Indien und anderen Ländern Südasiens beklagen muslimische Verbände die aggressive Evangelisierungspolitik von zumeist US-amerikanischen evangelikalischen Kirchen.

Aufgrund dieses Spannungsfeldes versuchen derzeit verschiedene katholische Hilfs- und Missionswerke Leitlinien zu entwickeln, die helfen sollen, die eigene Arbeit besser zu orientieren und auch gegenüber den Partnern und Kritikern eine klare Positionierung zu gewährleisten. Folgende Werke haben, nach einer theoretischen Grundlegung durch die Wissenschaftliche Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Kommission X „Weltkirche“ der Deutschen Bischofskonferenz, den Weg in die Praxis gesucht<sup>63</sup>: Misereor, Malteser international, missio München, Kindermissionswerk „Die Sternsinger“ und Caritas international. Eine durch die genannten Werke gegründete Arbeitsgruppe hat sich zum Ziel gesetzt, die Leitlinien im Jahr 2007 allen katholischen Werken zur Übernahme in die jeweils eigene Programmarbeit zu empfehlen. Eine Konsensfindung der Werke vorausgesetzt, könnte das Ergebnis dieses Prozesses zu einer Vorstellung des Leitbildkataloges bei der Kommission X der Deutschen Bischofskonferenz führen.

Eine erste vorliegende Definition von interreligiöser (Entwicklungs-) Zusammenarbeit lautet wie folgt: „Unter ‚interreligiöser Entwicklungszusammenarbeit‘ (IREZ) werden (...) verschiedene Formen der Partnerschaft zwischen Angehörigen unterschiedlicher (in diesem Fall christlicher und nicht-christlicher) Religionen oder religiös geprägter Kulturen verstanden, die dem Frieden und der menschlichen Entwicklung im umfassenden Sinne einer Armutsbekämpfung und nachhaltigen Förderung menschlicher Entwicklungschancen dienen“ (Dietrich 2005, III). Die Leitlinien zur interreligiösen Zusammenarbeit, die in Vorbereitung sind, knüpfen an diese Definition an, haben aber bewusst das Wort „Entwicklung“ gestrichen, um zum einen das Thema von Kooperation und Hilfe nicht zu sehr einzuengen und zum anderen jeglichen Paternalismus auszuschließen.

Die Formulierung und Festlegung von Leitlinien ist eine spannende Herausforderung, da diese für die katholischen Werke das Verbindende der christlichen Werte betonen sollen, aber zugleich auch Raum lassen müssen, um das jeweils eigene Profil zu klären. Die Leitlinien können den Werken im Bereich interreligiöser Fragen die Möglichkeit bieten, sich als Mitglieder einer lebendigen Glau-

---

<sup>63</sup> Die wissenschaftliche Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Kommission X Weltkirche hat im Auftrag der Deutschen Bischöfe das Projekt „Interreligiöse Entwicklungszusammenarbeit“ durchgeführt. Das Projekt unter der Leitung von Prof. Dr. Johannes Müller SJ hat eine Studie, einen Studientag zur Auswertung sowie eine Fachtagung mit externen Referenten umfasst.

bensgemeinschaft (communio) zu zeigen, die sich weltweit für soziale Entwicklung, die Einhaltung humanitärer Grundsätze und Armutsbekämpfung einsetzt. Die angestrebten Leitlinien wollen auf den praktischen Erfahrungen der Werke gründen und können darüber hinaus in eine Beziehung zur Migrations- und Integrationsarbeit der katholischen Werke und Dienste in Deutschland gesetzt werden.

