

Internationales Katholisches Missionswerk e.V.  
Fachstelle Menschenrechte  
Dr. Otmar Oehring (Hrsg.)  
Postfach 10 12 48  
D-52012 Aachen  
Tel.: 02 41-75 07-00  
Fax: 02 41-75 07-61-253  
E-Mail: menschenrechte@missio-aachen.de  
© missio 2005

ISSN 1618-6222  
missio-Bestell-Nr. 600 268

21

Human Rights  
Droits de l'Homme  
Menschenrechte

# Möglichkeiten christlich-islamischer Zusammenarbeit bei der Umsetzung der Menschenrechte und dem Aufbau von Zivilgesellschaften

Dokumentation einer  
Internationalen Fachtagung  
11. bis 14. März 2002, Berlin

**Band 1**

Seit dem 11. September 2001 „ist nichts mehr wie es vorher war“. Wir wollen uns mit dieser seither immer wiederholten Feststellung nicht zufrieden geben, zumal wir an die Notwendigkeit und die Möglichkeit des interkulturellen und interreligiösen Dialogs glauben. Es wäre allerdings auch falsch, vor dem Hintergrund der Ereignisse vom 11. September 2001 die Lösung aller Probleme des Zusammenlebens von Kulturen und Religionen in einer weitgehend unreflektierten und deshalb unkritischen Intensivierung und Ausweitung des interkulturellen und interreligiösen Dialogs zu sehen. Deshalb haben wir zu einer geschlossenen Fachtagung eingeladen, bei der Vertreter der Katholischen Kirche aus islamischen Ländern Möglichkeiten und Schwierigkeiten der christlich-islamischen Zusammenarbeit bei der Umsetzung der Menschenrechte und dem Aufbau von Zivilgesellschaften erörtert und mit kirchlichen und staatlichen Entscheidungsträgern aus unserem Land diskutiert haben.

Wir freuen uns, mit dieser Publikation Band 1 der Dokumentation der Tagung „**Möglichkeiten christlich-islamischer Zusammenarbeit bei der Umsetzung der Menschenrechte und dem Aufbau von Zivilgesellschaften**,“ in deutscher Sprache vorlegen zu können. Diese Dokumentation erscheint auch in englischer und französischer Sprache.

#### *Fachstelle Menschenrechte*

#### Erschienene/Geplante Publikationen

- 1 **Zur Lage der Menschenrechte in der VR China – Religionsfreiheit**  
deutsch (2001) – Bestellnummer 600 201  
englisch (2002) – Bestellnummer 600 211  
französisch (2002) – Bestellnummer 600 221
- 2 **Zur Lage der Menschenrechte in der DR Kongo: von 1997 bis 2001. Die schwierige Lage der Kirchen**  
deutsch (2002) – Bestellnummer 600 202  
englisch (2001) – Bestellnummer 600 212  
französisch (2002) – Bestellnummer 600 222
- 3 **Zur Lage der Menschenrechte in Indonesien Religionsfreiheit und Gewalt**  
deutsch (2001) – Bestellnummer 600 203  
englisch (2002) – Bestellnummer 600 213  
französisch (2002) – Bestellnummer 600 223
- 4 **Osttimor – der schwierige Weg zur Staatswerdung**  
deutsch (2001) – Bestellnummer 600 204  
englisch (2002) – Bestellnummer 600 214  
französisch (2002) – Bestellnummer 600 224
- 5 **Zur Lage der Menschenrechte in der Türkei – Laizismus – Religionsfreiheit?**  
deutsch (2001) – Bestellnummer 600 205  
englisch (2002) – Bestellnummer 600 215  
französisch (2002) – Bestellnummer 600 225
- 6 **Verfolgte Christen? Dokumentation einer internationalen Fachtagung Berlin, 14./15. September 2001**  
deutsch (2002) – Bestellnummer 600 206  
englisch (2002) – Bestellnummer 600 216  
französisch (2002) – Bestellnummer 600 226
- 7 **Genitale Verstümmelung von Mädchen und Frauen Auswertung einer Befragung von Mitarbeiter/innen katholischer kirchlicher Einrichtungen aus 19 afrikanischen Staaten**  
deutsch (2002) – Bestellnummer 600 207  
englisch (2002) – Bestellnummer 600 217  
französisch(2002) – Bestellnummer 600 227
- 8 **Genitale Verstümmelung von Mädchen und Frauen Situationsbericht aus dem Sudan**  
deutsch/englisch/französisch (2002) – Bestellnummer 600 208
- 9 **Zur Lage der Menschenrechte in Vietnam. Religionsfreiheit**  
deutsch (2002) – Bestellnummer 600 230  
englisch (2002) – Bestellnummer 600 231  
französisch (2002) – Bestellnummer 600 232
- 10 **Zur Lage der Menschenrechte in Sri Lanka. Einsatz der Kirche für Frieden und Menschenwürde**  
deutsch (2002) – Bestellnummer 600 233  
englisch (2002) – Bestellnummer 600 234  
französisch (2002) – Bestellnummer 600 235
- 11 **Zur Lage der Menschenrechte in Simbabwe. Kirche und staatliche Missachtung von Recht und Gesetz**  
deutsch (2002) – Bestellnummer 600 236  
englisch (2002) – Bestellnummer 600 237  
französisch (2002) – Bestellnummer 600 238
- 12 **Zur Lage der Menschenrechte in Südkorea**  
deutsch (2003) – Bestellnummer 600 239  
englisch (2003) – Bestellnummer 600 240  
französisch (2003) – Bestellnummer 600 241
- 13 **Zur Lage der Menschenrechte im Sudan**  
deutsch (2003) – Bestellnummer 600 242  
englisch (2005) – Bestellnummer 600 243  
französisch (2005) – Bestellnummer 600 244
- 14 **Zur Lage der Menschenrechte in Nigeria. Hoffnungen und Hindernisse**  
deutsch (2003) – Bestellnummer 600 245  
englisch (2003) – Bestellnummer 600 246  
französisch (2003) – Bestellnummer 600 247
- 15 **Zur Lage der Menschenrechte in Ruanda. Leben nach dem Völkermord**  
deutsch (2003) – Bestellnummer 600 248  
englisch (2003) – Bestellnummer 600 249  
französisch (2003) – Bestellnummer 600 250
- 16 **Zur Lage der Menschenrechte in Myanmar/Burma. Kirche unter Militärdiktatur**  
deutsch (2004) – Bestellnummer 600 251  
englisch (2004) – Bestellnummer 600 252  
französisch (2004) – Bestellnummer 600 253
- 17 **Zur Lage der Religionsfreiheit im Königreich Kambodscha.**  
deutsch/englisch/französisch (2004) – Bestellnummer 600 254
- 18 **Zur Lage der Menschenrechte in Laos**  
deutsch/englisch/französisch (2004) – Bestellnummer 600 257
- 19 **Zur Lage der Menschenrechte in Ägypten**  
deutsch (2004) – Bestellnummer 600 260  
englisch (2004) – Bestellnummer 600 261  
französisch (2004) – Bestellnummer 600 262
- 20 **Die Türkei auf dem Weg nach Europa – Religionsfreiheit?**  
deutsch (2004) – Bestellnummer 600 264  
englisch (2004) – Bestellnummer 600 265  
französisch (2004) – Bestellnummer 600 266
- 21 **Möglichkeiten christlich-islamischer Zusammenarbeit bei der Umsetzung der Menschenrechte und dem Aufbau von Zivilgesellschaften – Dokumentation einer internationalen Fachtagung. 11. bis 14. März 2002, Berlin – Band 1**  
deutsch (2004) – Bestellnummer 600 268  
englisch (2004) – Bestellnummer 600 269  
französisch (2004) – Bestellnummer 600 270
- 22 **Möglichkeiten christlich-islamischer Zusammenarbeit bei der Umsetzung der Menschenrechte und dem Aufbau von Zivilgesellschaften – Dokumentation einer internationalen Fachtagung. 11. bis 14. März 2002, Berlin – Band 2**  
deutsch (2005) – Bestellnummer 600 271  
englisch (2005) – Bestellnummer 600 272  
französisch (2005) – Bestellnummer 600 273
- 23 **Zur Lage der Menschenrechte in Liberia: Ein Traum von Freiheit – Der Einsatz der Katholischen Kirche für Frieden und Gerechtigkeit**  
deutsch (2005) – Bestellnummer 600 274  
englisch (2005) – Bestellnummer 600 275  
französisch (2005) – Bestellnummer 600 276
- 24 **Zur Lage der Menschenrechte in Papua (Indonesien)**  
deutsch (2005) – Bestellnummer 600 277  
englisch (2005) – Bestellnummer 600 278  
französisch (2005) – Bestellnummer 600 279  
indonesisch (2005) – Bestellnummer 600 280
- 25 **Osttimor stellt sich seiner Vergangenheit – die Arbeit der Empfangs-, Wahrheits- und Versöhnungskommission**  
deutsch (2005) – Bestellnummer 600 281  
englisch (2005) – Bestellnummer 600 282  
französisch (2005) – Bestellnummer 600 283  
indonesisch (2005) – Bestellnummer 600 284

Alle Publikationen sind auch als PDF-Dateien verfügbar.  
<http://www.missio-aachen.de/menschenrechte>

# Inhalt

- |   |   |
|---|---|
| <b>2 Einführung</b><br><i>Hermann Schalück</i>                      | <b>81 Beispiel Malaysia (1)</b><br><i>Edmund Chia</i>                     |
| <b>7 Islam und Zivilgesellschaft</b><br><i>Justo Lacunza Balda</i>  | <b>86 Beispiel Malaysia (2)</b><br><i>Joseph Jerald</i>                   |
| <b>22 Islam und Menschenrechte</b><br><i>Rotraut Wielandt</i>       | <b>100 Beispiel Bangladesh</b><br><i>Rosaline Costa</i>                   |
| <b>35 Christentum und Zivilgesellschaft</b><br><i>Andreas Fisch</i> | <b>109 Beispiel Pakistan (1)</b><br><i>Albert Youhanna / Mahboob Sada</i> |
| <b>57 Christentum und Menschenrechte</b><br><i>Daniel Bogner</i>    | <b>119 Beispiel Pakistan (2)</b><br><i>Peter Jacob</i>                    |
| <b>65 Beispiel Indonesien</b><br><i>Ignatius Ismartono</i>          |   |

# Einführung

Hermann Schalück

Sehr geehrte Damen und Herren,  
 liebe Teilnehmerinnen und Teilnehmer unserer Fachtagung  
 aus dem In- und Ausland,

Papst Johannes Paul II. hat dazu ermutigt, den Werdegang der Menschheit als eine geschwisterliche Pilgerreise zu begreifen, „in der wir uns gegenseitig auf das Ziel hin begleiten, das Gott für uns gesetzt hat. Wenn wir nicht miteinander die gemeinsamen Schritte unternehmen, werden wir uns und die anderen verderben.“ Das ist auch für uns bei missio eine wichtige Perspektive: Glaubensweitergabe und Aufbau von Kirche, unsere Hauptaufgaben, sind damit keine exklusive Sache „von Christen für Christen“ allein. Mission ist vielmehr ein dialogischer und ganzheitlicher Dienst an der Menschheit und an der Schöpfung, damit „Leben in Fülle“ (Joh 10,10) gefördert werde. Für alle.

Wie dies geschehen kann, und warum es gerade in der heutigen Weltsituation mehr denn je um einen dialogischen Dienst an unserer Einen Welt gehen muss, verraten der Titel dieser Tagung und seine Implikationen:

Erstens: Wir gehen davon aus, dass es Möglichkeiten christlich-islamischer Zusammenarbeit gibt.

Zweitens: Die Zusammenarbeit hat ein wichtiges Ziel – nämlich nicht nur den Schutz, sondern die Umsetzung der Menschenrechte und

Drittens: Es geht um den Beitrag, den zwei große Weltreligionen gemeinsam für das Leben der Menschen durch den Aufbau von Zivilgesellschaft und nicht nur für das als Staat verfasste Zusammenleben leisten können.

Erlauben Sie mir, Ihnen anhand dieser drei Implikationen einige Gründe vorzustellen, die uns zu dieser Tagung motiviert haben:

## Es gibt eine christlich – islamische Zusammenarbeit

Das internationale katholische Missionswerk missio e. V. unterstützt auftragsgemäß Ortskirchen vor allem in solchen Ländern, in denen Christinnen und Christen in der Regel in der Minderheit sind und sich die Kirche im Aufbau befindet. Dieser Aufbau kann nur in Begegnung und Dialog und partnerschaftlicher Zusammenarbeit gelingen. Im Geben und Nehmen. Missionsarbeit, die nicht den Weg des Dialogs geht, entspricht nicht dem heutigen kirchlichen Grundverständnis und würde ihr Ziel verfehlen. Eine Kirche, die nicht mit den Menschen

denkt, handelt und spricht, hat keine Zukunft. Deshalb ist es gut, dass es in vielen Ländern eine christlich – islamische Zusammenarbeit und den Dialog der Religionen gibt. Denn die im Menschsein und in der gesamten Wirklichkeit angelegte Pluralität ist eine Einladung, sich auf den anderen zu beziehen, eine Einladung zum Dialog, zur Erreichung von Konvergenzen mit dem Ziel, gemeinsam die Welt zu gestalten.

Dabei darf nicht übersehen werden, dass Dialog und Zusammenarbeit in vielen Weltregionen nicht selbstverständlich sind. Auch ist diese Zusammenarbeit nicht ohne Konflikte. Wir haben allen Anlass, uns vor Naivität und Blauäugigkeit in Acht zu nehmen: Die Liste der Länder, in denen Christinnen und Christen wegen ihres Glaubens – auf verschiedene Arten – „verfolgt“ werden, ist lang. Es ist nicht leicht, von „Zusammenarbeit“ zu sprechen, wenn Angehörige der eigenen Glaubensgemeinschaft in verschiedenster Weise an der Ausübung ihres Glaubens gehindert werden.

Auch möchte ich daran erinnern, was wir im Rahmen der Tagung im vergangenen Jahr zu genau diesem Thema festgestellt haben. Nämlich dass jede Instrumentalisierung der Religion durch politische, ökonomische oder ethnische Interessen zur Diskriminierung religiöser Minderheiten führt und das Zusammenleben der Menschen gefährdet. Insofern müssen sich Christen, die für die freie Betätigung und auch Ausbreitung ihrer Religion eintreten, in weltweiter „ökumenischer Solidarität“ sich auch immer den berechtigten Anliegen anderer religiöser und ethnischer Minderheiten verbunden wissen. Das Menschenrecht auf freie Religionsausübung ist unteilbar.

Ohne den Dialog und die Zusammenarbeit zwischen Christen und Muslimen wird es nicht gelingen, entscheidende Schritte auf den Frieden hin zu tun. Welche Möglichkeiten es dazu gibt, aber auch, welchen enormen Schwierigkeiten wir dabei begegnen, hoffen wir, gemeinsam mit Ihnen und vielen Fachleuten aus über 15 Ländern Asiens und Afrikas, bis kommenden Donnerstag besser zu erkennen.

## Die Zusammenarbeit hat einen Fokus: Die Umsetzung der Menschenrechte

Wo Menschen zusammenleben, gibt es Regelwerke. Die Menschenrechte und ihre allgemeine Geltung sind ein Regelwerk, dessen Einhaltung und Umsetzung eine christlich-islamische Zusammenarbeit erst möglich machen. Dort, wo Menschenrechte verletzt werden, werden Menschen in der legitimen, selbstbestimmten Gestaltung ihres Lebens behindert. Wo das Menschenrecht auf Religionsfreiheit (Artikel 18 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte) nicht vorhanden ist oder eingeschränkt wird, dort wird ein Grundprinzip des menschlichen Zusammenlebens überhaupt verletzt: Die Achtung und der Respekt vor

der Würde des Menschen gleich welcher Hautfarbe, welcher Rasse und welchen Glaubens. Es darf aber nicht bei Appellen bleiben. Wir brauchen einen aktiven, zielgerichteten Dialog, wie ihn eben eine Zusammenarbeit bieten kann. Dem anderen dialogisch begegnen heißt, ihn zu achten, neben der eigenen Würde auch die eigenen Grenzen anzuerkennen und daran zu glauben, dass das zu erreichende Ziel jenseits der eigenen Möglichkeiten liegt und nur gemeinsam erreicht werden kann.

Bei unserer „Auftaktveranstaltung“ zum interreligiösen Dialog im vergangenen Jahr, einige Tage nur nach dem 11. September, haben wir die Menschenrechtssituation in Ländern analysiert, in denen Christinnen und Christen eine Minderheit darstellen. Diesmal hoffen wir, einen Schritt weiter zu gehen und zu erfahren, was wir durch eine christlich-islamische Zusammenarbeit für die Umsetzung der Menschenrechte erreichen können. Es gilt ja, trotz aller Fragen an die Dialogfähigkeit des Islam in seiner jeweiligen regionalen und kulturellen Verfasstheit und trotz einiger Bedenken und möglicher Missverständnisse in den eigenen Reihen, gemeinsam Räume für Begegnung, Interaktion und Dialog zu schaffen. Dies sollten Lebensräume und Lebenswelten sein, die zeigen, dass die Begegnung von Kulturen und Religionen keinen gefährlichen „clash“ bedeuten muss, sondern dem friedlichen Zusammenleben in mehr Gerechtigkeit dienen kann.

### Im Mittelpunkt: Der Mensch

Dialogische Zusammenarbeit heißt: Den Menschen in seiner Andersartigkeit anerkennen und Formen gemeinsamer Verantwortung für das lokale und universale Gemeinwohl finden. Der Staat lebt von dem Engagement seiner Bürgerinnen und Bürger. Dies wird heute als zivilgesellschaftliches Engagement in seinem Wert *für* die und *in der* Gesellschaft immer mehr betont. Kurz gesagt: Die viel zitierte **Zivilgesellschaft** wird bei uns und weltweit wohl nur als Frucht der **Zivilcourage** Vieler entstehen. Ein solches Engagement, das in Zukunft die Gefahren des Fundamentalismus und Totalitarismus jedweder Herkunft und Färbung bannen helfen kann, ist ohne eine umfassende Praxis der Menschenrechte nicht möglich. Und eine mögliche tiefe und „nachhaltige“ Motivation für ein solches Engagement können und müssen, wie es auch Jürgen Habermas in seiner Frankfurter Rede 2001 ausgeführt hat, auch die Glaubensgemeinschaften stützen. Denn Religion und Transzendenzbezug bergen nicht nur, wie es traditionelle Formen der Religionskritik formulierten, die Gefahren von „Entfremdung“ oder eines die Komplexität der Welt verneinenden und bekämpfenden Fundamentalismus. Religion bietet vielmehr, so die These, durch ihren Transzendenzbezug eine für die Gestaltung der Welt notwendigen Wertekodex, der vor allen Formen des „exklusiven“ Denkens und der Dialogverweigerung schützen kann.

Es wäre sehr wichtig, das Engagement zugunsten von Zivilgesellschaften speziell in unserem christlichen Glauben zu verankern und als „Gütesiegel“ einer dialogischen und gerade deshalb auch missionarischen Kirche zu erkennen. Hier dazu nur so viel: Die biblische Grundaussage von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen, die Grundaussage von der fundamentalen Gleichheit von Mann und Frau sowie die paulinischen Kernaussagen über die gleiche Würde aller, unabhängig von Rasse, Sprache und Geschlecht (vgl. Gal 3,28), sind zwar weder in der Kirche selbst noch in der Gesellschaft voll verwirklicht. Menschlicher Würde und Entfaltungsmöglichkeit zum Durchbruch zu verhelfen, bleibt aber eine Grundaufgabe der Kirche Jesu Christi. Es geht heute mehr denn je um die Sicherung einer verbindlichen Wertebasis, die dem selbstbewussten und aktiven Engagement der Menschen zu Grunde liegt. Eine Wertebasis, zu der im Prozess eines sicherlich nicht leichten Miteinanders alle religiösen Traditionen beizutragen haben, ist für die Zukunft unserer Welt unerlässlich. Und erst im Dialog, der ja nicht zuerst ein Wortgeschehen meint, sondern eine neue Art der Wahrnehmung von Weltwirklichkeit in Einheit und Differenz, werden Menschen gleich welcher religiösen Tradition begreifen, dass der eine Gott größer ist als jede Religion.

Hierfür ist der Dialog unverzichtbares Instrument. In den Dokumenten des HI. Stuhls und des Päpstlichen Rates für den interreligiösen Dialog, werden vier Ebenen des Dialoges unterschieden. Genannt und gleichermaßen befürwortet werden

1. der Dialog des Lebens, der an unzähligen Orten unserer Einen Welt tagtäglich stattfindet, indem in multi-ethnischen und multi-religiösen Kontexten Menschen unterschiedlichster religiöser Traditionen zusammenleben und die Gesellschaft gestalten;
2. der Dialog der Fachleute und Spezialisten, die sich über das Unterschiedliche und Trennende der religiösen Traditionen austauschen;
3. der Dialog der Solidarität, der in Fortführung und Intensivierung des Dialogs des Lebens immer dann stattfindet, wenn Menschen unterschiedlicher Traditionen sich z. B. zu gemeinsamen Taten und Werken der Gerechtigkeit und des Friedens zusammen finden;
4. schließlich die Ebene des dialogischen Austauschs zwischen den Tiefenschichten der Religionen, so wie ihn Johannes Paul II. beim Gebetstreffen in Assisi im Oktober 1986 initiiert und im Januar dieses Jahres fortgeführt hat. Dabei kommen Tiefendimensionen der jeweiligen Religion, ihrer Mystik und Gotteserfahrung zur Sprache. Diese Art des Dialogs soll gerade nicht dem Synkretismus Vorschub leisten, sondern kann, wenn jeder mit einem klaren Profil die Begegnung und den „Deus semper maior“ vor Augen hat, zur Reinigung und Vertiefung der eigenen Glaubenserfahrung und Spiritualität führen.

Lassen sie mich zum Schluss noch ein paar Worte anfügen, die schon ein wenig in die Zukunft weisen sollen: Seit der ersten Tagung im September 2001 hier in Berlin liegt bei uns selber und bei vielen unserer Partner der Vorschlag „in der Luft“, durch missio ein dauerhaftes internationales Netzwerk des interreligiösen Dialogs zu schaffen. Wir möchten ein Forum für Erfahrungsaustausch und für die Entwicklung von Perspektiven des Dialogs schaffen. Wir können das aber nur, indem wir auf die Vorschläge unserer Partner aus anderen Ortskirchen hören und aus den Erfahrungen solcher Tagungen wie dieser lernen. Mit anderen Worten: Helfen Sie uns durch Ihre Erfahrungen und Vorschläge bei der Aufbauarbeit für ein solches „Netzwerk Dialog“.

Ich danke Ihnen nochmals für Ihr Kommen und alle bisherige Unterstützung. Ich erkläre unsere Tagung hiermit für eröffnet und wünsche ihr einen guten Verlauf.

## Islam und Zivilgesellschaft

**Justo Lacunza Balda**

Lassen Sie mich beginnen mit einem Wort des Dankes für den herzlichen Empfang, der mir und allen anderen Teilnehmern, die aus vielen verschiedenen Teilen der Welt angereist sind, hier, im zurzeit sonnigen Berlin, bereitet wurde. Ich betrachte dies als ein gutes Omen für unser Treffen, in dessen Verlauf wir gemeinsam mit den Vertretern der Zivilgesellschaft versuchen wollen, Problemlösungen und Antworten auf Fragen zu finden und uns höchst heiklen Themen in Bezug auf Menschenrechte, interreligiösen Dialog und Islam widmen wollen.

Lassen Sie mich drei Dinge vorwegnehmen: Erstens wird vermutlich jeder, der in der Hoffnung gekommen ist, heute klare Antworten auf die Probleme der islamischen Welt zu finden, enttäuscht, um nicht zu sagen entmutigt werden, und sehr wahrscheinlich die Hoffnung verlieren.

Zweitens möchte ich versuchen, einige nicht ideologisch begründete Gedanken und Ideen anzuführen, zu denen ich aufgrund von Erfahrungen und Studien gelangt bin. Seit 32 Jahren beschäftige ich mich mit der islamischen Welt, wobei ich Forschungsarbeiten in über 43 Ländern durchgeführt habe. Zu meinen vielen muslimischen Freunden auf der ganzen Welt sage ich: „Lass dir eines gesagt sein: Sieben Jahre habe ich an der Universität verbracht und mich mit deiner Religion, deinem Glauben und deiner Geschichte auseinandergesetzt und versucht, sie zu verstehen. Es ist mir bis heute nicht gelungen. Noch immer gibt es viel unerobertes Gebiet, so dass ich stolz und glücklich bin, ewiger Schüler zu bleiben“.

Drittens hoffe ich, dass unser aller Verhalten dem eines Kindes gleichen wird, das zum ersten Mal das Meer sieht: Es ist ganz gebannt von der Kraft der Wellen, kann aber jederzeit seine Hand ins Wasser strecken und die Frische des Meeres auf seinem Gesicht spüren.

Dies ist es, was wir heute Nachmittag versuchen wollen. Obwohl es sich hierbei um eine förmliche Konferenz mit Zuhörern und einem Referenten handelt, möchte ich mich heute gemeinsam mit Ihnen über fünf wichtige Punkte unterhalten.

Wir werden den Islam und die Zivilgesellschaft in Hinblick auf die Frage betrachten, was Islam, Geschichte und Tradition überhaupt bedeuten. Dabei werde ich mich auf Araber, Afrikaner, Asiaten, Amerikaner und Europäer beziehen, mit anderen Worten: Die Geschichte des Islam und der Zivilgesellschaft betrifft den gesamten Planeten.

Zweitens werden wir einige Aspekte in Bezug auf Glauben und Religion betrachten und analysieren. Beim Islam handelt es sich um eine Offenbarungsreligion mit einer Vielzahl von Schriften, die nach islamischem Glauben zum Teil

göttlichen, zum Teil menschlichen Ursprungs sind. In der Islamwissenschaft werden diese als *Koran* und *Sunna* bezeichnet.

Drittens werden wir einige kulturelle und gesellschaftliche Aspekte der islamischen Welt aus der Sicht muslimischer Persönlichkeiten betrachten; mit anderen Worten, uns der Frage widmen, wie Kultur und Gesellschaft aufgebaut sind, wer sie begründet hat und woraus sie bestehen.

Viertens werden wir einen Blick auf verschiedene rechtsstaatliche und juristische Gesichtspunkte des Islam in Bezug auf die Politik werfen und folglich einige Aspekte der Gesetzgebung der *Shari'ca* und der staatlichen Gesetzgebung erwähnen.

Nachdem wir zum Abschluss noch einige wirtschaftliche Fragen betrachten werden, schließen wir ab mit einer Betrachtung der muslimisch-christlichen Beziehungen und deren Dringlichkeit, sowie dem, was über sie gelehrt, geschrieben und gesagt wird, welche Arten von Literatur diesbezüglich verfügbar sind, welche Ebene der Dialog bisher erreicht hat und was interreligiöser und interkultureller Dialog überhaupt bedeuten. Keine Sorge, ich werde jeden einzelnen dieser Punkte noch einmal während meines Vortrags erwähnen.

## Geschichte und Tradition

Der in Japan geborene und in Amerika eingebürgerte Historiker und Politikwissenschaftler Francis Fukuyama schrieb 1994 ein Buch mit dem Titel „Das Ende der Geschichte“. Der Titel ist sehr aussagekräftig, da es sich um eine kompakte Synthese seiner Gedanken handelt. Mit anderen Worten: Am Ende des zweiten und zu Beginn des dritten Jahrtausends wird Geschichte auf neue Art und Weise betrachtet. Und sicherlich wurde nach dem 11. September 2001 begonnen, Geschichte auf andere Weise zu schreiben. Mit Geschichte meine ich keine Chroniken, und ich bin auch nicht daran interessiert, diese von A bis Z durchzugehen. Geschichte ist das menschliche Auge innerhalb historischer Ereignisse und zugleich die Art und Weise, wie der menschliche Geist und die menschliche Intelligenz die Ereignisse aufnehmen, dokumentieren und daraus Schlüsse für einen nächsten, besseren Schritt ziehen.

Mit Geschichte in Bezug auf den Islam ist als Ausgangspunkt die Provinz *Hedschas*, Herzstück des heutigen Saudi-Arabiens, gemeint. Dies bedeutet daher eine Bezugnahme auf Beduinenstämme, auf einen urbanen Kontext, auf Zusammenhänge. Lassen Sie mich gleich zu Anfang sagen, dass der Islam nicht unter einer Palme oder neben einem Kamel entstanden ist. Der Islam ist in einem urbanen Kontext entstanden, und um die islamische Geschichte richtig verstehen zu können, ist es unerlässlich, dies im Gedächtnis zu behalten. Der Islam hat seinen Ursprung in der Stadt Mekka, einer hoch entwickelten Metropole mit 13 verschiedenen Volksgruppen, die unter einer einzigen Verwaltung, einem einzigen

Senat und einer einzigen Regierung zusammenlebten. In diesem urbanen Kontext stand der Vorstoß des Islam drei Schwierigkeiten gegenüber.

Erstens auf religiöser Ebene, da Mekka der Standort der *Kaaba* und der 352 Götzen war; der bekannteste unter ihnen war der Gott *Hubal*. Zweitens erfuhr der Islam wirtschaftlichen Widerstand, da dies bedeutete, dass Tausende Pilger, die die Stadt als Wallfahrtsort besuchten, fernbleiben würden, was sich negativ auf die finanzielle Situation der Stadt ausgewirkt hätte. Drittens kam der Einzug des Islam einer kulturellen Revolution gleich, da die mündlichen Überlieferungen der 13 verschiedenen Volksgruppen durch eine schriftliche Überlieferung ersetzt worden wären. Folglich wären auch die mündlichen Überlieferungen der Ältesten abgelöst worden. Ins Zentrum des Islam wäre nun eine schriftliche Überlieferung, das Wort Gottes, getreten, das durch einen geschriebenen Text an die Menschen weitergegeben worden wäre, den *Koran*.

In der Geschichte des Islam gibt es ein weiteres Element, welches in diesem Zusammenhang genannt werden sollte: die Tradition. Es gibt keine Religion und keine Kultur ohne Tradition. Tradition ist der normale Ablauf, der natürliche Spross jeder Kultur, jeder Zivilisation und damit jeder Religion und jedes Glaubens. Der Islam bildet in dieser Hinsicht keine Ausnahme. Der Islam wurde in der so genannten „arabischen Welt“, geboren, die sich heute jedoch ganz anders gestaltet als zu Zeiten des Propheten Mohammed. Diese arabische Welt hat die gesamte islamische Welt in religiöser, kultureller und emotionaler Hinsicht beeinflusst; zum einen durch die arabische Sprache, aber auch durch die vielen verschiedenen Traditionen, die sich im Text des Koran und durch Verweise auf die Traditionen wiederholen.

Doch diese arabische Welt ist über ihre Grenzen hinausgewachsen, und dies bringt uns zu einer anderen Auffassung: Als der Islam in die arabische Beduinenvelt von *Hedschas* einzog, entstand eine andere Gebietsauffassung. Es ist nicht länger ein Land, ein Gebiet mit Grenzen; es erhielt durch Glaube und Tradition gleichermaßen eine universelle Dimension. Die Länder Afrikas, Asiens, Europas und Amerikas schlossen sich der Strömung, dem Hauptstrom und Flussbett der islamischen Geschichte an. Und alle diese Gesellschaften gaben einander und nahmen voneinander.

Lassen Sie mich an dieser Stelle eine Klammer öffnen und Ihnen meine Definition von Kultur geben. Sie können sich diese Definition anhören, sie wegwerfen, sich merken oder vielleicht notieren. Für mich ist Kultur die Fähigkeit zu stehen, sich Elemente von anderen zu borgen, sie umzuformen und als die eigenen darzustellen. Die Menschen haben nie etwas selbständig erfunden. Kein menschliches Wesen hat seine Eltern, seine Hautfarbe, seine Sprache, sein Land, sein Aussehen oder den Klang seiner Stimme selbst gewählt. Niemand hatte je irgendeine Wahl. Wir können uns lediglich im Passiv ausdrücken und wir erhalten eine bestimmte Anzahl an Komponenten, die wir langsam umwandeln und als die eige-

nen darstellen. Wir sagen daher „Ich habe eine Persönlichkeit, ich habe einen Vor- und Nachnamen. Ich habe einen Geburtsort, eine Anschrift, einen eigenen Platz und eine eigene Identität“.

Doch wenn Sie sich die Grundbausteine ansehen, werden Sie merken, dass alle Elemente ausnahmslos geliehen sind. Jemand könnte 50 Sprachen sprechen, doch im Grunde genommen waren es seine Mutter oder seine Eltern, die ihm beigebracht haben zu sprechen. Wir verfügen über eine bestimmte Anzahl an Fingerspitzen mit einem bestimmten Grad an Sensibilität. Mediziner würden nun sagen, dass Sensibilität aus einer Tasterfahrung mit unseren Eltern entstanden ist, und ein Kind daher in der Lage ist, seine Mutter unter Tausenden oder gar einer Million Menschen wiederzuerkennen. Lassen sie mich hier die Klammer schließen und zum Flussbett des Islam zurückkehren.

Der Islam hat den Gesellschaften eine bestimmte Anzahl an Elementen zur Verfügung gestellt. Die Gesellschaften haben jedoch ihre eigenen Elemente, die in vier Ebenen unterteilt werden können: die ethnische Zugehörigkeit, die sprachliche Dimension, die Territorien und die verschiedenen Glaubensrichtungen. Ich meine keine Religion, sondern eher bestimmte Glaubensrichtungen, etwas, an das der Mensch glaubt und was seine eigenen Erfahrungen übersteigt.

Afrikanische wie auch asiatische Länder haben einen enormen Beitrag zur islamischen Welt geleistet. Einerseits besitzen sie ihre eigene traditionelle Ordnung des Glaubens und der Autorität, ihrer Bräuche und Traditionen, Sprachen und Religionen. Gleichzeitig schaffen ihre Religionen Ordnung, wie es bei den bedeutenden Brauchtümern in Asien der Fall ist; sie besitzen ihre eigenen schriftlichen, biblischen Texte, welche oftmals eine Konkurrenz zum Islam darstellen, der seine Grundsätze auf jeden realen Text stützt.

In der Geschichte und der Tradition gibt es drei Elemente, die es zu bedenken gilt. Eines dieser Elemente ist, dass wir in der heutigen Welt von unabhängigen Nationen oder Nationalstaaten sprechen müssen. So hat jedes Land seit seiner Unabhängigkeit seine eigene nationale Identität entwickelt, in welcher der Islam oftmals eine feste, wesentliche oder untergeordnete Position einnimmt. Er bildet häufig einen wichtigen Bestandteil und manchmal einen mächtigen Grundbestandteil. Wenn Sie einen Blick auf die 56 Staaten des afrikanischen Kontinents werfen, werden Sie darüber erstaunt sein, wie sich die muslimische Identität durch die gesamte Geschichte zieht. Und es ist einfach falsch, wenn man sagt, dass die Moslems in der Zivilgesellschaft in Afrika alle auf eine Stufe gestellt werden können.

Die Geschichte und Tradition der asiatischen Länder kann auf sehr unterschiedliche Weise verstanden werden. Pakistan ist dabei ein klassisches Beispiel. Es wurde nach 1971 mit der Ankunft von Mujibur Rahman, dem Initiator des unabhängigen Staates Bangladesch, geteilt. Davor war es beinahe möglich, eine einzige Identität zu erkennen. Heutzutage wird jedoch niemand sagen, dass Bangladesch

als unabhängige Nation dieselbe Identität besitzt wie Pakistan. Pakistani, und es sind einige Pakistani anwesend, würden mit Tomaten nach mir werfen, wenn ich dies behaupten würde. Und die Bangladeschi würden sagen, „Sie wissen doch, dass wir Bangladeschi sind. Wir waren vielleicht in der Vergangenheit Pakistani, aber heute besitzen wir unsere eigene Identität als Bangladeschi, wobei der Islam ein wichtiger Bestandteil davon ist“.

Lassen Sie uns ein weiteres Beispiel aus dem asiatischen Kontext betrachten – den Iran und Indonesien. Sie können Tausende von Meilen voneinander getrennt sein, aber sie gehören immer noch beide zu Asien. Jeder von ihnen besitzt seine eigene Form der Identität, durchläuft seinen eigenen Prozess oder seine eigenen vielfachen Prozesse. Und da der Islam einen Bestandteil der nationalen Identität, der Geschichte und Tradition darstellt, können wir nicht eindeutig sagen, dass der Iran und Indonesien auf eine Stufe gestellt werden können. Vielmehr ist Indonesien ein unabhängiges Land mit einer Präsidentin – Megawati Sukarnoputri. Es gibt dort ein Grundsystem, in dem im Prinzip – und es ist wichtig, das zu bedenken – dem islamischen Gesetz kein Vorzug gegeben wird. Im Iran hingegen besteht das System aus einer religiösen, islamischen Ordnung, basierend auf einer bestimmten Auslegung des *Schia*-Islam und einer bestimmten Auslegung des islamischen Gesetzes, genannt *Sharī'a*, oder *Sharī'a*-Gesetz, welches nicht dasselbe ist, wie das islamische Gesetz. Wenn wir verschiedene Nationen nehmen und deren Geschichte und Tradition betrachten, finden wir in Zentralasien zwei wichtige Bestandteile in der islamischen und der Zivilgesellschaft. Obwohl ein Großteil der Bevölkerung in Zentralasien Moslems sind, ist der Islam in keinem zentralasiatischen Land Verfassungsgrundsatz.

Um noch weiter zu gehen: Ein Land wie Kasachstan, dessen Verfassung aus 95 Artikeln besteht, beharrt auf dem Artikel Nummer 19 – der Notwendigkeit der Religionsfreiheit –, um die Geschichte und Tradition der kasachischen Muslime auf einer wahren, grundlegenden Basis zu begründen. Mit anderen Worten bildet Religion einen grundlegenden Bestandteil und wird zu einem grundlegenden Bestandteil der Menschenrechte. Die in Indonesien lebenden Malaysier sollen dabei nicht übersehen werden. Wir mussten bis 1996 auf eine Übersetzung der malaysischen Verfassung ins Malaiische warten. Die offizielle malaysische Verfassung von 1971 wurde in Englisch verfasst. Sie werden sagen: „Wie seltsam.“ Vielleicht ist es seltsam, aber es ist so. Im Artikel 3 des gesetzgebenden englischen Textes – welches der erste verfassungsrechtlich anerkannte Artikel in diesem Dokument ist – heißt es: „Der Islam ist die Religion der Föderation.“ In der Übersetzung findet sich der Ausdruck „Islamische Religion“. Und „Islam“ bedeutet nicht dasselbe wie „Islamische Religion“. Es ist sehr wichtig, dies im Gedächtnis zu behalten, wenn man Aspekte der islamischen Gesellschaft untersucht.