Die Leitlinien wollen eine Orientierung in der Weise geben, dass ein Konflikt zwischen den internationalen Menschenrechten und den Grundsätzen des Glaubens vermieden wird. Entsprechend dürfen die Leitlinien nicht im Widerspruch zu humanitären Grundsätzen stehen. Sie werden nur dort gefragt sein, wo in der praktischen Arbeit der Werke das Religiöse explizit als wichtiger soziokultureller Faktor wahrgenommen und gefordert wird. Aber selbst da, wo dies der Fall ist, geht es nicht um Evangelisierung, sondern den gegenseitigen Respekt vor Andersgläubigen, die als Partner und Ebenbürtige wahrzunehmen sind. Der jeweilige Glaube wird als Grund und Quelle des Handelns begriffen und ist damit auch die entscheidende Wurzel, auf der die katholischen Werke stehen und versuchen, Armut und Not auf der Welt zu lindern. Durch diese Verdeutlichung der eigenen Motivation können und sollen Vorurteile und Verdächtigungen ausgeräumt werden. Die Hilfe der Werke soll als selbstloses Zeugnis wahrgenommen werden. Die Hilfe steht allen bedürftigen Menschen zu, unabhängig von deren Glaube, Religion, Herkunft, Geschlecht, Ethnie oder Nation. Im Bild vom barmherzigen Samariter (Lk 10, 30-37) drückt sich für das Christentum diese selbstlose Hilfe, die jedem bedürftigen Menschen zuteil werden soll, vielleicht am Eindrücklichsten aus. Fast jede Kultur und Religion kennt ähnliche Geschichten.

Die interreligiöse Zusammenarbeit wird deshalb als ein wichtiges Arbeitsfeld und als eine Chance für die Werke begriffen. Sie ist ein Arbeitsfeld innerhalb des großen Spektrums von Aktivitäten der Werke. Inwieweit das Thema interreligiöse Zusammenarbeit als ein generelles Querschnittsthema begriffen werden kann, ist eine offene Frage, die zu beantworten den jeweiligen Werken überlassen bleibt.

Diese ersten Prämissen vorausgesetzt, können Projekte der interreligiösen Zusammenarbeit als Aktivitäten in bedürftigen Weltregionen verstanden werden, die explizit mit der Absicht durchgeführt werden, interreligiös zu arbeiten und zu helfen. Für solche Aktivitäten bildet der Glaube unterschiedlicher Religionsgruppen eine prioritäre Voraussetzung. Entweder gehören Empfänger und Geber unterschiedlicher Religionsgruppen an, oder aber zwei unterschiedliche Religionsgruppen führen gemeinschaftlich Hilfs- oder Entwicklungsprojekte für Bedürftige durch. Die Bedürftigen können sowohl einer der beiden Religionsgruppen, oder aber einer dritten bzw. keiner Religion angehören. Unter Projekten der

interreligiösen Zusammenarbeit können aber auch Aktivitäten verstanden werden, in denen der Gedanke des Interreligiösen weder ein explizites Ziel noch eine explizite Methode ist, aber dennoch eine wichtige Rolle in der Beziehung zwischen den Partnern (Empfängern und Gebern) spielt.

In der interreligiösen Zusammenarbeit können Chancen und Gefahren eng beieinander liegen. Entsprechend müssen die Ziele und Methoden zwischen Empfängern und Gebern dialogisch und gleichberechtigt abgestimmt werden sowie „Do-not-harm-Prinzipien“ folgen. Als Empfänger für die interreligiöse Zusammenarbeit der Werke fungieren vorrangig die Ortskirchen, deren jeweilige Erfahrungen mit Interreligiösität zu respektieren sind. Projekte der interreligiösen Zusammenarbeit können demgemäß auch wichtige Anregungen zur innerkirchlichen und innerreligiösen Verständigung und zum Dialog zwischen den Kirchen des Südens und des Nordens sein. Hier ist insbesondere die Rolle der Minderheitenkirchen zu beachten.

Aber auch andere Gruppen – gerade Andersgläubige – sind Partner der Werke im Feld der interreligiösen Zusammenarbeit. Hier bietet sich die große Chance, über einen Dialog des Handelns den interreligiösen Dialog zu fördern und voneinander zu lernen. Über interreligiöse Projekte können als vertrauensbildende Maßnahmen Brücken zwischen getrennten und verfeindeten Lebenswelten gebaut werden. Vielfach wären sie damit Pionieraktivitäten, die einerseits das Religiöse als üblicherweise verdächtigten Verursacher von Konflikten entlasten, und die andererseits den Blick frei machen können für die tatsächlichen Ursachen von Armut und Gewalt.

In der Dimension von Nehmer- und Geber-Beziehungen liegt das nicht aufzulösende Dilemma eines ungleichen Machtverhältnisses. Umso dringlicher ist deshalb das Ringen um Dialog und Ebenbürtigkeit geboten, für das die Leitlinien eine Orientierung bieten sollen.