## Glaube und Religion

Lassen Sie uns nun schnell auf den zweiten Punkt zu sprechen kommen: Glaube und Religion. Das Thema Religion stellt eindeutig eines der schwierigsten, wenn nicht sogar heikelsten Themen dar, wenn wir über den Islam und die Zivilgesellschaft sprechen. Wir wissen, dass Moslems automatisch aufhorchen, wenn sie etwas über ihre Religion hören. Gleichzeitig können sie den Eindruck erhalten, dass, wenn ein Nichtmuslim über ihre Religion spricht, er etwas Falsches sagen könnte. Tatsächlich könnte er auch sehr gut etwas Falsches sagen. Deshalb sage ich selbst immer zu Muslimen: „Möglicherweise entsprechen die Dinge, die ich über die islamische Religion und euren Glauben zu sagen habe, absolut nicht der Wahrheit, aber dies ist das, was ich denke.“ Es gibt genügend Spielraum in der islamischen Religion, der es einem Menschen erlaubt, seine Ideen frei und demokratisch auszudrücken.

In Bezug auf Glaube und Religion gibt es zwei grundlegende Fragen, die mit zwei Begriffen der islamischen Geschichte verbunden sind. Der eine ist der Bereich des Islam und der andere ist der Bereich der Aggressionen und des Krieges; mit anderen Worten, Moslems und Andersgläubige. Oder lassen Sie es mich auf diese Weise formulieren: Es handelt sich um Moslems auf der einen Seite und Anhänger anderer Religionen auf der anderen Seite.

Es gibt ein weiteres Element, welches es zu beachten gilt, wenn wir über Glaube und Religion sprechen, und das ist die Frage nach den Beziehungen zwischen Gemeinschaften, die sich in den Definitionen ihres Glaubens und ihrer Religion unterscheiden. Sie verfügen über unterschiedliche Ausgangspunkte, Texte, Schriften, Auffassungen von Glaube und Überzeugung.

Hinzu kommt die Frage der Religionsfreiheit, womit wir beim Thema Menschenrechte wären. Lassen Sie mich drei Betrachtungen anstellen. In der modernen Gesellschaft besteht weltweit die Tendenz, das Thema der Religionsfreiheit ausschließlich auf religiöse Körperschaften, Gruppen oder Gemeinschaften abzuwälzen. Anders gesagt, denken wir, dass die Verantwortung für den Schutz der Religionsfreiheit die Aufgabe, die Arbeit und die Verantwortung der Kirchen, der Moscheen, der Synagogen, der Tempel und sogar derer ist, die unter einem Baum beten. Dies ist schlicht und einfach falsch. Religionsfreiheit ist das Vorrecht jedes einzelnen Menschen. Die Charta der Menschenrechte von 1948, an der die Vereinten Nationen bis heute festhalten, zeugt davon, dass es die Aufgabe jedes Staates ist, Religionswahl- und Religionsausübungsfreiheit zu garantieren.

Ein dritter Bestandteil ist folgender: Religionsfreiheit ist keine Alternative, sondern eine Notwendigkeit im heutigen kulturellen Pluralismus, und die religiöse Vielfalt zwingt die Gesellschaften, die Frage nach Religionsfreiheit ernst zu nehmen. Letztendlich ist diese Frage Anzeichen dafür, was innerhalb einer Gesellschaft passiert. Eine Gesellschaft, die der Religionsfreiheit mit Missachtung, Ungnade oder Gleichgültigkeit gegenübersteht, muss ihre eigene Tradition, Verfassung und ihren

Stand auf internationalem Niveau schlicht und einfach überprüfen. Mir fällt es nicht schwer, dies zu sagen, und einige der Probleme der Religionsfreiheit und Ungebundenheit entstehen, weil diejenigen, die die Verantwortung übernehmen sollen, dies einfach nicht tun.

Lassen Sie mich Ihnen ein Beispiel geben. Als am 19. November 20 Katholiken in Pakistan getötet wurden, gab es weltweit nicht eine einzige institutionelle Stimme, die sich erhob und die Religionsfreiheit in der Welt verteidigt hat. Nicht einmal der Sprecher, geschweige denn der Generalsekretär der Vereinten Nationen. Kein einziger Sprecher. Niemand hatte den Mut, sich zu erheben und die Religionsfreiheit zu verteidigen. Dies bedeutet aber nicht, dass wir die Menschen verurteilen sollen. Einerseits kann man Gewalt verurteilen, aber es ist etwas ganz anderes, Religionsfreiheit zu verteidigen. Verurteilen ist ein Verb; man verurteilt jemanden, aber verteidigen ist ein anderes Verb: Man verteidigt Religionsfreiheit.

In Bezug auf Glaube und Religion gibt es drei besondere Aspekte, die beachtet werden müssen, wenn man den Islam und die Zivilgesellschaft aus dem Blickwinkel des Glaubens und der Religion betrachtet.

Zunächst einmal gibt es in der islamischen Welt unterschiedliche Herrschaftssysteme, in denen Glaube und Religion auf unterschiedliche Weise ausgedrückt werden. Saudi-Arabien, Jordanien und Marokko besitzen ein monarchisches Herrschaftssystem. Die islamische Republik Iran verfügt über ein Herrschaftssystem, das auf der doppelten Verantwortung des *Juris Consult* aufbaut, dessen Leiter ein muslimischer Theologe ist, sei es ein *Hujadullah*, ein *Ayatollah* oder einfach nur ein *Mullah*. Es handelt sich dabei um eine Verknüpfung religiöser Verantwortlichkeit mit politischer Bindung. Und lassen Sie mich hinzufügen, dass es im *Schia*-Islam und heutzutage sogar im Iran eine weitverbreitete, abweichende Meinung dazu gibt, wie jemand eine Gesellschaft regieren und gleichzeitig eine Gesellschaft aufbauen soll, dessen Grundelement der Islam ist.

Es gibt einen weiteren Aspekt, der einer näheren Erläuterung bedarf. In dem Moment, in dem in einem unabhängigen Land der Islam oder Religion im Allgemeinen zum gemeinsamen Nenner wird, entweder durch Wahl oder durch Gewalt, in dem Moment wird es ein großes Problem geben, eine Zivilgesellschaft heranzuziehen, die um die Menschenrechte, die Freiheit, die Unabhängigkeit und den Freierraum eines jeden besorgt ist. Religion zu einem gemeinsamen Nenner zu machen, würde bedeuten, dass an dem einen oder anderen Punkt ein Aspekt von Diskriminierung in die Gesellschaft eingebracht würde. Der Sudan ist vielleicht das nächstliegende Beispiel dafür. Wahlen werden missachtet und Gewalt angewendet, um jeden für sich einnehmen zu können und so den Weg für den Islam frei zu machen.

Bei Nigeria handelt es sich vielleicht um einen anderen Fall. Das Grundgesetz von Nigeria hat, ähnlich wie die Verfassung von Kenia, ein Türchen offen gelassen, und zwar den Bereich des Familien- und Eherechts, mit der Möglichkeit für

Muslime, entweder das *Shari'a*-Gesetz oder das Grundgesetz zu akzeptieren. Aber in dem Moment, in dem so etwas in einer Verfassung offen gelassen wird, ist es automatisch so, als würde man das Fenster vor einem Wirbelsturm offen stehen lassen. Man hat keine Wahl: Der Wirbelsturm wird das Haus zerstören. Und genau das ist es, was zur Zeit in Nigeria geschieht. Die Möglichkeit zur Anwendung des islamischen Gesetzes in Bezug auf die Ehe kann dazu benutzt werden, die Regierung zu stürzen. Die Tatsache, dass Präsident Obasanjo Christ ist, ist eine andere Sache, aber es handelt sich um eine komplett andere Auslegung des nigerianischen Islam, wenn ich dies so sagen darf, auch, wenn ich weiß, dass Nigerianer dies nicht mögen. Sie bevorzugen den Ausdruck „Muslime in Nigeria“ oder „Islam in Nigeria“. Nur die Menschen aus nördlichen Gegenden Nigerias, wie Kano oder Sokoto, würden sagen: „Wir sind nigerianische Muslime.“ Ich sage: „Das ist nicht mein Problem, sondern es ist eine Frage, wie Ihr euch selbst definiert.“

Lassen Sie mich diesen Punkt damit zu Ende bringen, wie Religion oftmals als Mittel zur Ausbeutung benutzt wird. Saleh Abdullah al Farsi war ein bedeutender muslimischer Autor, Dichter und Übersetzer des *Koran*, der in Ostafrika lebte. Er war einer der vorsitzenden Richter in Mombasa und an einigen Swahili-lehrenden Schulen sehr renommiert, insbesondere am Berlin-Institut. Menschen wie Karl Felten, Maihoff und Dahmen kannten Al Farsi sehr gut. Als Al Farsi sich an die Muslime wandte, sagte er: „Wir müssen den religiösen Kolonialismus der Araber abschütteln.“ Und das ist der entscheidende Punkt. Viele Muslime, die in den afrikanischen, den asiatischen Staaten und in verschiedenen Teilen Europas leben, und zweifellos auch die, die in Amerika leben, in Nordamerika insbesondere die *Nation of Islam*, spüren, dass das Gewicht der arabischen Welt, des Islam, so wie es von den Arabern präsentiert und vermittelt wird, zu groß ist. Und dies sollte ausgeglichen werden, wenn wir glauben, dass es eine muslimische *Glaubensgemeinschaft* („*ummah*“) gibt, die aus unterschiedlichen Teilen, Elementen und Bestandteilen besteht.

## Kulturen und Gesellschaften

Lassen Sie mich zum dritten Punkt kommen, der die Kulturen, Gesellschaften und die Frage der Identitäten betrifft. Es ist höchst interessant, die Frage der Identitäten zu untersuchen, wenn man versucht, gemeinsame Nenner zu finden und Pluralismus, Unterdrückung, Verschiedenheit und Konfrontationen zu verstehen.

Lassen Sie mich Ihnen ein Beispiel geben. Zwei der wichtigsten Bestandteile, die zu den Welt-Identitäten beigetragen haben, sind Kleidungsstücke, eines ist das T-Shirt und das andere die Jeans. Nun sind Jeans quasi im Stall neben Kälbern entstanden. Amerikanische Bauern dachten, dass die Baumwollhosen, die sie trugen, zu dünn waren; sie hielten nicht sehr lange, wenn die Bauern auf den Feldern oder im Stall arbeiten mussten oder einfach nur ritten. Es gab einen echten Bedarf, den

Levi Strauss 1905 ausnutzte. Er sagte: „Warum nehmen wir nicht unverarbeitete Baumwolle, nehmen den Faden auf und stellen sehr solides Baumwollmaterial her.“ So ist die Jeans entstanden.

Man benötigt wenigstens 11 Länder, um eine Jeans herzustellen. Die Baumwolle wird beispielsweise in Burkina Faso, Usbekistan oder Ägypten produziert. Zweitens wissen wir, dass Pakistan sehr stolz auf seine Textilindustrie ist. Und wenn wir diese Sache mit den Textilien betrachten, wird uns dieser Gedankengang zu den Taliban im Jahre 1994 führen. Sie haben den so genannten Zwirn erfunden und färben Textilien. Als Quelle für das Kupfer für die Knöpfe der Jeans wird ein vieres Land benötigt. Dies kann auch aus Sambia, dem Kongo oder aus Zentralafrika stammen. Es wird aber woanders verarbeitet – vielleicht in Deutschland, in Großbritannien oder in Norditalien. Aber wir haben immer noch keine fertige Jeans. Wir benötigen noch Farbstoff. Hier hat man die Wahl: Entweder verwendet man natürliche Stoffe zum Färben, was sehr teuer ist, oder man verwendet billigere Chemikalien. Wenn man natürliche Farbstoffe verwendet, muss man nach Nordafrika gehen, von woher die meisten der natürlichen Farbstoffe und Textilien importiert werden. Aber wir sind immer noch nicht fertig.

Man benötigt einen Reißverschluss für die Jeans, und Großbritannien ist der größte Hersteller von Reißverschlüssen sowohl aus Plastik als auch aus Stahl, manchmal mit Kupfer und manchmal mit Silber. Aber wir haben immer noch keine fertige Jeans, da wir besondere Fäden und auch spezielle Maschinen benötigen, um die Jeans zu nähen. Eine spanische Firma mit dem Namen Coats ist die beste für Fäden, während Deutschland und Italien in Bezug auf Maschinen führend sind. Man benötigt alle diese Bestandteile, um die Identität des Artikels herzustellen, den wir Jeans nennen.

Dann ist da noch das T-Shirt. Dies stellt das zweite Element der Identität dar. Ich erinnere mich daran, wie ich zwischen Khartoum und New Halfa auf einem Lastwagen beziehungsweise halb Lastwagen, halb Personentransporter gereist bin und ich erinnere mich, dass ein junger Mann dabei war, der ein T-Shirt mit der Aufschrift „Islam, proud of it“ (Stolz auf den Islam) trug. Er machte offensichtlich Werbung für den Islam. Wir haben alle möglichen Arten von T-Shirts, welches die billigste Werbung für große Firmen ist. Das T-Shirt ist Teil der Identität. Es drückt Ungezwungenheit aus. Ein Jackett und eine Krawatte können ein sehr förmlicher Teil der Identität sein, aber das T-Shirt ist etwas anderes.

Was geschieht mit Identitäten? Im Islam haben Identitäten drei Aufgaben. Erstens legen sie die Elemente fest, die grundlegend und unerlässlich sind und schaffen dadurch den gemeinsamen Nenner. Zweitens überschreiten sie die Grenzen der Nationalität, der sprachlichen Identität und des Territoriums, da Identität eine andere Sprache spricht. Und drittens spricht man in der der Identitätsfrage meist eine andere Sprache, die sowohl ihre Zuhörer, Sympathisanten – in diesem Fall Gläu-

biges – als auch Außenstehende anspricht. Dies ist der Punkt, an dem das eigentliche Problem der Identität auftritt. Sehr oft ist die Sprache aggressiv oder ätzend wie eine Chemikalie, die die Haut verbrennt. Diese Identitäten stellen eine bestimmte Vorstellung von der islamischen Welt und der Gesellschaft dar. Im Hinblick auf diese Identitäten habe ich zwei Fragen zu stellen: Was ist ein Muslim? – falls dies eine zulässige Frage ist – und können wir eine trennende Mauer ziehen? Selbstverständlich wissen die Menschen in Berlin sehr genau, was eine Mauer bedeutet.

Zum Islam in der westlichen Welt. Was ist ein Muslim? Ich würde sagen, lassen wir Muslime diese Frage beantworten. Aber es gibt wenigstens zwei Dinge, die wir an dieser Stelle sagen können. Muslime erzählen uns, dass der Islam auf unterschiedliche Art und Weise verstanden, ausgelegt und studiert wird; das entspricht der Wahrheit. Muslime sagen uns auch, dass der Islam eine andere Sache ist. Sicherlich hat Bin Laden eine Vorstellung vom Islam, und die Hisbollah hat eine Vorstellung vom Islam. Die Türken besitzen eine andere Vorstellung vom Islam, und innerhalb der türkischen Gemeinschaft wird der Islam auf viele verschiedene Arten aufgefasst. Und darin liegt die eigentliche Schwierigkeit. Woran sollen wir uns orientieren, woran sollen wir festhalten oder was sollen wir schlicht und einfach als einen grundlegenden Bestandteil der Identität von Muslimen betrachten? Können Sie die Bestandteile der Identität ausmachen?

Während dieser Konferenz sprechen wir Englisch, und ich frage mich, ob Englisch die Muttersprache von einem von uns ist; es ist mit Sicherheit nicht meine Sprache. Wir leihen und gestalten eine gewisse Identität durch eine Sprache. Dadurch wird die Sprache zu einem Teil der Identität. Arabisch wird zu einem Teil der Identität. Nicht unbedingt, weil die Menschen es sprechen, sondern weil sie die Kunst, die Texte des Koran, die Texte der Überlieferungen oder einfach nur eine auf Arabisch verfasste Ankündigung vor der Moschee sehen. Es ist interessant, die unterschiedlichen, auf Arabisch geschriebenen Aushänge zu betrachten, die aus verschiedenen Teilen der Welt stammen. Wenn man hin und wieder einen Muslim fragt: „Was steht hier geschrieben?“ kann die Antwort lauten: „Ich weiß es nicht, aber das macht nichts. Das ist Arabisch“. Somit wird Arabisch zu einem Teil der Identität.

Sie wissen, dass sie heutzutage Ihren Kohl in Deutschland, Ihre Tomaten in Spanien und Ihre Orangen in Italien kaufen können, und dennoch können Sie mit derselben Währung bezahlen. Somit wird die Währung zu einem Teil der Identität. Dies bedeutet nicht, dass jeder mit jedem in Bezug auf wirtschaftliche Fragen übereinstimmt – ganz im Gegenteil. Muslime bilden neue Identitäts-Elemente. Nehmen Sie Muslime in Europa. Viele von ihnen sind beispielsweise noch nie in Asien oder Afrika gewesen. Sie gehören nicht dort hin, gehören hierher. Für sie ist Pakistan nur ein Fleck auf der Landkarte, es sei denn es finden besondere Ereignisse statt. Dann könnte ihre Reaktion darin bestehen, dass sie bei der Deutung des Ereignisses Partei ergreifen und so weiter, ähnlich wie die Muslime aus

Pakistan, die in Großbritannien nach dem 11. September öffentlich und ungehindert zu Gunsten der Taliban demonstrierten.

Letztendlich kann die Religion den stärksten Teil der Identität ausmachen. Analytiker sagen: „Heutzutage kann man sich auf politisches Niveau begeben; man kann sich auf jedes beliebige Niveau begeben. Aber in dem Moment, in dem man die Religion berührt, bekommt man große Schwierigkeiten oder man sucht einfach nur nach Problemen und Schwierigkeiten.“ Daher ist Religion, der Islam, möglicherweise einer der empfindlichsten Bestandteile der muslimischen Gesellschaften, was mich zu meinem vierten Punkt führt.

## Verfassung und Gesetzgebung

Mein vierter Punkt betrifft das Thema der Verfassung und der Gesetzgebung oder das Thema Politik. Der Begriff Politik kann definiert werden als „die Art und Weise, wie eine Gesellschaft regiert wird“, und stammt von dem griechischen Wort *polis*, die Stadt. Wenn man Menschen zusammenbringt, müssen sie regiert werden. Bittet man sie darum, mit einem Zug zu fahren, benötigt man definitiv zunächst Schienen, Wagons, einen Zugführer und einen Triebwagen. In dem Moment, in dem von einer Gesellschaft, einer Gemeinschaft, einer Gruppe, einer Nation, einem Staat oder einer Bevölkerungsgruppe die Rede ist, benötigt man automatisch eine Gesetzgebung. Man braucht möglicherweise Richtlinien. Man weiß, dass man eventuell Gesetze benötigt. Man wird auf jeden Fall ein Minimum an nationaler oder staatlicher Gesetzgebung benötigen.

Verfassungen sind sehr komplizierte Dokumente. Lassen Sie mich Ihnen ein Beispiel aus Europa geben. Wenn Sie europäische Staatsbürger fragen würden, ob alle Mitgliedsländer der Europäischen Union über eine Verfassung verfügen, würden sie wahrscheinlich sagen: „Selbstverständlich.“ Das ist allerdings nicht richtig. Großbritannien besitzt gar keine Verfassung. Es verfügt über Traditionen. Und in den meisten Fällen sind Überlieferungen stärker als geschriebene Worte. Das geschriebene Wort kann man jederzeit leicht ändern, Traditionen jedoch sind sehr schwer zu manipulieren.

Lassen Sie mich einen weiteren Punkt ansprechen, der in eine ähnliche Richtung geht. Wir denken, dass wir in Europa alle Probleme in Bezug auf Religion mit unserer Verfassung gelöst haben, aber das haben wir nicht. In Großbritannien ist beispielsweise die Anglikanische Kirche die offizielle Religion oder die offizielle Kirche des Landes. In Schweden, Finnland, Norwegen und Dänemark ist die Evangelisch-Lutherische Kirche die offizielle Kirche. Und lassen Sie uns Griechenland nicht vergessen, wo die Orthodoxe Kirche die offizielle Kirche ist. Dadurch gibt es automatisch eine Unterscheidung in der Verfassung, was zur Folge hat, dass sich viele Bürger unbehaglich fühlen, da man theoretisch alle Rechte haben kann, es

in der Praxis aber ganz anders aussieht. So würde es beispielsweise heutzutage eine Revolution geben, wenn der Premierminister von Großbritannien katholisch wäre oder werden sollte. In Bezug auf Verfassungen oder Traditionen sieht die Praxis also oftmals sehr kompliziert aus.

Gesetzgebung hat etwas mit zwei Gegensätzen oder zwei gegensätzlichen Polen zu tun: Tradition und Modernität. Entweder verändert man die Dinge nicht, oder man muss sie verändern, da man dazu gezwungen wird. Im Islam werden die Gesetzgebung und die Verfassung von diesen beiden Kräften durchzogen. Es gibt die Tradition auf der einen und die Modernität auf der anderen Seite. Das bedeutet, dass die staatliche Gesetzgebung hin und wieder einen Ausgleich schaffen muss zwischen einer Verfassung oder einer ausschließlich, überwiegend oder hauptsächlich auf islamischen Grundsätzen, wenn nicht sogar islamischem Recht basierenden Gesetzgebung, und einem neuen, modernen Staat, der fordert, dass die Verfassung nicht ausschließlich auf religiösen Grundsätzen basiert.

Gesetzgebung in muslimischen Gesellschaften, die ausschließlich auf Glaubensgründen basiert, stellt ein Problem dar. Es gibt jedoch noch ein weiteres Problem und das betrifft die Demokratie. Lassen Sie mich eine Betrachtung anstellen. Es wird viel über den „Fundamentalismus“ in Führungszeichen gesprochen, über den viele Artikel und Bücher geschrieben worden sind. Sehr oft haben wir die Kräfte des Fundamentalismus unterschätzt, welche jene Nationen, die nicht unbedingt islamisch sind, gerne niedertrampeln würden. Diese Kräfte sind gegen einen demokratischen Prozess gerichtet, in dem jeder einzelne Bürger die Freiheit und Unabhängigkeit besitzt, ihre oder seine eigene Meinung frei auszudrücken. Und daher wurde jedes Anzeichen von Rebellion gegen den Staat ausschließlich als Widerstand gegen den Staat verstanden und ausgelegt. Es wurde nie so ausgelegt, dass es darum geht, dem einzelnen Bürger mehr Raum dafür zu geben, dass er seine Ansichten durch den Gang zur Wahlurne äußern kann.

Verfassungen und Gesetzgebungen führen uns zu zwei grundlegenden Fragen, den Verzicht auf das islamische Gesetz betreffend. Lassen Sie mich anmerken, dass es keinen alleinig anwendbaren Maßstab für die unterschiedlichen Arten gibt, auf die man das islamische Gesetz interpretieren, verstehen und anwenden kann. Im Grunde sprechen wir nicht über ein einzelnes Land. Hier treffen wir wieder auf eines der grundlegenden Themen in Bezug auf die islamische Zivilgesellschaft und die Menschenrechte. Dies ist der unabhängige Staat, der in einer religiösen Vielfalt lebt. Kulturellen Pluralismus kann das islamische Recht nicht als das ausschließliche Recht auf jeden seiner Bürger anwenden, aus dem einfachen Grund, weil Nichtmuslime – um eine Bezeichnung des klassischen Islam zu verwenden – nicht Gegenstand des islamischen Rechts werden, beziehungsweise dazu gemacht werden können, außer durch Gewalt.

Lassen Sie mich an dieser Stelle zwei Beobachtungen anstellen. Erstens gibt es weltweit viele Gruppen innerhalb muslimischer Gesellschaften, die sich in Bezug auf das islamische Recht unwohl fühlen. Und wenn sie die Wahl hätten, würden sie das islamische Recht über Bord werfen.

Vor nur drei Wochen sagte mir ein bekannter muslimischer Philosoph – im Interesse der Anonymität kann ich seinen Namen nicht nennen: „Das islamische Recht ist Teil der Antike. Man kann keine moderne muslimische Gesellschaft, keine multikulturelle Gesellschaft führen, wenn man nur über eine ausschließlich religiöse Gesetzgebung verfügt. Es funktioniert schlicht und einfach nicht.“ „Abgesehen davon“, sagte er, „gibt es die Probleme der Minderheiten, die Probleme der Menschen, die anderen Religionen angehören. Man kann heutzutage einfach keinen Staat führen, keinen modernen Staat, mit dem islamischen Gesetz in der Hand.“

Meine zweite Beobachtung ist folgende: Es gibt große Meinungsunterschiede unter Gesetzgebern und muslimischen Rechtsgelehrten darüber, wie das islamische Recht angewandt werden soll. Ich habe die folgende Frage einigen bekannten, iranischen muslimischen Mullahs gestellt: „Was unternehmen Sie beispielsweise im Falle des früheren indonesischen Präsidenten Abdu Rahman Wahid, der am 15. Dezember 1999 in einer der indonesischen Regionen das islamische Recht eingeführt hat? Ich meine, was sagen Sie als muslimischer Experte, als muslimischer Herrscher, als muslimischer Gesetzgeber zu diesem Fall?“ Alles, was ich als Antwort bekam, war: „Oh, das ist eine schwierige Frage.“ Ich antwortete darauf: „Möglicherweise, aber das ist nichts Neues für mich.“

Die Muslime haben demnach ein Problem mit dem islamischen Recht. Wir müssen nur einen Blick auf die Sammlung von Verfassungen der arabischen und der islamischen Länder mit einer Mehrheit an Muslimen weltweit werfen, um zu verstehen, dass die fünf Schlüsselbegriffe – staatliches Gesetz, islamisches Recht, der Begriff der Gemeinschaft, der Begriff des muslimischen Staates und der Begriff der islamischen Gesetzgebung – für die afrikanischen, asiatischen, europäischen und amerikanischen Gesellschaften, in denen es eine Minderheit oder Mehrheit der muslimischen Bevölkerung gibt, sehr schwer zu verstehende und anzuwendende Begriffe sind.

## Wirtschaft

Das Thema Wirtschaft hängt mit den weltweiten Ressourcen zusammen, wobei die arabische Welt und Zentralasien überlegen sind. Auf dieselbe Art und Weise, wie Geschichte heutzutage verdrängt und neu geschrieben wird, hat die Wirtschaft ein neues Bündnis geschaffen. Und dieses neue Bündnis stellt vier Länder in der Welt auf eine Ebene. Diese „neuen Brüder“, wie ich sie nenne, sind die Vereinig-

ten Staaten, Japan, China und Russland. Sie würden vielleicht fragen: „Wo ist Europa?“ und ich würde antworten: „Dort, wo es immer war, aber zumindest auf wirtschaftlicher Ebene liegt es außerhalb des Bündnisses.“

Ein zweiter Bestandteil der Wirtschaft bezieht sich auf Globalisierung und gegenseitige Abhängigkeit. Dies ist ein Problem, das der Islam und die Zivilgesellschaft nicht umgehen können. Es gibt eine ständige Wechselbeziehung, ein Zusammenspiel und eine gegenseitige Abhängigkeit zwischen den muslimischen Gesellschaften auf der Welt genauso wie es Wirtschaftsunternehmen gibt. 1997 fuhr ich mit dem Auto von Kampala in den nördlichen Teil Ugandas, Jinja genannt. Draußen, mitten im Busch, hing ein riesiges Plakat mit der Aufschrift: „Dies ist das neue Coca Cola Haus“, um darauf hinzuweisen, dass Coca Cola beschlossen hatte, ein neues Haus im ugandischen Busch zu errichten. Das Plakat hängt bis heute dort, obwohl das Coca Cola Haus bisher nicht gebaut wurde. Aber der Name steht dort und das bedeutet Globalisierung. Es bedeutet nicht, dass man der Handelnde ist, dass man die Dinge unter Kontrolle hat – man ist Gegenstand der Entscheidungen anderer Menschen. Und es ist gut möglich, dass wir uns in Bezug auf Menschenrechte hin und wieder Entscheidungen unterwerfen müssen, die von anderen getroffen wurden.

Wer meldet sich zu Fragen in Bezug auf die Wirtschaft oder Menschenrechte, wenn die wirtschaftliche Situation des eigenen Landes auf dem Spiel steht? Niemand. Es besteht eine gewisse Dringlichkeit, um nicht zu sagen Notwendigkeit, zu untersuchen, was wirklich in muslimischen Gesellschaften in einzelnen Ländern passiert. Und wir können es uns nicht erlauben, uns in Verallgemeinerungen zu verlieren. Zweitens müssen wir genau wissen, was muslimische Autoren, Schriftsteller und Anführer sagen und was sowohl in der Presse als auch in der Literatur geschrieben wird. Drittens ist Literatur hin und wieder sehr brisant. Es gibt eine Sprache der Aggression und eine Sprache, die sehr häufig abgeändert werden muss, weil sie die Menschen vor den Kopf stößt, Moslems wie auch Andersgläubige. Viertens gibt es unterschiedliche Ebenen des Dialoges, vorausgesetzt, dass wir drei Fragen beantworten. Mit wem wollen wir in Kontakt treten und uns auf einen Dialog einlassen? Wie werden wir diesen Dialog führen? Und drittens, welches sind die Mittel, die wir nutzen werden, um den Dialog zu führen?

Letztendlich ist der interkulturelle Dialog sehr wichtig und notwendig, wenn man auf die Menschenrechte, den Islam und die muslimische Gesellschaft zu sprechen kommt. Es gibt heutzutage ein grundlegendes Thema, und das ist, dass kein Problem einer menschlichen Gesellschaft gelöst werden kann, bevor Religion und religiöse Themen ernst genommen werden. Einige von Ihnen werden erstaunt sein, dass ich das Thema „Naher Osten“ nicht angesprochen habe, aber ich werde es jetzt im Fazit erwähnen. Der Nahe Osten ist ein Teil der Welt, in dem große Poli-

tiker nicht in der Lage sind, die Probleme, denen sie begegnen, zu lösen, da die Probleme menschlicher Gesellschaften vier Ebenen betreffen: die religiöse, die kulturelle, die politische und die menschliche Ebene.

Menschenrechte sind nicht nur der Nachtisch am Ende der Mahlzeit. Menschenrechte sind ihr Hauptbestandteil. Sie sind die Vorspeise und das Hauptgericht. Sie sind grundlegender Bestandteil jeder Gesellschaft, ob die Gesellschaft nun islamisch, atheistisch, buddhistisch oder wie auch immer definiert ist.

## Islam und Menschenrechte\*

Rotraut Wielandt

Wenn ich im Folgenden über Islam und Menschenrechte spreche, dann spreche ich wirklich vom Islam als Religion – nur um die eben getroffene Distinktion aufzugreifen. Wenn Muslime heute von Menschenrechten sprechen, dann ist das, anders als bei Angehörigen der traditionell christlich geprägten Mehrheitsbevölkerung Europas und Nordamerikas, nicht Ergebnis einer längeren Entwicklung auf dem Boden ihrer eigenen kulturellen und religiösen Tradition. Ein Menschenrechtsdiskurs nennenswerten Umfangs gibt es in islamischen Ländern vielmehr erst seit etwa 40 Jahren, und er ist dort erst unter europäischem Kultureinfluss und in Auseinandersetzung mit den von den Vereinten Nationen verabschiedeten Menschenrechtsdokumenten entstanden, d. h. also der allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 und den beiden Menschenrechtskonventionen von 1966. Dennoch bietet der Koran der Sache nach durchaus günstige Voraussetzungen dafür, die Idee allgemeiner Menschenrechte islamisch zu begründen. Denn, er enthält zweifelsfrei die Vorstellung einer besonderen Menschenwürde, die allen Nachkommen Adams gemeinsam ist. Diese Würde ist im Koran nicht mit dem Konzept der Gott-Ebenbildlichkeit begründet. Die Aussage, dass Gott den Menschen nach seinem Bilde erschaffen habe, ist zwar sekundär, d. h. nach-koranisch unter der Wirkung von Genesis 1,27 noch ins Hadīth eingedrungen, d. h. also in die Tradition der Worte und vorbildhaften Taten des Propheten, die vorhin als Sunna bezeichnet worden ist, und zwar in Gestalt einer Mohammad zugeschriebenen Privatoffenbarung. Aber dieses Konzept der Gott-Ebenbildlichkeit hat für die theologische Anthropologie des Islam nie tragende Bedeutung erlangt. Die koranischen Hinweise auf eine besondere Würde des Menschen sind anderer Art und vielfältig. Nach Sure 17,70 hat Gott von sich selbst ausdrücklich gesagt: „Wir haben die Nachkommen Adams geehrt“, und mehrere Koranstellen erklären auch, worin diese Ehrung besteht. So erklärt beispielsweise eine ganze Reihe von Koranversen, Gott habe den Menschen über die gesamte Schöpfung gestellt, indem Er den Himmeln, der Erde und den Bergen die Treuhänderschaft vergeblich angeboten habe und nur der Mensch habe es gewagt, dieses Gut anzunehmen (Koran 33,72). Die mittelalterliche islamische Theologie hat dieses anvertraute Gut meist als die Pflicht zum Gehorsam gegenüber Gott oder zur Erfüllung der Normen des religiösen Rechts der Sharīʿa o.ä. gedeutet. Diese Interpretation wirkt z. T. bis heute fort, aber auf der anderen Seite hat sich bei eher modernisierungsfreudigen muslimischen Denkern im 20. Jahrhundert ein weitgehender Konsens darüber herausgebildet, dass unter diesem anvertrauten Gut die Freiheit zu

verstehen ist im Sinne der sittlichen Verantwortlichkeit, die allein den Menschen auszeichne.

Die heutzutage meist benutzte koranische Begründung für das Konzept einer allgemeinen Menschenwürde ist bei Muslimen jedoch Sure 2,30, nach der Gott beim Schöpfungsakt den Engeln gegenüber seine Absicht erklärt hat, Adam als Khalīfa auf Erden einzusetzen. Dieses Wort Khalīfa, das auch in unser deutsches Lehnwort Kalif eingegangen ist, heißt seiner Grundbedeutung nach sowohl Nachfolger als auch Stellvertreter. Und in der vor-modernen Koran-Kommentar-Literatur, d. h. also der, die sich bis zum 19. Jahrhundert entwickelt hatte, wurden beide Bedeutungen etwa gleich gewichtig erwogen. Wobei man für den Fall des Ansatzes der Wortbedeutung „Nachfolger“ annahm, der Mensch sei auf Erden als Ersatz für eine früher dort verbreitete andere Art von Spezies installiert worden. Einige heutige Exegeten setzen diese Deutung noch fort, aber seit dem frühen 20. Jahrhundert geht die islamische Exegese dennoch fast einhellig davon aus, dass das Wort Khalīfa in diesem Vers Stellvertreter heißt und sie interpretieren den Vers dahingehend, Gott habe Adam und mit ihm alle Menschen mit seiner eigenen Stellvertretung auf Erden betraut. Diese Vorstellung der Gottes-Stellvertreterschaft ist in heutigen muslimischen Begründungen von Menschenwürde das funktionale Equivalent des jüdisch-christlichen Konzepts der Gott-Ebenbildlichkeit. Wohlgermerkt, nicht alle muslimischen Interpreten, die die genannte Koranstelle im Sinne einer Berufung sämtlicher Menschen zur Gottes-Stellvertreterschaft verstehen, ziehen dann daraus den Schluss, jeder einzelne Mensch besitze diese Würde auch aktualiter schon kraft seines Menschseins, wie es ja das moderne westliche Menschenrechtsdenken in Bezug auf die Menschenwürde voraussetzt. Gerade einige prominente Vordenker des zeitgenössischen Islamismus, so z. B. der 1979 verstorbene, außerordentlich einflussreiche Pakistaner Abul Allah Mahdoodi und der syrische Muslimbruder Saʿīd Hawwār haben die Auffassung vertreten, die Stellvertretung Gottes bestehe doch in nichts anderem als der getreulichen Durchführung des geoffenbarten Gesetzes und deshalb komme die Würde der Gottes-Stellvertreterschaft nur den Muslimen zu, insofern diese für die Anwendung der Sharīʿa sorgten. Alle anderen Menschen, z. B. Juden und Christen, hätten hingegen durch Ungehorsam gegenüber dem Gotteswillen diese Gottes-Stellvertreterschaft verwirkt.