Den Werken ist bewusst, dass bereits allein die Begegnung mit religiösen Fragen und Problemen im Auslandseinsatz eine hohe Kompetenz der Mitarbeiter verlangt, die nicht als selbstverständlich vorausgesetzt werden darf; um so mehr gilt dies natürlich noch für die Umsetzung bzw. Verwirklichung von Projekten der interreligiösen Zusammenarbeit. Entsprechend sollte in der Einsatzvorbereitung ein Modul „interreligiöse Zusammenarbeit“ zum festen Standard der Werke werden.<sup>64</sup>

---

<sup>64</sup> Die Arbeitsgemeinschaft für Entwicklungshilfe e.V. (AGEH) in Köln als der zentrale Personaldienst der deutschen Katholiken für alle Bereiche der personellen Entwicklungszusammenarbeit nimmt aktiv an der Leitlinien-Diskussion teil. Es ist absehbar dass ein spezifisches Ausbildungs- bzw. Vorbereitungsmodul „Fragen und Themen der interreligiösen Zusammenarbeit“ in die Personalvorbereitung integriert wird.

Auch in den internationalen Gremien und Netzwerken, in denen die Werke tätig sind, wird zunehmend bewusst, dass Leit- oder Richtlinien zur interreligiösen Zusammenarbeit die jeweilige Arbeit verbessern könnten. So wird derzeit bei Caritas Internationalis in Rom, einer Netzwerk- und Koordinierungsstelle, die die internationale Caritas-Föderation mit insgesamt 164 nationalen Verbänden repräsentiert, die Relevanz solcher Leitlinien diskutiert. Die Auseinandersetzung bei den katholischen Werken in Deutschland um solche Leitlinien wird dabei als ein erster Schritt und eine hilfreiche Anregung empfunden.

Der Ausblick darauf, dass ein Leitlinien-Katalog zur interreligiösen Zusammenarbeit im Entstehen ist, stimmt optimistisch. Allerdings müssen solche Leitlinien realistisch gesehen und dürfen nicht überstrapaziert werden, denn sie sollen für eine Gesamtheit von Organisationen stehen, die in ihren jeweiligen Arbeits- und Aufgabenbereichen sehr unterschiedlich agieren und mit verschiedenen Mandaten ausgestattet sind. Es sei hier nur der Spannungsbogen genannt, der zwischen Missionswerken und Hilfswerken liegt und von dem Unkenrufer künden, selbiger sei nur schwer oder gar nicht zu überbrücken. Die Leitlinien zur interreligiösen Zusammenarbeit werden vielleicht genau diese Brückenfunktion zwischen den Werken füllen können. Sie wären damit eine Konsensplattform innerhalb der katholischen Kirche, wie sie sich andere christliche Konfessionen und andere Glaubensgemeinschaften wünschen würden. Vor allem aber wären die Leitlinien ein Gesprächsangebot an andere religiöse Gruppen, die gemeinsame Grundlage – Handeln aus dem Glauben – als Potential einer fruchtbaren Zusammenarbeit zu erfahren und damit Missverständnisse und Konflikte zu vermeiden.

*Und wenn ein jedes Haar auch Zungen hätte – Genug an Dank ich nie gesungen hätte. (aus: Dschelaleddin Rumi, Mathnawi)*

## **Literatur**

Bertelsmann Stiftung (Hrsg.) (2006), Violence, Extremism and Transformation. Gütersloh.

Dietrich, K. (2005), Interreligiöse Entwicklungszusammenarbeit. Erfahrungen der Hilfswerke und Literaturstudie zu Indonesien, Malaysia, Philippinen. Münster.

Evers, G. (2006), Gefährdete Koexistenz. Muslimische Mehrheit und christliche Minderheit in Indonesien, in: Herder Korrespondenz (60/5), 249-255.

Papst Benedikt XVI. (2006), Deus caritas est: Enzyklika an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die gottgeweihten Personen und an alle Christgläubigen über die christliche Liebe (hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz). Bonn.