Insgesamt lässt sich dennoch konstatieren, Menschenrechte aus der Idee einer allgemeinen und gleichen Würde aller Menschen zu begründen, ist für diejenigen Muslime, die dies tun wollen, anhand des Koran ohne Weiteres möglich. Wesentlich größere Schwierigkeiten bereitet es dagegen in etlichen Punkten, die zunächst in Europa und Nordamerika formulierten einzelnen Menschenrechte, die aus der allgemeinen Menschenwürde entspringen, mit den Vorschriften des herkömmlichen islamischen Rechtes zu vermitteln, wie es auf der Basis von Koran-

und Prophetentradition im Wesentlichen bis zur Mitte des 9. Jahrhunderts unserer Zeitrechnung von den Gelehrten der islamischen Welt ausformuliert worden war und fixiert worden ist, ungeachtet differierender Interpretationen im Detail. Nun stehen ja bekannter Maßen die Normen der *Sharīʿa* in der großen Mehrzahl der islamischen Länder heutzutage nur noch auf einem ganz begrenzten Gebiet in Kraft, nämlich dem des Personenstandsrechts, Familienrechts und Erbrechts für muslimische Staatsbürger. In der Türkei ist das islamische Recht sogar gänzlich abgeschafft und durch ein säkulares Recht nach europäischen Vorbildern ersetzt. Daraus nun aber folgern zu wollen, damit habe sich das Problem der Vereinbarkeit von *Sharīʿa* und Menschenrechten für diesen Teil der Welt im Großen und Ganzen schon von selbst erledigt, wäre verfehlt. Denn: Zunächst einmal haben Normen der *Sharīʿa* während der vielen Jahrhunderte ihrer offiziellen Geltung das Bewusstsein der Menschen in islamischen Ländern so tief geprägt, dass sie deren Vorstellungen vom Richtigen und vom Gebotenen gesellschaftlich auch heute selbst dort noch nachhaltig bestimmen, wo sie auf der Ebene des Rechts längst außer Kraft sind. So macht sich etwa auch bei den meisten Muslimen der Türkei, die inzwischen ein säkulares Familienrecht hat, in den Autoritätsverhältnissen innerhalb der Familie durchaus noch das Erbe der *Sharīʿa* bemerkbar. Zum Anderen werfen, wie ich gleich näher erläutern werde, gerade die Vorschriften des islamischen Familien- und Erbrechts, die ja meist mit gewissen Modifikationen noch in Kraft stehen, unter dem Aspekt des menschenrechtlichen Verbots der Diskriminierung aus Geschlechtsgründen ganz erhebliche Probleme auf. Vor allem aber haben im Zuge des Erstarkens des politischen Islamismus, das seit den 1970er Jahren quer durch die islamischen Länder zu verzeichnen ist, überall dort, wo die *Sharīʿa* zu großen Teilen nicht mehr das geltende Recht ist, oppositionelle Gruppen dieser Tendenz einen erheblichen Druck in Richtung der Wiederinkraftsetzung der gesamten *Sharīʿa* erzeugt. Angesichts dieser Entwicklung ist es durchaus von Interesse, was es insbesondere für die Menschenrechte von Frauen und von Angehörigen nicht-muslimischer Minderheiten bedeuten würde, wenn entsprechende politische Gruppen die Oberhand bekämen und ihre Programmatik durchsetzen könnten. Und schließlich haben die Regierungen verschiedener islamischer Länder den islamistischen Druck bereits durch Kompromissformeln abzufangen versucht, mit denen sie den Stellenwert der islamischen Rechtstradition für Gesetzgebungsakte innerhalb der derzeit eigentlich säkularen politischen Ordnungsmuster betonten. So wurden etwa in Ägypten mit einer Verfassungsänderung 1980 die Prinzipien der *Sharīʿa* zur Hauptquelle der Gesetzgebung erklärt. Solche Zugeständnisse bleiben, selbst wenn sie nicht sofort auffallende Veränderungen nach sich ziehen, auf längere Sicht keineswegs folgenlos. Denn sie erhöhen die Wahrscheinlichkeit, dass Gesetze oder Gesetzentwürfe, die an internationalen Menschenrechtsstandards

orientiert sind, an den Stellen, an denen sie von traditionellen *Sharīʿa*-Normen abweichen, revidiert oder durch Verfassungsklagen zu Fall gebracht werden. Es gibt also gewichtige Gründe dafür, sich zu interessieren für das Verhältnis zwischen traditioneller *Sharīʿa*-Rechtlichkeit und menschenrechtlichem Denken.

Muslimen, die für die Wiederinkraftsetzung der gesamten *Sharīʿa* eintreten oder doch wenigstens in ihrem Rechtsbewusstsein noch stark von der islamischen Tradition geprägt sind, tun sich im allgemeinen mit der Bejahung der wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Menschenrechte, wie sie im ersten der beiden UN-Pakte von 1966 niedergelegt worden sind, also etwa mit einer positiven Einschätzung der Rechte auf gleichen Lohn für gleiche Arbeit, auf Gesundheitsfürsorge oder auf Mutterschutz, deutlich leichter als mit der vorbehaltlosen Anerkennung der staatsbürgerlichen und politischen Menschenrechte, die Gegenstand des zweiten UN-Paktes aus dem gleichen Jahr waren. Die geringere Akzeptanz des zweiten Typs, d. h. der staatsbürgerlichen und politischen Rechte, erklärt sich hauptsächlich aus folgendem Sachverhalt: Nach traditionellem islamischem Staatsverständnis war es die Funktion und die Legitimation staatlicher Gewalt, dass sie die gottgewollte Ordnung menschlichen Zusammenlebens durchsetzte, so wie die *Sharīʿa* sie definiert hatte. Unter diesen Prämissen liegt der Gedanke an institutionell geschützte Freiheitsrechte des Einzelnen gegenüber der Staatsgewalt naturgemäß denkbar fern, wenn er nicht sogar als widersinnige Auflehnung gegen den Willen Gottes erscheint. Im Übrigen sind es aber ganz bestimmte Normenkomplexe des islamischen Rechts, die im Widerspruch zu einzelnen Menschenrechten aller beider genannten Grundtypen stehen und dadurch deren Anerkennung erschweren, ja bei konsequenter Bekenntnis zur Geltung der *Sharīʿa* in ihrer historisch gewachsenen Form verunmöglichen. Den Konflikt zwischen menschenrechtlichen Prinzipien und diesen Teilbereichen des traditionellen islamischen Rechts in solchen Fällen einfach dadurch zu lösen, dass man die betreffenden *Sharīʿa*-Normen aufgibt oder sehr tiefgreifend modifiziert, ist dabei für Muslimen, die an solchen Normen noch festhalten wollen (das tun bei Weitem nicht alle), in der Regel kein gangbares Verfahren, und zwar deshalb, weil die betreffenden *Sharīʿa*-Normen größtenteils auf Aussagen des Koran beruhen. Diese Aussagen sind ja nach herkömmlichem muslimischem Glauben wirklich von Gott selbst so formuliert und bleibend verbindlich. Deshalb kann man sie nicht einfach ad acta legen.

Noch relativ leicht zu entschärfen ist aufgrund des koranischen Textbefunds die Problematik des traditionellen islamischen Sklavenrechts. Zwar setzt der Koran die Sklaverei, die gegen das Menschenrecht auf Freiheit der Person verstößt, als gegeben voraus und enthält etliche auf sie bezogene Regelungen, aber er schreibt die Sklaverei als solche nicht vor. Vielmehr wird in ihm die Freilassung von Sklaven als verdienstlich bewertet und als Sühneleistung für bestimmte Delikte vor-

geschrieben. Daraus folgern muslimische Apologeten unserer Tage ohne große Gewalttätigkeit, dass der Koran tendenziell eigentlich auf die Abschaffung der Sklaverei abzielt. Ein nennenswertes praktisches Problem ist die Distanzierung vom islamischen Sklavenrecht heutzutage ohnehin nicht mehr, da Sklaverei in den meisten islamischen Ländern so gut wie nicht mehr existiert.

Schon etwas größere Schwierigkeiten haben Muslime der Gegenwart damit, sich angesichts des Menschenrechts auf körperliche Unversehrtheit zu den drastischen Körperstrafen nach koranischer Terminologie, den von Gott demarkierten Grenzen zu erklären, die das islamische Recht für einige wenige als besonders schwer erachtete Delikte vorsieht, also etwa Verabreichung von Peitschenhieben für Alkoholenuss, Abhacken von Händen für schweren Diebstahl oder Exekution durch Kreuzigung für Straßenraub in Verbindung mit Mord. Diese Strafvorschriften sind im Wesentlichen unmittelbar koranischen Ursprungs, wenngleich es bei einigen noch spätere Modifikationen gegeben hat. Heute entsprechen diese Körperstrafen dem Rechtsbewusstsein und den Wertvorstellungen des weitaus größten Teiles der Muslime nicht mehr. So kann man mit Freude feststellen, und die entsprechenden Vorschriften sind auch in den meisten islamischen Ländern nicht mehr geltendes Recht. Allerdings fordert die Mehrzahl der heutigen Islamisten nachdrücklich ihre Wiedereinführung. Gerade diese Strafen gelten für sie als ein primäres Islamizitäts-Symbol. Und Gruppen dieser Tendenz konnten sie mancherorts auch bereits wieder durchsetzen; im Sudan schon in den frühen 80er Jahren. Denjenigen, die sie nicht wiedereingeführt sehen wollen, verursacht dagegen das Faktum, dass sie nun einmal im Koran zweifelsfrei angeordnet sind, schon Unbehagen und Erklärungsschwierigkeiten, auch unter menschenrechtlichen Gesichtspunkten. Ein von nicht wenigen zeitgenössischen muslimischen Intellektuellen gewählter Weg, sich ihrer zu entledigen, besteht in der Interpretation, diese im Koran angeordneten Körperstrafen seien angesichts der extrem strengen, im Falle der Unzucht sogar praktisch unerfüllbaren Beweisvorschriften, die mit ihnen gekoppelt sind, in Wirklichkeit gar nicht für die faktische Durchführung gedacht gewesen im Koran, sondern nur als eine symbolische Abschreckung von den allerschlimmsten Gräueltaten.

Am schwierigsten auszuräumen sind die Widersprüche zwischen den Menschenrechten und den traditionellen Regelungen der Shari'a für die Situation von Frauen einerseits und Nicht-Muslimen andererseits. Gegenüber beiden Personengruppen verhält sich das islamische Recht klar diskriminierend. Als Erstes zu den Vorschriften, die Frauen betreffen: Das herkömmliche islamische Recht behandelt in wichtigen Hinsichten Mann und Frau krass ungleich und ist insofern mit dem Verbot der Diskriminierung aus Geschlechtsgründen unvereinbar. Die entsprechenden Bestimmungen basieren bereits auf dem Koran. Sie sind statuiert in Sure 4,34, unmissverständlich: Die Männer stehen über den Frauen.

Begründet wird das auch gleich mit einem von Gott selbst verliehenen Vorrang der Männer und den finanziellen Aufwendungen der Männer für ihre Gattinnen. Dem Koran zu Folge hat der Mann gegenüber der Frau ein einseitiges Verstoßungsrecht, von dem er ohne Angabe von Gründen Gebrauch machen kann. Er weist außerdem Männer ausdrücklich an, ihre Frauen zu schlagen, falls sie Widerspenstigkeit von deren Seite auch nur befürchten und zwei vorher zu ergreifende Maßnahmen, nämlich Ermahnung und Meidung im Ehebett, nicht zu Gehorsam geführt haben. Die Frau genießt in der Ehe anders als der Mann keine sexuelle Selbstbestimmung; weiter ist nach dem Koran dem Manne die Polygamie mit bis zu vier Frauen und grundsätzlich zusätzlich das Konkubinat mit beliebig vielen ihm gehörenden Sklavinnen erlaubt. Eine Regelung, die nicht einfach wegen der Verweigerung analoger Rechte für die Frau diskriminierend ist, sondern wegen des in ihr liegenden Verstoßes solcher Beziehungen des Mannes gegen die Menschenwürde aller betroffenen Frauen.

Berben Kinder ihre Eltern oder Enkel ihre Großeltern, dann werden Mann und Frau ungleich bedacht. Weibliche Nachkommen bekommen jeweils die Hälfte des Erbteils der männlichen, und damit sind noch längst nicht alle unterschiedlichen Regelungen zum Nachteil der Frauen aufgezählt.

Die Polygamie-Erlaubnis lässt sich noch relativ leicht exegetisch aushebeln. Die ist nämlich im Koran mit einer Bedingung verknüpft, der, dass der Mann alle seine Gattinnen völlig gerecht behandelt. Und es gibt glücklicherweise eine andere Koranstelle, die moderne Exegeten, die diese Erlaubnis nicht wollen, gern benutzen. Da heißt es nämlich, gerichtet an die Gläubigen: Ihr könnt niemals gerecht sein. Und man sagt dann alles beides zusammen genommen heißt ja, dass Polygamie in Wirklichkeit gar nicht geht. Also ist das ein Polygamieverbot. Aber mit allen anderen, die Frauen diskriminierenden Regelungen geht das leider nicht so einfach mit der exegetischen Entschärfung des Problems. Nicht minder gravierende Schwierigkeiten bieten unter dem Aspekt der Menschenrechte die Vorschriften des Koran und der Shari'a für die Behandlung von Nicht-Muslimen, und zwar Anders-Gläubigen ebenso wie Gar-Nicht-Glaubenden. Heutige Muslime zitieren sehr gern aus Sure 2,256 den bekannten Satz: „Es gibt keinen Zwang in der Religion“, und wenn sie ihn als Begründung eines allgemeinen Menschenrechts auf Religionsfreiheit interpretieren, was nicht alle tun, dann ist das nur zu begrüßen. In der Realität der islamischen Rechtsgeschichte wurde allerdings für viele Jahrhunderte diese Maxime nicht zum durchgängigen Leitprinzip für den Umgang mit Muslimen gemacht. Man schränkte die Geltung dieser Maxime vielmehr nach Maßgabe zweier Verse aus Sure 9 ein, die erst kurz vor Mohammonds Tod verkündet worden waren – damals war er bereits neun Jahre lang Oberhaupt des kleinen Stadtstaates von Medina gewesen, hatte Kriegszüge geführt, Mekka (das damals noch polytheistisch war) für seine, die muslimische



Seite, erobert und er war nun auf dem Punkt, die Herrschaft des jungen islamischen Gemeinwesens über den ganzen noch polytheistischen Rest der arabischen Halbinsel auszubreiten – und die betreffenden Verse aus Sure 9 sagen jetzt denjenigen aus diesem Umfeld, die noch in Vielgötterei verharren, den Krieg bis zu ihrer Bekehrung oder Tötung an (entweder sie müssen sich bekehren oder sie müssen getötet werden). Außerdem gebieten diese Verse den Muslimen, gegen die Angehörigen der älteren Schriftreligionen des Judentums und des Christentums so lange Krieg zu führen, bis diese kleinlaut Tribut entrichten. Daraus hat das spätere islamische Recht dann dem Grundmuster nach folgende Vorschriften entwickelt: Menschen, die nicht einer solchen Schriftreligion sondern einem anderen Glauben anhängen, dürfen auf muslimischem Staatsgebiet überhaupt nicht geduldet werden. Wo sie sich dessen Expansion widersetzen, müssen sie zwangsweise zum Übertritt gebracht oder getötet werden. Anhänger des Judentums und des Christentums sowie einiger analog behandelbarer kleinerer Religionsgemeinschaften, die auch Heilige Schriften haben, müssen zwar durch Eroberung ihrer Länder der islamischen Herrschaft unterstellt werden, dürfen dann aber gegen Bezahlung einer besonderen Steuer ihre Religion und ihr angestammtes Familien- und Erbrecht beibehalten. Dabei bleiben sie freilich Bürger zweiter Klasse, die vom Militärdienst ausgeschlossen sind und in Bezug auf gottesdienstliche Praktiken, Kultbauten, Partizipation an Staatsämtern und Verhalten an der Öffentlichkeit allerlei Beschränkungen unterliegen. Dieses Modell der sog. Dhimma, der Schutzherrschaft der Muslime vor allem über Christen und Juden, bedeutete unter mittelalterlichen Verhältnissen eine religiöse Toleranz, die gemessen an dem, was im christlichen Europa z. T. noch bis zum Zeitalter der Aufklärung üblich war, sehr bemerkenswert ist, und auf die Muslime darum in der Rückschau heute mit Recht sehr stolz sind. Inzwischen hat sich allerdings in Europa und dem kulturell von ihm geprägten Nordamerika einiges ereignet, nicht zuletzt die Entwicklung des Bewusstseins und des institutionellen Schutzes von Menschenrechten. Und den Anforderungen der Menschenrechte, die eben auch das Verbot von Diskriminierung aus Religionsgründen und das Recht auf Religionsfreiheit einschließen, genügt dieses für ältere Zeiten höchst anerkanntswerte Toleranzmodell heute eindeutig nicht mehr.

Ebenso wenig mit diesen menschenrechtlichen Normen vereinbar sind die Bestimmungen des islamischen Rechts für Apostasie. Von der Voraussetzung aus, dass nach Gottes Willen allein der Islam die allen anderen überlegene und letztgültige Religion ein Recht auf Zugewinn von Anhängern hat, verbietet die *Sharī'a* die Konversion von Muslimen zu anderen Religionen, etwa zu Judentum oder Christentum, bei Todesstrafe. Im Einklang damit wurden in der islamischen Rechtstradition Versuche von Nicht-Muslimen in islamisch regierten Ländern für ihren eigenen Glauben zu werben als ein ebenso arroganter wie

gefährlicher Angriff auf die recht verstandenen Interessen der wahren Gläubigen eingestuft und mit harten Strafen nach obrigkeitlichem Ermessen belegt. Obwohl die genannten *Sharī'a*-Vorschriften, die den Status und die Wirkungsmöglichkeiten von Nicht-Muslimen bestimmen und begrenzen, mittlerweile offiziell in den allermeisten islamischen Ländern durch säkulare Rechtsnormen abgelöst sind, die oft auch eine förmliche Festschreibung der Religions- und Meinungsfreiheit einschließen, bleiben ihre Konsequenzen quer durch die islamische Welt spürbar. Dazu trägt auch noch der Umstand bei, dass die meist konservativ bis traditionalistisch eingestellte muslimische Religionsgelehrtschaft heutzutage in etlichen islamischen Ländern der jeweiligen örtlichen Staatsführung durch ein enges Verhältnis wechselseitiger Stützung und Stabilisierung verbunden sind, und dass die Religionsgelehrten deshalb die Staatsgewalt meist sehr leicht zum Einschreiten gegen das mobilisieren können, was aus ihrer Sicht nicht wünschenswert ist. Bei dieser Kräftekonstellation können aus der *Sharī'a*-Tradition her kommende Rechtsvorstellungen nach wie vor das öffentliche Klima weitgehend bestimmen. So wird etwa in Ägypten der Neubau einer koptischen Kirche muslimischerseits meist immer noch als etwas betrachtet, was einer gnädigen Einzelerlaubnis des Staatsoberhauptes bedarf. Es gibt ja in Ägypten eine Millionen zählende, alt eingesessene Minderheit, die also schon vor dem Islam dort war; dennoch ist Religionsunterricht an öffentlichen Schulen selbstredend ein islamischer. Kopten müssen da nicht hin, aber sie müssen im Arabischunterricht genau wie ihre muslimischen Altersgenossen z. B. umfangreiche Textpartien des Koran auswendig lernen mit der Begründung, der Koran sei ja schließlich ein Kernstück der nationalen Sprache und Kultur, während Muslime im Schulunterricht umgekehrt nicht in gleicher Weise mit Quellentexten christlicher Art in Berührung kommen.