## **Teilnehmer der Fachkonferenz „Interreligiöse Solidarität im Einsatz für die Armen“**

### **Leitung**

Prof. Dr. Johannes Müller SJ  
Hochschule für Philosophie, München;  
Vorsitzender der Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz

### **Referenten bzw. Autoren**

Karoline Dietrich  
Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit, Eschborn; Verfasserin der Studie „Interreligiöse Entwicklungszusammenarbeit“

Dr. Georg Evers  
Ehemals Missionswissenschaftliches Institut (MWI), Raeren

Prof. Dr. Theodor Hanf  
Direktor des Arnold-Bergstraesser-Instituts für kulturwissenschaftliche Forschung, Freiburg und Honorarprofessor für Politikwissenschaft an der Universität Freiburg

Prof. Dr. Peter Heine  
Professor am Seminar für Geschichte und Gesellschaft Südasiens an der Humboldt-Universität, Berlin

Prof. Dr. Thomas Hoppe  
Professur für Katholische Theologie unter besonderer Berücksichtigung der Sozialwissenschaften und der Sozialethik an der Helmut-Schmidt-Universität, Hamburg

Dr. Christl Kessler  
Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Arnold-Bergstraesser-Institut für kulturwissenschaftliche Forschung Albert-Ludwigs-Universität, Freiburg

Prof. Dr. Franz Magnis-Suseno SJ	Driyarkara School for Philosophy und Universitas Indonesia, Indonesien
Prof. Dr. Jürgen Rüländ	Direktor des Arnold-Bergstraesser-Instituts für kulturwissenschaftliche Forschung, Freiburg und Professor am Seminar für Wissenschaftliche Politik an der Universität Freiburg
Leo Schwarz	Emeritierter Weihbischof in Trier
Maren von der Heyde	Referentin im Referat Asien/Mittlerer Osten beim Evangelischen Missionswerk in Deutschland e.V., Hamburg
PD Dr. Hans-Gerd Angel	Referent bei der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn
Franz Pils	Dipl.-Volkswirt und langjähriger Mitarbeiter in der Asienabteilung beim Bischöflichem Hilfswerk Misereor Aachen als Länderreferent (zuständig für Osttimor, Thailand, Myanmar und Zentralasien)
Dr. Simone Rappel	PD Dr. theol. habil. Simone Rappel; Leiterin der Abteilung Bildung Pastoral, Missio München
Dr. Martin Salm	Ehemaliger Leiter von Caritas international, Freiburg und jetzt Vorstandsmitglied der Stiftung Erinnerung, Verantwortung und Zukunft
Prof. Dr. Rotraud Wielandt	Professorin für Islamkunde und Arabistik an der Otto-Friedrich-Universität, Bamberg

### **Teilnehmer**

Dr. Richard Brosse	Missionswissenschaftliches Institut (MWI), Aachen
Erhard Brunn	EINS (epd-Entwicklungspolitik), Frankfurt
P. Eric Englert	Missio München

Omar Fino	Kindermissionswerk „Die Sternsinger“, Aachen
Alexander Foitzik	Herder Korrespondenz, Freiburg
Sonja Grolig	Arbeitsgemeinschaft für Entwicklungshilfe (AGEH), Köln
Katja Heidemanns	Missio Aachen
Dr. Thorsten Hinz	Länderreferent für Afghanistan und Indonesien bei Caritas international, Freiburg
Dorothee Klüppel	Kindermissionswerk „Die Sternsinger“, Aachen
Prof. Dr. Manfred Knapp	ehemals Helmut-Schmidt-Universität, Hamburg
Norbert Kößmeier	Forum Weltkirche, Freiburg
Christel Lammers	Arbeitsgemeinschaft für Entwicklungshilfe (AGEH), Köln
Ralph Poirel	Bereich Weltkirche und Migration, Bonn
Ulrich Pöner	Leiter des Bereichs Weltkirche und Migration, Bonn
Dr. Michael Reder	Mitarbeiter des Instituts für Gesellschaftspolitik an der Hochschule für Philosophie, München
Sr. M. Lioba Ruprecht	Schönstätter Marienschwestern, Rottenburg
P. Dr. Hermann Schalück	Missio Aachen
Helmut Wiesmann	Bereich Weltkirche und Migration, Bonn