Christliche Missionstätigkeit ist in islamischen Ländern gewöhnlich immer noch offiziell verboten und wird dort gesellschaftlich nach wie vor als Affront gegen die doch viel höher stehende islamische Religion bewertet und erlebt. Selbstkritisch in Rechnung stellen müssen Christen sicher diesbezüglich, dass viele Muslime die christliche Mission im Kolonialzeitalter als eine Parallelaktion zum europäischen Kolonialismus erlebt und wahrgenommen haben, und zwar nicht ganz ohne Verschulden der christlichen Träger. Denn manche Missionsunternehmen in islamischen Ländern haben die momentane Unterlegenheit einheimischer Führungseliten auf den Gebieten der Wissenschaft, des sozialen Managements oder des Bildungswesens bisweilen weidlich für sich ausgenutzt und sich auch die Rückendeckung westlicher Großmächte mitunter in der Tat auf problematische Weise zunutze gemacht. Bei aller berechtigten Kritik an Missionsmethoden fragwürdigen Charakters ist aber festzuhalten, dass zum Menschenrecht auf Religionsfreiheit auch das Recht gehört, von einer Religion

zu überzeugen oder sich von einer solchen überzeugen zu lassen. Und dieses Recht kann, wenn Diskriminierung aus Gründen der Religion unterbleiben soll, eben nicht nur für den Islam in Anspruch genommen werden. Nebenbei bemerkt haben Angehörige von Glaubensgemeinschaften, die traditionell nicht als Schriftreligionen nach koranischen Kriterien eingestuft werden, ebenso wie Mitglieder der Baha'ī-Religion (eine aus der Shia hervorgegangene Tochterreligion des Islam, die für traditionsgebundene Muslime eine ganz besonders ärgerliche Herausforderung darstellt), und gebürtige Muslime, die öffentlich erklären, gar nicht mehr zu glauben, oder die auch nur tiefergehenden religiösen Dissenz gegenüber den vorherrschenden traditionalistischen bis konservativen Anschauungen der Religionsgelehrten bekunden, unter dem Defizit an Religionsfreiheit, das durch die Nachwirkung verinnerlichter Koran- und Shari'a-Vorschriften zustande gekommen ist, nicht selten noch mehr zu leiden als Christen beispielsweise. Christen, die Religionsfreiheit in islamischen Ländern einfordern, tun also gut daran, dies nicht aus dem Blick zu verlieren, sondern die Belange dieser Menschen mit zu bedenken, wenn es ihnen um Menschenrechte geht.

Angesichts all der genannten Kollisionen von Shari'a-Normen und der durch sie zum Teil bis heute beeinflussten politischen und gesellschaftlichen Praxis in islamischen Ländern auf der einen Seite und Menschenrechten auf der anderen Seite haben nun Muslime häufig den Standpunkt vertreten, in den Menschenrechten, wie sie etwa in den einschlägigen Dokumenten der Vereinten Nationen formuliert worden sind und als weltweit verbindlich vorausgesetzt werden, kämen ja in Wirklichkeit größtenteils spezifisch westliche Wertvorstellungen allzu individualistischen Charakters zum Ausdruck, die gar keine Allgemeinverbindlichkeit beanspruchen könnten, wie wohl man sie nun dem ganzen Erdkreis aufzuzwingen versuche: Eine kulturellrelativistische Einschätzung der Menschenrechte also, die dann das Bemühen um deren weltweite Durchsetzung als Kulturimperialismus erscheinen lässt. Die These, bei den Menschenrechten handele es sich um den Niederschlag spezifisch westlicher Werte, die in anderen Weltgegenden nicht gelten könnten, ist bekanntlich mit dem Timbre besonderer Progressivität und Internationalität manchmal auch von Europäern und Amerikanern vertreten worden – in Deutschland etwa durch Georg Picht –, obwohl sie auf einem Missverständnis beruht, das andere bereits hinreichend analysiert und widerlegt haben. In islamischen Ländern hat sie aber aus zwei Gründen eine wesentlich breitere Anhängerschaft gefunden. Zum Einen hielt sie in islamischen Regionen bedauerlicherweise durch die über lange Zeiträume beschämend prinzipienlose Außenpolitik verschiedener westlicher Regierungen, besonders der USA, starken Auftrieb, die zwar – wenn ihnen das ins Konzept passte – von einzelnen, mit ihnen gerade nicht freundlich verbundenen Ländern lautstark die Einhaltung der Menschenrechte forderten, im Übrigen aber überall dort,

wo sie sich davon einen machtpolitischen, ökonomischen oder auch nur innenpolitisch wahltaktischen Nutzen versprochen, unverhohlenen Regierungen oder auch oppositionelle Bewegungen unterstützten, die notorische Menschenrechtsverletzer waren. Solche politischen Verhaltensweisen fördern naturgemäß den Eindruck, dass Menschenrechte nichts universell Gültiges sind, sondern etwas, was die Menschen des Westens allenfalls für sich selbst haben wollen und gegenüber dem Rest der Welt nur als Herrschaftsinstrument benutzen, soweit ihnen das opportun erscheint. Zum Anderen kam die Diagnose, Menschenrechte seien etwas spezifisch Westliches und für die Bewohner anderer Weltteile so nicht Übernehmbares, speziell Anhängern des in den letzten Jahrzehnten erstarkten Islamismus entgegen, die sich gegenüber dem ihrer Darstellung nach korrupten und islam-feindlichen Westen ohnehin so deutlich wie möglich abgrenzen und in Politik und Kultur das aus ihrer Sicht authentisch Islamische so stark wie möglich betonen möchten.

Vor diesem Hintergrund sind muslimischerseits während der letzten gut 20 Jahre mehrere Dutzend Gegenentwürfe zur allgemeinen Menschenrechtsdeklaration und den Menschenrechtspakten der UN ausgearbeitet und veröffentlicht worden, die allesamt dem Wunsch entspringen, zwar apologetisch zu demonstrieren, dass man in islamischen Ländern entgegen anders lautenden westlichen Vermutungen durchaus eine Menschenrechtstradition hat, sogar schon seit 1400 Jahren, d. h. seit dem Koran, zugleich aber einen Katalog von Menschenrechten zur Verfügung hat, mit dem die islamische Rechtstradition ohne die schon genannten Probleme in Einklang zu bringen ist. Keine dieser Menschenrechtserklärungen – es gibt inzwischen ungefähr 40 – ist für die Muslime insgesamt repräsentativ. Keine ist von einem größeren Kreis von führenden Religionsgelehrten verschiedener Länder oder theologischer Ausrichtungen förmlich autorisiert. Eine zentrale Autorisierungsinstanz des Islam gibt es ja sowieso nicht; es gibt keinen islamischen Papst oder ein islamisches Konzil. Diese Erklärungen würden im Übrigen auch von islamischen Ländern/Staaten nicht durch Parlamentsbeschlüsse ratifiziert – so etwas gibt es nicht –; das gilt auch für diejenigen, die von ihnen die meiste Bekanntheit erlangt haben; das ist zum Einen eine sogenannte allgemeine islamische Menschenrechtserklärung des Islamrats für Europa als eines islamistisch orientierten Diaspora-Zusammenschlusses, die 1981 am Sitz der UNESCO in Paris promulgiert wurde, und zum Zweiten die sogenannte Kairoer Erklärung der Menschenrechte von 1990, die eine Außenministerkonferenz der islamischen Konferenzorganisationen seiner Zeit verabschiedet hat, die allerdings nachher von der Organisation als Ganzes nicht bestätigt wurde. Nun, trotz dieses Mangels an Repräsentativität sind diese Erklärungen sehr aufschlussreich, und zwar insofern, als sie die Grenzen der Harmonisierbarkeit von Menschenrechtsdenken und islamischer Rechtstradition, aber auch der

Bereitschaft der Verfasser zur inhaltlichen Aneignung menschlicher Kategorien klar erkennen lassen.

Da werden einige, vor allem dem sozialen Bereich entstammende Menschenrechte genannt, von denen man sagen muss, die gehen sehr viel weiter als das, was Menschen in islamischen Ländern bisher im Allgemeinen genießen, z. B. wird da als Menschenrecht formuliert ein Recht auf Ernährung und Gesundheitsfürsorge für alle, auf Kosten des Staates, wenn sie nicht selbst aufbringen können, was sie dafür brauchen. Man wäre froh, wenn alle Menschen das hätten. Auf der anderen Seite bieten sie erhebliche Probleme. Sie stellen beide (die ich jetzt als Beispiele herausgegriffen habe), einen sehr engen Konnex zwischen Rechten und Pflichten her. Menschenrechte soll man nur für sich in dem Maße in Anspruch nehmen können, wie man auch seine Pflichten erfüllt. Ein solches Modell läuft jedoch dem Begriff der Menschenrechte zuwider, denn Menschenrechte sind per definitionem Rechte, die dem Menschen rein in seiner Eigenschaft als Mensch zukommen, unabhängig davon, ob er bestimmte Normen einhält oder nicht. Sie müssen nicht verdient werden, sie können auch nicht verwirkt werden. Weiter stellen beide Erklärungen aller Rechte unter dem Vorbehalt, dass sie nur im Rahmen der Shari'a gelten sollen. D. h. erstens, dass in dem hier entworfenen Menschenrechtssystem alle diejenigen Menschen, die sich nicht der Shari'a unterstellen wollen, keinen Platz haben. Zweitens werden damit die Menschenrechte in sämtlichen bereits dargelegten Konfliktfällen faktisch zugunsten der Shari'a außer Kraft gesetzt. Die Konsequenzen dieses Modells sind trotz mancher verbalen Kosmetik im Detail, die diese beiden Erklärungen zeigen, dann doch sehr problematisch. So versichert z. B. die Kairoer Erklärung von 1990 zwar, Mann und Frau hätten die gleiche Würde, fährt dann aber fort, die Frau habe Rechte genau im gleichen Maße wie sie Pflichten habe. Mit diesem ganz plötzlichen Schwenk von der Gleichheit der Geschlechter zur Gleichgewichtigkeit der Rechte und der Pflichten nur des weiblichen Geschlechts überspielt diese Erklärung die Tatsache, dass die Vorschriften der Shari'a, die sie anschließend als uneingeschränkt weiter gültig bezeichnet, die Frau erheblich diskriminieren.

Auch mit der Frage der Religionsfreiheit steht es nicht viel besser. So statuiert z. B. die Kairoer Erklärung in Anlehnung an ein koranisches Konzept: „Der Islam ist die Religion der unverfälschten Natur, mit der der Mensch erschaffen wurde“ oder die dem Menschen von der Schöpfung her eignet, könnten wir sagen. Und sie schließt an diesen Kernsatz die Bestimmung an: Deshalb ist es verboten, auf einen Menschen irgendeine Art von Druck auszuüben oder seine Armut und Unwissenheit dazu auszunutzen, um ihn zu einer anderen Religion oder zum Atheismus zu bekehren. Damit wird genau wie ehemals ein rechtlicher Vorrang der islamischen Religion vor allen anderen Bekenntnissen behauptet, und jeder eventuelle Versuch von Nicht-Muslimen, unter Muslimen für ihre Überzeugungen zu werben, wie das umgekehrt die Verfasser des Dokuments als ihr

selbstverständliches Recht gegenüber Nicht-Muslimen betrachten, in die Sphäre niedriger Machenschaften gerückt.

Aufs Ganze gesehen betreiben diese Entwürfe islamischer Menschenrechtserklärungen völlig offen und denkbar massiv genau das, was Muslime häufig den Autoren der Menschenrechtsdokumente der UN vorwerfen, nämlich Kulturimperialismus. Nur tun sie das unter islamischen Vorzeichen, denn sie treten mit dem Anspruch auf, nicht etwa nur die Rechte von Muslimen auflisten und explizieren zu wollen, sondern die Rechte aller Menschen und sie postulieren dabei zugleich die universale Verbindlichkeit der islamischen Religion und der Shari'a. Man hätte ja auch versuchen können Menschenrechte auf der Basis islamischen Glaubens möglichst weitgehend so zu formulieren, dass sich in ihnen auch Nicht-Muslime wieder erkennen können. Das wäre ein ganz anderer Typus des Versuches einer islamischen Menschenrechtserklärung, aber so etwas ist hier nicht gewollt; das sieht man deutlich.

Es bleibt das Fazit: Einige wichtige Normenkomplexe des Koran und des auf ihm fußenden herkömmlichen islamischen Rechts sind mit den Menschenrechten im Sinne der UN-Dokumente objektiv unvereinbar und sie können von Muslimen nur in begrenztem Umfang durch modernisierende Neu-Interpretation harmonisiert, entschärft werden. Damit ist islamischerseits eine uneingeschränkte Bejahung und auch Achtung zentraler Menschenrechte nicht möglich, wenn man an der Shari'a festhalten will und an den koranischen Normen, auf denen entsprechende Shari'a-Vorschriften basieren. Will man eine solche erreichen, dann bedarf es der Entwicklung einer neuen exegetischen Hermeneutik, die es gestattet, einzelne rechtliche Bestimmungen, die in Korantexten nun einmal zu finden sind, als geschichtsbedingt und damit nicht mehr in dieser Form heutzutage verbindlich zu erklären. Anders geht es nicht. Nun diesen Schritt zu tun ist angesichts des traditionellen islamischen Offenbarungsverständnisses fraglos sehr schwierig und schmerzhaft; dennoch gibt es bei einer vorläufig kleinen Anzahl muslimischer Denker der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts und der Gegenwart durchaus schon einige mutige Ansätze in Richtung einer solchen Hermeneutik. Ob und wann sie zu Mehrheitspositionen werden könnten, lässt sich augenblicklich nicht abschätzen. Ich persönlich neige immer zum Optimismus, ich hoffe, dass das doch irgendwann geschieht, aber im Moment sind die Verhältnisse noch sehr anders. Angehörigen der christlichen Großkirchen steht es aber im Hinblick auf das zum Teil noch sehr junge historische Alter ihres eigenen Menschenrechtsbewusstseins etwa auf dem Feld der Religionsfreiheit, die ja noch von einem bekannten Papst des späten 19. Jahrhunderts als verwerflicher Irrtum gebrandmarkt worden ist (das darf ich erwähnen) und auch der langen, leidvollen und konfliktreichen Zeiträume, die für die Entwicklung unseres heiligen Menschenrechtsbewusstseins nötig gewesen sind, sehr gut an, wenn sie auch Muslimen Zeit für ihre internen Klärungsprozesse lassen.

Nun, wie könnten Sie ihnen bei diesen Klärungsprozessen helfen? Ich denke, da gibt es drei verschiedene Möglichkeiten, da Sie auch nach praktischen Möglichkeiten hier sicher suchen. Ich werfe sie schnell hier noch in den Raum. Die lassen sich ja dann vielleicht weiter zwanglos besprechen:

- Nur in einem relativ begrenzten Rahmen möglich ist es natürlich, Muslimen aktiv bei der Entwicklung einer solchen neuen Koran-Hermeneutik zu helfen. Das können besonders qualifizierte junge Theologen, wie auch ich versuche sie ein bisschen auszubilden, mit entsprechenden muslimischen Gesprächspartnern zusammen durchaus ein Stück weit versuchen. Aber das ist ein ausgesprochen subtiles Feld, und da trifft man zunächst einmal auf sehr große Sensibilitäten. Das wird nicht sehr schnell in großer Breite irgend etwas erreichen und bewegen können.
- Ein Weiteres ist es, Muslimen ganz deutlich erkennbar zu machen, dass unsere eigene Art jetzt in Menschenrechtskategorien zu denken nicht zuletzt aus unserer eigenen Leidensgeschichte kommt. Man denke dabei an das Recht der Religionsfreiheit, zu dessen Bejahung, so schlimm das aus der Rückschau ist, letztendlich nicht zuletzt ein 30-jähriger Krieg beigetragen hat, in dem ein Drittel der Bevölkerung Deutschlands gestorben ist; der aber nach und nach den Leuten klar gemacht hat, dass sich öffentlicher Friede nicht mehr auf den Konsens in einer einzigen Religion gründen lässt. Und selbst wenn die Koran-Hermeneutik, die den Zugang zum Menschenrechtsdenken erleichtern könnte, im Augenblick noch ein sehr schwieriges Feld ist, muss man sagen, die Leidenserfahrungen, die aus Menschenrechtsverletzungen resultieren, sind in islamischen Ländern allgegenwärtig. Etwa auch die arabische Gegenwartsliteratur ist voll davon. Es gibt auch bei einheimischen Kritikern und Literaturwissenschaftlern ein ganzes so genanntes Genre von Romanen unter dem Titel „Gefängnisliteratur“. In diesen Romanen geht es um nichts anderes als um willkürliche Verhaftungen, Meinungsterror, Folter u. ä. Wenn wir Menschenrechtsverletzungen in unserem eigenen Kulturkreis zugeben und gewissermaßen die Hermeneutik dieser unserer eigenen Leidenserfahrungen, die auch wesentlich zur Entwicklung des hiesigen Menschenrechtsdenkens beigetragen hat, ein Stück weit weiter geben an Muslime, dann kann das etwas bewirken.
- Und der dritte Vorschlag: Man sollte versuchen bereits jetzt intensiv bei der Verwirklichung derjenigen Menschenrechte zusammen zu arbeiten, die unter Muslimen im Großen und Ganzen wenig oder gar nicht strittig sind und die doch etliche soziale Rechte, wie etwa Recht auf Arbeit, Recht auf Mutterschutz oder Recht auf Bildung und dergleichen umfassen.

Ich denke, da gibt es ein weites Feld, das von Muslimen und Christen bereits gemeinsam bestellt werden kann.

\* Mit Genehmigung der Autorin nach dem unbearbeiteten Redemanuskript gedruckt!

## Christentum und Zivilgesellschaft<sup>1</sup>

Andreas Fisch

### Einleitung

In dieser Tagung werden wir uns um die Zusammenarbeit von Christen und Muslimen in der Zivilgesellschaft bei der Umsetzung der Menschenrechte Gedanken machen; dabei werde ich einen stärkeren Fokus auf das breite Spektrum der Menschenrechte der ersten und zweiten Dimension richten, deren Realisierung in beide Richtungen eng miteinander verknüpft ist. Ich möchte Ihnen Vorschläge unterbreiten, wie die Umsetzung der Menschenrechte durch kirchliche Akteure der Zivilgesellschaft forciert werden kann und bitte Sie, diese auf ihre Brauchbarkeit für Ihren jeweiligen nationalen Kontext zu prüfen.

In vier Schritten möchte ich vorgehen: Zuerst bin ich verpflichtet, Ihnen darzulegen, auf welchen Begriff von Zivilgesellschaft ich mich beziehe (I.). Anschließend werde ich das Verhältnis der katholischen Kirche zur Zivilgesellschaft und seine Entwicklung schlaglichtartig skizzieren und ihre heutige Position darlegen (II.). Aus den empirischen Untersuchungen des indischen Wirtschaftswissenschaftlers und ersten asiatischen Nobelpreisträgers Amartya Kumar Sen wird mit empirischen Argumenten ein solches Verständnis der Zivilgesellschaft als Notwendigkeit bei der Armutsbekämpfung herausgearbeitet (III.), bevor ich Ihnen ein Konzept zur Umsetzung kirchlichen Menschenrechtsengagements in der Zivilgesellschaft vorlege (IV.).

### I. Das komunitär-liberale Konzept von Zivilgesellschaft

Der schillernde Begriff der „Zivilgesellschaft“ hat eine steile Karriere hinter sich. Unterschiedlichste Definitionen und Konzepte lassen sich mit ihm verbinden und rechtfertigen. Der Begriff grenzt sich von drei Bereichen ab: (1.) dem Markt, (2.) dem Staat und (3.) den privaten Gemeinschaften wie den Familien. Zwischen diesen dreien lässt sich eine politische Öffentlichkeit ausmachen.

Zwei Konzepte positionieren sich inhaltlich konträr und machen die beiden großen Richtungen in der Debatte um die „Zivilgesellschaft“ aus; diese beiden sind: die wirtschaftsliberale und die komunitär-liberale Variante. Ich werde mich auf die komunitär-liberale Variante stützen, weil sie mir den christlichen Anliegen und dem christlichen Menschenbild am nächsten erscheint.<sup>2</sup> Sie lässt sich wie folgt umschreiben: Während die wirtschaftsliberale Variante die Abwehr des Staates bei den Wirtschaftsaktivitäten der Bürger in den Vordergrund rückt und dadurch die Stellung und Eigenverantwortung der bürgerlichen *Wirtschafts-*

*akteure* stärkt, zielt die kommunitär-liberale Variante auf eine „solidarisch und partizipativ erneuerte Demokratie“<sup>3</sup>. Zielt die wirtschaftsliberale Variante auf die Verantwortung Einzelner, so bezieht sich die kommunitär-liberale Variante auf unterschiedliche Gemeinschaften innerhalb des Staates. Sie will die *Individualrechte* der Bürger und Bürgerinnen stärken, jedoch nicht nur jener, die als Wirtschaftssubjekte agieren, sondern auch jener Personen und Gruppen, die *leidvoll Betroffene* der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Prozesse sind. Dem Staat fällt darin die Aufgabe zu, notwendige materielle und rechtliche Grundlagen zu sichern, die eine volle soziale und politische Partizipation nicht bloß formal, sondern auch realiter ermöglichen.

In der Abgrenzung zu den obigen drei Bereichen wird deutlich, dass die Zivilgesellschaft sehr wohl öffentlich agiert (nicht privat wie die Familie), aber über keine wirtschaftliche, militärische oder Regierungsmacht verfügt. Ihre Überzeugungs- und Durchsetzungskraft basiert lediglich auf „kommunikativer Macht“. Zivilgesellschaft kann demnach definiert werden als „Sphäre öffentlicher, verständigungsorientierter Kommunikation selbstständiger Bürgerinnen und Bürger“<sup>4</sup>, in welcher kollektive Aushandlungsprozesse durch „öffentlichen Vernunftgebrauch“ (Kant) ausgetragen werden.

Themen sind vor allem allgemein interessierende Fragen öffentlicher Angelegenheiten, der Gestaltung der Gesellschaft, also Fragen der Gerechtigkeit oder des Gemeinwohls. Manche Autoren der kommunitär-liberalen Richtung sehen in der Orientierung zivilgesellschaftlicher Gruppen auf Gerechtigkeit oder auf das Gemeinwohl das entscheidende Kriterium. Meines Erachtens jedoch lässt sich keine Gruppe von diesen Aushandlungsprozessen mit einer solchen *stark* normativen Definition ausschließen. Einziges schwach normatives Kriterium ist meines Erachtens die „zivile“ Ausrichtung, die darin besteht, dass herrschaftsfrei, d. h. weitgehend ohne Manipulation und Gewaltausübung kommuniziert wird und nur der „zwanglose Zwang des besseren Arguments“ (Jürgen Habermas) zählt. – Akteure, die der Zivilgesellschaft zuzurechnen sind, sind beispielhaft Bürgerinitiativen, soziale Bewegungen, Zusammenschlüsse von Ureinwohnern, Netzwerke der Selbsthilfe, Gewerkschaften, Nicht-Regierungs-Organisationen oder das Internationale Rote Kreuz.<sup>5</sup> Von Günter Frankenberg beispielsweise werden zivilgesellschaftlichen Assoziationen fünf definitorische Kriterien zugesprochen: 1. eine staatsunabhängige Selbstorganisation; 2. gleiche Rechte und gleicher Einfluss aller Mitglieder innerhalb der Organisation; 3. der Grundsatz gleicher politischer Freiheit muss auch anderen Gruppen zugesprochen werden; 4. das Ziel einer Vereinigung ist es, kommunikative Macht zu entfalten; und 5. eine freiwillige Mitgliedschaft.<sup>6</sup> Dagegen kann eingewendet werden, dass nicht die Art der Organisation und ihre inhaltlichen Ziele maßgeblich sind (*enge* Definition von Zivilgesellschaft über Organisation der Akteure und ihrer Ziele), sondern jede

Form der Aushandlung im öffentlichen Raum als zivilgesellschaftliches Handeln begriffen wird (*weite* Auffassung über Art des Handelns). Auch partikulare Interessen und vermachtete Gruppen dürfen dazu gerechnet werden, sofern sie öffentlich ihre Position darlegen und dadurch zu beeinflussen suchen; auszuschließen wären beispielsweise Korruption oder direkter Einfluss bei Politikerinnen, weil die Durchsetzung eigener Interessen bei Umgehung der Öffentlichkeit erwirkt werden soll.

Solche zivilgesellschaftlichen Gruppierungen verorten sich *innerhalb* der Demokratie, bekämpfen sie nicht; sie gehen nicht gegen parlamentarische Institutionen vor, sondern versuchen über die öffentliche Meinungs- und Willensbildung Anliegen in die institutionalisierten Verfahren der Rechtsetzung einzuspeisen, die dort von den staatlich legitimierten Entscheidungsträgern umgesetzt werden sollen. Zivilgesellschaftliche Gruppen erweitern folglich die formal abgekürzten Verfahren einer repräsentativen Demokratie (zum Beispiel reine Mehrheitsentscheidungen) durch Aushandlungsprozesse, in welchen wertorientierte Verständigung und die gewaltfreie Austragung von Konflikten durch autonome Subjekte Raum gewinnen. Insofern ist dies eine demokratiedienliche Perspektive.

## Historischer Überblick über das Verhältniss der katholischen Kirche zur Zivilgesellschaft

Welches Verhältnis entwickelte die katholische Kirche zu solchen zivilgesellschaftlichen Verfahren und Vorgehensweisen? Wie Sie hören, werde ich mich in diesem Vortrag auf das Verhältnis der katholischen Kirche zur Zivilgesellschaft beschränken, weiterhin beschränke ich mich auf lehramtliche, darin wieder auf konziliare und päpstliche Wortmeldungen; eine umfassende Betrachtung des Verhältnisses der Kirche als Ganzer müsste die nationalen lehramtlichen Äußerungen, die Entwicklungen in der theologischen, besonders der sozialetischen Disziplin berücksichtigen sowie die Praxis und Reflexion der Christen und Christinnen vor Ort rezipieren; letztere werden nur an einer Stelle weiterführend in diese Darstellung einfließen. In Anbetracht der kurzen Zeit will ich Ihnen schlaglichtartig einen dreistufigen Überblick präsentieren.

### a) Absolute Ablehnung

Die erste Phase ist gekennzeichnet durch eine *absolute Ablehnung* zivilgesellschaftlicher Politikgestaltung. Erste Ansätze für die freie Bildung einer öffentlichen Meinung, die sich direkter kirchlicher Kontrolle entzieht, fand bereits zu Zeiten der Reformation statt, in der über den neu entwickelten Buchdruck Flugschriften und aussagekräftige Bilder Meinungen beeinflussten, die der offiziellen katholischen Lehre entgegen standen. Diskussionen wurden damit aus den gelehr-

ten und abgeschlossenen Zirkeln kirchlicher Gelehrter in die breite Öffentlichkeit getragen. Die katholische Kirche reagierte in einem ersten spontanen Reflex mit dem Mittel obrigkeitlicher Zensur, das 1564 auf dem Konzil von Trient mit dem *Index librorum prohibitorum* bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts hinein wirkte.

Öffentliche Diskussionen widersetzten sich der Staatsvorstellung jener Zeit, die von einem göttlich eingesetzten und sakral legitimierten Regenten ausging; ebenso widersprach das Faktum eines freien Meinungsmarktes dem Selbstverständnis der Kirche, die eine religiöse Wahrheit autoritativ verkünden konnte und sich nicht auf die Überzeugungskraft von Argumenten zu verlassen brauchte, denn der faire und öffentliche Austausch von Argumenten im Diskurs lässt das Ergebnis prinzipiell offen.<sup>7</sup>

Einige Jahrhunderte später, im Zeitalter der bürgerlichen Revolutionen und der Entmachtung katholischer Kirchenfürsten, erfolgte über die liberalen, die Moderne prägenden Prinzipien von Autonomie und Volkssouveränität der umfassendste „Angriff auf den Monopolanspruch der katholischen Weltdeutung“<sup>8</sup>. „Der revolutionären Trias von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit begegnete man frontal mit der restaurativen Trias von Autorität, Hierarchie und Gottesgnadentum“<sup>9</sup>. Mit Papst Gregor XVI. (1831-1846) und seiner Enzyklika *Mirari vos* (1832) und dem so genannten *Syllabus* (1864) von Pius IX. (1846-1878) wurde der Höhepunkt einer hilflosen Abwehr gegen die liberalen neuzeitlichen Ideen von Glaubens- und Gewissensfreiheit, von Meinungs- und Pressefreiheit und anderen erreicht, die diese Phase absoluter Ablehnung kennzeichnen.<sup>10</sup>

## b) Ambivalente Annäherung

Ich komme jetzt zur zweiten Phase, in der sich eine überaus ambivalente Annäherung an eine zivilgesellschaftliche Praxis abzeichnet. Papst Leo XIII. (1878-1903) suchte unter den sich massiv wandelnden gesellschaftlichen Umbrüchen Perspektiven, die die Handlungsfähigkeit der Kirche im gesellschaftlichen Raum zurückgewinnen sollte. Die paradigmatische Ambivalenz erscheint in den Unterschieden zwischen der *Soziallehre* in *Rerum novarum*,<sup>11</sup> jener ersten Sozialenzyklika aus dem Jahr 1891, und der dem entgegen stehenden Staatslehre in den umfangreichen Schriften des Pecci-Papstes.

In der Staatslehre etablierte sich über die Lehre von den zwei Schwertern eine strikte Trennung von Staat und Kirche, so dass staatskirchenrechtlich die Demokratie jedenfalls nicht mehr als unrechtmäßig eingestuft wurde. In der berühmten *Indifferenzklärung* zwischen Monarchie und Demokratie wurde allerdings kein klares Ja zur Demokratie formuliert, sondern ein „zaghaft-zauderliches Nicht-Nein zur Demokratie“<sup>12</sup>: Die Herrschaftslegitimation durch den Willen Gottes (versus der Souveränität des Volkes) bleibt bestimmendes Moment. – Ähnlich ambivalent verhält es sich mit dem Einsatz einer Argumentation über das

Naturrecht, die auf (neu-)scholastischem Boden und mit Bezug auf Thomas von Aquin vernünftige und allgemein einsichtige Gründe darbieten wollte, um „auf freier Einsicht gründende Überzeugungskraft“<sup>13</sup> zu provozieren, gleichzeitig jedoch wurde die Auslegung des Naturrechts als Recht der Kirche deklariert – fiel also zurück in ein autoritatives Begründungsmuster.<sup>14</sup>

Ganz anders neue Akzentsetzungen in der *Soziallehre*, wie sie sich in der Enzyklika *Rerum novarum* findet. In diese nämlich hielt die Praxis der Basis Einzug über ein von Leo XIII. persönlich eingefordertes Memorandum der (zivilgesellschaftlichen) „Union de Fribourg“.<sup>15</sup> Unberührt von der Staatslehre des Papstes und zeitlich parallel zu ihr hatte sich in der Praxis der Katholiken, besonders in Deutschland, ein pragmatisches Verhältnis zur modernen Demokratie entfalten können. Das zielte darauf ab, über Vereine, Initiativen und die katholische Sozialbewegung Handlungsmöglichkeiten zurückzuerobern – und dies ausdrücklich mit jenen Mitteln, die der neue religiös neutrale Staat zu bieten hatte: Freiheit zu Versammlungen, Koalitions-, Presse- und Religionsfreiheit. Ihren Niederschlag fand dies in der besagten Enzyklika in dem Verständnis, dass den gesellschaftlichen Problemlagen von Massenarmut und sozialer Verelendung nicht allein mit moralischen Appellen beizukommen sei; sie vielmehr neuartige sozialpolitische Aktionen und Initiativen verlangten. Dieses Engagement reichte über rein pastoral und karitativ verstandene traditionelle Aufgaben hinaus in ein Feld, in dem sozial-politisch aktives Eintreten für Veränderungen in den Strukturen von Wirtschaft und Gesellschaft gefordert war: Staatsinterventionen (RN 27) und Selbsthilfeeinrichtungen der Betroffenen (RN 36-43); auf dieses Engagement verpflichtete Papst Leo XIII. 1891 die Katholiken. Die Forderung nach Gründung von Arbeitervereinigungen, „um mit gemeinsamen Kräften gegen jenes schmachliche System der Unterdrückung anzukämpfen“ wird als „höchst zeitgemäß und wünschenswert“ betrachtet (RN 40) und legitimiert eindeutig eine soziale Bewegung „von unten“ als Selbstorganisation politisch selbsttätiger Staatsbürger;<sup>16</sup> damit wurde den Menschen zum ersten Mal von kirchlicher Seite der Status als prinzipiell passive Untertanen unter einer göttlich eingerichteten Herrschaft aberkannt.

Trotz dieser ermutigenden Aufbrüche führten die Spannungen mit dem Staatsverständnis, das jegliche bestehende Staatsform für unantastbar erklärte, doch dazu, das soziale Handeln von Katholiken konsequent zu entpolitisieren und auf eine helfende christliche Bewegung für die Volkswohlfahrt zurückzustützen, so dass eine ohnmächtige Kur an den Symptomen etabliert wurde, die die Wurzeln von Armut und Elend nicht erreichen konnte; es bedurfte wenigstens zweier historischer Ereignisse und weiterer theologischer Reflexion bis die Kirche die zivilgesellschaftliche Entwicklung vollends positiv rezipierte; damit erreiche ich die dritte Phase, die ich mit Hermann-Josef Große Kracht als „abstrakte Akzeptanz,“ kennzeichnen möchte.

### c) Abstrakte Akzeptanz

Das erste wesentliche historische Ereignis, das die Kirche beflügelt hat, von ihrem vormodernen Staatsmodell Abstand zu gewinnen, war der Zweite Weltkrieg mit seinen negativen Erfahrungen mit totalitären Regimen. Nach diesen Kontrasterfahrungen fand sich zunächst bei den Weltmächten ein Konsens, 1948 die Menschenrechte zu deklarieren; anderthalb Dekaden später erkannte die katholische Kirche – eingestimmt durch Johannes XXIII.<sup>17</sup> – im Zweiten Vatikanischen Konzil diese Rechte als mit ihrer Lehre vom Menschen in vollem Einklang stehend; für unseren Zusammenhang markiert die Erklärung über die Religionsfreiheit<sup>18</sup> einen markanten Perspektivenwechsel: das unhaltbare abstrakt-objektivistische ‚*Recht der Wahrheit*‘ gegen über dem Irrtum, das über den Staat und auch gegen Widerstand durchgesetzt werden sollte, wird abgewechselt durch das *Recht der Person* auf Freiheit von Zwang in Glaubensdingen. Dieser Perspektivenwechsel deckt sich nicht nur mit breit ausgeführten biblischen Grundüberzeugungen, sondern lenkt auch in der impliziten Staatstheorie den Blick von den Regierenden als Mittel zur Durchsetzung von kirchlichen Vorstellungen auf die Überzeugungen der Menschen als primäre Adressaten.

Ich überspringe nun einige Stationen der Entwicklung<sup>19</sup> und konzentriere mich auf die lehramtlichen Aussagen des amtierenden Papstes Johannes Paul II.: Besonders in seiner Enzyklika *Centesimus annus*<sup>20</sup> aus dem Jahre 1991 rezipiert der Pole Karol Wojtyła die Ereignisse des Jahres 1989, nachdem in Mittel- und Osteuropa, aber auch in Lateinamerika, Afrika und Asien von Unterdrückung gekennzeichnete Regime durch zivilgesellschaftlichen Widerstand zusammengebrochen waren. Die gewaltlosen Kämpfe, die nur mit „den Waffen der Wahrheit und der Gerechtigkeit“ ausgetragen worden seien, sieht er dadurch gekennzeichnet, dass sie sich „mit Zähigkeit (bemühten), alle Wege der Verhandlung, des Dialogs und des Zeugnisses der Wahrheit zu gehen. Man appellierte an das Gewissen des Gegners, und war bemüht, in ihm das Bewusstsein der gemeinsamen Menschenwürde zu wecken“ (CA 23).

In Auseinandersetzung mit diesen zivilgesellschaftlichen Bewegungen und in Absetzung von den modernen Totalitarismen prägte Johannes Paul II. den Begriff von der „Subjektivität der Gesellschaft“ (CA 13)<sup>21</sup>. Damit wird der Untertanenstatus der Völker gegenüber ihren Regierungen *endgültig* zugunsten einer eigenen Subjektivität als Zivilgesellschaft abgeschafft, der Staat wird Objekt oder – mit den Worten von Oswald von Nell-Breuning – zum „Dienstmann des Volkes“. Das Recht des Volkes, auf die Politikgestaltung Einfluss zu nehmen, hat nun eine fundierte lehramtliche Anerkennung gefunden.

Theologischer Hintergrund für diese Ausführungen ist die schon von Pius XII. festgehaltene Aussage, dass der Mensch „Ursprung, Ziel und Zweck allen gesell-

schaftlichen Lebens“ sei. Johannes Paul II. leitet die Personenwürde des Menschen aus christologisch-soteriologischen Kategorien ab (CA, Kapitel V.),<sup>22</sup> denn erst „Christus, der neue Adam, macht eben in der Offenbarung des Geheimnisses des Vaters und seiner Liebe dem Menschen den Menschen selbst voll kund und erschließt ihm seine höchste Berufung“<sup>23</sup>. Die transzendente Würde des Menschen als sichtbares Abbild Gottes besteht in ihm als Subjekt unveräußerlicher und unverletzlicher Rechte, das die „Schaffung von Strukturen der Beteiligung und Mitverantwortung“ (CA 46) fordert, weshalb die Kirche das System der Demokratie zu schätzen wisse. Konsequentermaßen auf dieser Linie plädiert Johannes Paul II. vorbehaltlos für periodische Wahlen und permanente Bürgerbeteiligung, für Rechtsstaatlichkeit und Gewaltenteilung (CA 46). Sind diese formalen Voraussetzungen der Rahmen, so bildet die demokratisch-politische Kultur der Menschen, ihre Ausrichtung auf das Gemeinwohl und auf Gerechtigkeit die wünschenswerte inhaltliche Füllung dieser Rahmenvorgaben; einfache Mehrheitsentscheidungen genügen gerechtigkeitsensiblen Kriterien nicht. Diese normativen Vorgaben benennt der Papst zu recht, warnt gleichzeitig vor einer „Demokratie ohne Werte“. Da nun die „christliche Wahrheit“ „keine Ideologie“ sei, die anderen aufgezwungen werden darf, sondern die Freiheit des Menschen zu achten hat, ist der Sendungsauftrag der Kirche ein stets neues Anbieten dieser Wahrheit (CA 46 f.). Die Art und Weise, wie diese Wahrheit weitergegeben werden kann, orientiert sich also selber an Inhalten dieser Wahrheit.

Folglich dient die „soziale Botschaft des Evangeliums“ als Grundlage und Motivation zur politischen Praxis von Christen und Christinnen. Primäre Adressaten sind nun nicht mehr die Eliten und Politiker, sondern die Christen und Christinnen, die sich diesem Anruf Gottes öffnen. „Nun kann das politisch-gesellschaftliche Handeln der Christen im säkularen [oder islamischen; AF] Staat zum Basis- und Ausgangspunkt kirchlicher Politik und Präsenz im öffentlichen Leben werden.“<sup>24</sup> An dieser Stelle nämlich kann und muss Kirche ihre spezifischen Glaubensüberzeugungen einbringen, sich die ihr vorgegebene Option für die Armen aneignen, um mit den ihr zur Verfügung stehenden Mitteln dem Reich, das Gott errichten möchte, entgegenzukommen. Johannes Paul II. drückt seinen „Traum“ von Kirche aus als einer „Großbewegung zur Verteidigung und zum Schutz der Würde des Menschen“ (CA 3).

Bevor ich nun zu einem Vorschlag komme, wie dieses Vorgehen gestaltet werden könnte, möchte ich einen Schritt dazwischen schalten, der die lehramtliche theologische Darlegung sachlich bestärkt durch die Rezeption der empirischen Zusammenhänge zwischen Armutsbekämpfung und Demokratie, wie sie der indische Wirtschaftswissenschaftler Amartya Sen nachweist.

## Die Begründung von Demokratie zur Durchsetzung der Menschenrechte bei Amartya Sen

### a) Der empirische Zusammenhang von Armutsbekämpfung und Demokratie

Amartya Sen hat sich hervorgetan mit Untersuchungen über Armut und Hungersnöte. Zu seinen Forschungsgebieten gehören die internen Zusammenhänge und Ursachen von endemischem Hunger oder Armut mit chronischen Mangelzuständen sowie politische und wirtschaftliche Lösungsstrategien. In unserem Zusammenhang sollen die Ergebnisse zur Prävention von Hungersnöten betrachtet werden.

In diesem Themenkomplex ist es zunächst wichtig, sich vor Augen zu halten, dass Hungersnöte in einem Land maximal 5-10 % der Bevölkerung betreffen; Sen konstatiert ferner, dass die Kosten einer öffentlichen Maßnahme zur Prävention einer Hungersnot „in der Regel eher bescheiden“<sup>25</sup> sind. Selbst als temporäre Einrichtung können solche Maßnahmen in aktuellen Notlagen als Katastrophenschutz wirksam angewendet werden, beispielsweise kompensatorische Beschäftigungsprogramme, wie sie in Indien seit der Unabhängigkeit des Landes erfolgreich zur Abwehr von Hungerkatastrophen eingesetzt werden. Hungerpräventionen, wie sie in den reicheren Ländern über Sozialhilfe oder Arbeitslosenversicherungen geleistet werden, sind jedoch in hohem Maße von „politischen Maßnahmen zum Schutz von Zugangsrechten abhängig.“<sup>26</sup>

Sen beobachtete empirisch folgendes Phänomen: In demokratisch regierten Ländern, die bestimmte Merkmale aufweisen, fand sich kein einziger Fall einer großen Hungersnot.<sup>27</sup> Sen beschäftigte die Frage, ob diese Korrelation eine bloß zufällige sei; vergleichbar mit einem Phänomen im Deutschland der 70er-Jahre, wo sich die Absenkung der Geburtenrate zeitgleich zum Rückgang der Storchepaare ereignete: ein Phänomen, aus dem sich schlussfolgern ließe, dass die Störche es sind, die die Babys liefern! – Oder, so fragte Sen weiter, gibt es eine kausale Verbindung zwischen der Vermeidung von Hungersnöten und der Demokratie, deren nähere Zusammenhänge sich wissenschaftlich belegen lassen? Weil es wahrscheinlich ist, dass demokratische Länder tendenziell die reicheren sind und somit leichter von Hungersnöten verschont bleiben, läge es nahe, dass eine solche „Pseudokorrelation“ vorliegt, wie sie das Beispiel mit den Störchen illustriert. Jedoch fand sich dieser Zusammenhang in gleicher Weise bei den ärmeren demokratischen Ländern, wie zum Beispiel Indien, Botswana oder Simbabwe (vor dem diktatorischen Regierungsstil Robert Mugabes): „Tatsächlich ist in den armen Demokratien die Nahrungsmittelproduktion und -menge manchmal stärker gesunken, hat die Kaufkraft großer Bevölkerungsgruppen deutlicher nachgelassen als in manchen anderen, nicht demokratisch regierten Ländern. Während die Diktaturen jedoch von großen Hungersnöten heimgesucht wur-

den, gelang es den Demokratien, trotz angespannter Versorgungslage jede Hungersnot abzuwehren.“<sup>28</sup>

„Hungersnöte brachen in alten Königreichen, heutigen autoritären Gesellschaften, in primitiven Stammesgesellschaften, in modernen technokratischen Diktaturen, in Kolonialökonomien aus, die von den Imperialisten aus dem Norden geleitet wurden, und in Ländern des Südens, die erst jüngst ihre Unabhängigkeit gewonnen hatten und an deren Spitze despotische Nationalistenführer oder intolerante Einparteienregierungen standen. Doch in einem unabhängigen Land, in dem regelmäßige Wahlen stattfinden, eine Opposition offen Kritik üben darf, Zeitungen unzensurierte Artikel abdrucken und die Weisheit der Regierungspolitik in Frage stellen dürfen, ist eine Hungersnot nie aufgetreten.“<sup>29</sup>

Daraus leitet Sen die „prophylaktische Rolle der Demokratie“<sup>30</sup> ab, deren genauere Bestimmung und deren wesentliche Voraussetzungen ich im nächsten Abschnitt zusammenstellen möchte.

### b) Formale, praktische und wertorientierte Voraussetzungen

Was oben über demokratisch regierte Länder ausgesagt wurde, bezieht sich nicht auf eine *formale* Demokratie, die unter diesem Deckmantel ein autoritäres Regime tarnt (die angefochtenen Wahlen im heutigen Simbabwe können dafür ein Beispiel liefern). Vielmehr müssen sie vor allem *folgende Konstitutionen* aufweisen: regelmäßige Wahlen, ein Mehrparteiensystem mit aktiver Opposition, ein investigativer Journalismus, Transparenz; entsprechend Presse-, Meinungs- und Versammlungsfreiheit sowie die Ermöglichung der Teilhabe an sozialen und politischen Tätigkeiten.<sup>31</sup>

In dem von uns betrachteten Ausschnitt innerhalb der Ursachen von Hungersnöten spielt die Entfremdung der Regierung von den Menschen, die hungern, eine tragende Rolle; eine solche Entfremdung ist nicht unbedingt die primäre Ursache für das Entstehen von Hungersnöten, jedoch wirkt sich dieser Aspekt hemmend aus, wenn anstehende Probleme durch Maßnahmen der Regierung prinzipiell lösbar sind. Entfremdung kann sich sozial, kulturell oder politisch ausbilden; fremde Kulturen, religiöse Minderheiten, abständige Gebiete und Ähnliches sind in besonderer Gefahr, vernachlässigt zu werden. Eine offensichtliche Kausalität ist, dass „Könige und Präsidenten, Bürokraten und Bosse, Militärs und Befehlshaber“ noch nie unter den Hungeropfern zu finden waren, sie also als Regierende nie direkt von diesen Nöten betroffen sind und folglich wenig Eigeninitiative entwickeln, Gegenmaßnahmen zu ergreifen; umso beliebter ist es, auf ein breites Arsenal von Scheinargumenten zurückzugreifen, um aktuelle Nöte als schicksalhafte Katastrophen zu begründen: Naturereignisse, imperialistische Einflüsse ausländischer Mächte, kulturelle Vorwürfe gegen die Betroffenen wie Faulheit oder Unfähigkeit; ja, selbst im irischen Potatoe Famine



(Beginn der Hungersnöte 1845), in dem Ungeziefer vor allem die Kartoffelernte vernichtete, wurde vom englischen Finanzminister der verächtliche, Schuld zuweisende Ausspruch festgehalten, dass die irischen Frauen eben nur gelernt hätten, Kartoffeln zu kochen.<sup>32</sup>

Die Einrichtung der Demokratie verortet die Verantwortung für das aktive Vermeiden oder Bekämpfen solcher Hungersnöte bei der Regierung, und im Falle des Versagens ist die nächste Wahl das geeignete Sanktionsmittel. Über dieses Verfahren werden die Regierenden indirekt zu Mitbetroffenen von Hungersnöten gemacht, was bei ihnen Anreize setzt, ihre ihnen anvertrauten Aufgaben wahrzunehmen; eine kritische Zivilgesellschaft, ein investigativer Journalismus und eine Opposition, die die Fehler der Regierung schonungslos offen legt, motivieren in nicht unerheblichem Maße.

Sen benennt diese Funktion der Demokratie als instrumentell, weil über die benannten Anreize die Möglichkeiten der betroffenen Menschen erhöht werden, „sich Gehör zu verschaffen und ihren Anspruch auf politische Beachtung“<sup>33</sup> effektiv einzufordern, um Entfremdung und Ignoranz zu überwinden.

Eine zweite Funktion, die in der Demokratie wahrgenommen werden kann, benennt Sen als *konstruktive*.<sup>34</sup> Während die instrumentelle Funktion durch öffentliche Kritik eine Motivation der Verantwortlichen erreicht, so zielt die konstruktive Funktion auf den Inhalt der Diskussionen.

*Erstens* werden in öffentlichen Debatten wichtige Definitionsleistungen erbracht: welche wirtschaftlichen Bedürfnisse in welchem Umfang in einer Gesellschaft als relevant angesehen werden, sind wichtige Informationen für die Gestaltung der Politik; mittels einer öffentlichen Debatte über diese Themen werden solche Definitionen nach dem Willen des Volkes erfasst oder wenigstens auf ein bestimmtes Spektrum eingegrenzt.

Ein *zweiter*, ganz pragmatischer Vorteil liegt in einem schnellen Informationsfluss, der angesichts einer freien Presse relevante Informationen über sich anbahnende Katastrophen schnell verbreiten kann und so den Politikern zugänglich macht; Sen setzt bei dieser Aufgabe auf einen forschenden und tatkräftigen Journalismus; ich möchte dies entschieden durch die Kontakte zu Betroffenen und Erfahrungen von kirchlich-diakonischen Einrichtungen ergänzen (vgl. IV.). Dieser zweite Aspekt lässt sich mit den Erkenntnissen einer Persönlichkeit belegen, die an dieser Stelle eher unerwartet in Erscheinung tritt: 1962 nach der Politik des „Großen Sprungs“ in China und einer Hungersnot, die Millionen Chinesen das Leben gekostet hat, gestand der Große Vorsitzende Mao Tse-tung ein, dass die Demokratie ein gutes Informationsinstrument gewesen wäre.<sup>35</sup>

Ein *dritter*, nicht zu unterschätzender Aspekt ist die Herausbildung eines reflektierten Wertesystems und von Prioritäten durch öffentliche Diskussionen. Von vier exemplarischen Wegen, wie Werte in einer Gesellschaft entstehen können

(intrapersonelle Reflexion und Analyse, Übernahme der gesellschaftlichen Konvention, öffentliche Diskussion und durch den Evaluationsprozess der Gesellschaft selbst) rezipiert Sen für unseren Kontext eben jenen, der durch die öffentliche Diskussion Vor- und Nachteile bestimmter Grundüberzeugungen etc. gegeneinander abwägt und schließlich zu bestimmten Positionen und Überzeugungen gelangt.<sup>36</sup> Stellungnahmen in der Öffentlichkeit fordern unumgänglich dazu heraus, eigene Positionen zu begründen und zu rechtfertigen; häufig implizite Wertsetzungen werden damit genauso offenbar wie das Vertreten von reinem Eigeninteresse oder purem Lobbyismus. Im Verlauf solcher Diskussionen werden Argumente auf ihre Verallgemeinerungsfähigkeit, Tauglichkeit und Akzeptanz geprüft. Veränderungen von Positionen sind im Verlauf einer *verständigungsorientierten* Kommunikation (vgl. I.) möglich; die Senkung der Geburtenrate in Kerala/Indien durch eine solche Debatte (im Gegensatz zu den restriktiven Maßnahmen in China) illustrieren die direkte positive Wirkung.<sup>37</sup>

### c) Grenzen: Die Notwendigkeit zivilgesellschaftlicher Akteure

Nachdem nun die formalen Voraussetzungen und ihre positiven Auswirkungen beschrieben wurden, möchte ich jetzt einige Einschränkungen machen, die die Bedeutung einer kirchlichen Bewegung in diesem Rahmen als *notwendig* begründen soll. Bürgerrechte und der Rahmen, den die Demokratie bietet, sind formale Voraussetzungen, die keine automatischen Schlüsse zulassen, wie sie durch die in ihr agierenden Menschen genutzt werden; Spielräume werden eröffnet, ob und wie sie mit Leben ausgefüllt werden, ist damit nicht festgelegt. Die aufgezeigten und nachgewiesenen Zusammenhänge zwischen der Prävention von Hungersnöten und dem demokratischen System betreffen nicht alle relevanten Politikbereiche in gleichem Maße. Häufig sind Erfolge dort zu verbuchen, wo die zu verhindernden Katastrophen leicht erkennbar sind und es zu unmittelbaren Bekundungen des Mitgefühls kommt. Eine Reihe anderer Probleme sind entweder nicht so leicht zu erkennen (zum Beispiel neu entstehende Armengruppen oder die Repression von freier Religionsausübung, die durch Einschüchterung auch unblutig vonstatten gehen kann) *oder* sind umstrittener in der Wertsetzung, fester verankert in kulturellen Gewohnheiten (zum Beispiel die Behandlung der indigenen Minderheiten *oder* der Gleichberechtigung von Frauen) *oder* führen durch einen Gewöhnungseffekt zur Gleichgültigkeit (zum Beispiel in Indien, wo zwar gravierende Hungersnöte erfolgreich bekämpft werden, aber die chronische Unterernährung in zahlreichen Gebieten unvermindert fortbesteht) *oder* sind Notlagen, die eine komplexere Analyse und umfassendere Lösungsstrategien erfordern (zum Beispiel die Verschuldungssituation zahlreicher Entwicklungsländer). In all diesen Bereichen bedarf es einer stärkeren politischen Beteiligung von zivilgesellschaftlichen Akteuren, öffentlichkeitswirksame Bewusstseinsprozesse

und eine aufwändige Überzeugungsarbeit. Damit möchte ich jetzt zu einer möglichen Praxis der Kirche überleiten.

### **Ein Konzept für den kirchlichen Einsatz für die Menschenrechte**

In diesem Abschnitt möchte ich ein Konzept zur Umsetzung der Option für die Armen in Deutschland skizzieren und an einem aktuellen nationalen Beispiel veranschaulichen. Anschließend sollen zentrale Elemente daraus isoliert werden, um sie für die Anwendung in anderen Kontexten zur Diskussion zu stellen. Die Kirche wird hierbei verstanden als partikulare Gemeinschaft ohne Herrschaftsanspruch, die sich mit ihren Wertvorstellungen in die Gesellschaft einbringt, um andere Akteure zu überzeugen.

#### **a) Darstellung eines Konzepts für Deutschland**

Drei (Groß-)Akteure tragen in diesem Modell das soziale Lehren der Kirche: die kirchennahen Basisinitiativen, die Christliche Sozialethik als universitäres Fach und die Bischöfe. Vergrößernd ließe sich sagen, dass jedem dieser Akteure eine spezifische Kompetenz zukommt, die jeweils in einem besonderen Kontakt zur Gesellschaft besteht: *Basisinitiativen* erleben die Lebensumstände von Asylantinnen, von unterdrückten Randgruppen oder anderen gesellschaftlich geflüchteten Menschen; sie entwickeln eine sensible Antenne, wie sich Missstände in gesellschaftlichen Strukturen und Gesetzen auf das Leben der betroffenen Menschen auswirken. Ein Zugang zu solchen Lebenswirklichkeiten bleibt den universitären *Sozialethikerinnen* in der Regel verwehrt. Ihnen ist dagegen durch die (zumindest in Deutschland) etablierte Interdisziplinarität Zugang zum Fachwissen anderer sozialwissenschaftlicher Disziplinen gegeben, das sich sowohl für die genauere Problemanalyse als auch für die Suche nach konstruktiven Lösungen fruchtbar machen ließe. Den *Bischöfen* in öffentlicher Stellung bringen Medien, Politiker und bisweilen sogar Gottesdienstbesucher erhöhte Aufmerksamkeit entgegen. Das Vorfinden solcher isolierter Kompetenzen in der Institution Kirche sagt leider nichts darüber aus, wie sie faktisch zur gegenseitigen Bereicherung ins Gespräch gebracht werden.<sup>38</sup> Ein aktuelles Beispiel, wie ein *gemeinsames* Vorgehen aussehen könnte, lässt sich an der Entdeckungsgeschichte der so genannten „Illegalen“, der irregulär Eingewanderten in Deutschland nachzeichnen.

Iniziiierender Ausgangspunkt für die nachfolgende Reflexion über die Lebenssituation der irregulär Eingewanderten durch die Kommission für Migrationsfragen der Deutschen Bischofskonferenz waren die Erfahrungen von Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen kirchlicher Einrichtungen und von Initiativen, die Kontakt zu den Betroffenen pflegen. Allein über diesen Zugang erhielten Bischöfe Einblicke in die Lebenswirklichkeiten von illegalen Immigrantinnen, die in

hoher Zahl geheim abtreiben, weil sie keinen Zugang zu medizinischer Versorgung erhalten, die – faktisch rechtlos – sexuell und wirtschaftlich ausgebeutet werden und deren Kinder ohne Bildung und ausreichende Versorgung keine Zukunftsperspektive haben.<sup>39</sup> Mitglieder von Kirchengemeinden und Initiativen sahen sich durch diese Entdeckungen als Christen herausgefordert. Auf ein wissenschaftliches Niveau gehoben wurden die entdeckten Symptome durch empirische Feldstudien, die vom „Jesuit Refugee Service Europe“ 1999 für drei Länder in Auftrag gegeben wurden und die den ersten umfassenden Bericht über Motive und Gruppierungen von irregulär Eingewanderten und deren Notlagen lieferten. Aufgegriffen wurde dies vom Erzbischöflichen Ordinariat in Berlin, das zur Klärung der verwickelten juristischen Fragen ein Rechtsgutachten in Auftrag gab, um fundierte Lösungsvorschläge zu erarbeiten.

Die bischöfliche Kommission für Migrationsfragen ist am 21. Mai 2001 mit einer Arbeitshilfe an die Öffentlichkeit getreten, in der diese Erkenntnisse und ihre ethische Bewertung reflektiert werden. Dass mit der Veröffentlichung dieses Papieres kein verbal verbliebener Schlussstein gesetzt werden soll, belegt schon die Titulierung als „Informations- und Reflexionsschrift“, die in Politik und Gesellschaft hineinwirken soll. An dieser Stelle spätestens schlägt die Stunde aller Träger des sozialen Lehrens der Kirche, denen jeweils im zivilgesellschaftlichen, im wissenschaftlichen, im innerkirchlichen und auch im engeren politischen Raum Möglichkeiten zur Verfügung stehen, für die Anliegen der irregulär Eingewanderten zu streiten.<sup>40</sup>

Andere Beispiele für öffentliche Aushandlungsprozesse, die von Kirche initiiert wurden, wären die Konsultationsprozesse in den Vereinigten Staaten zum Frieden (1983 abgeschlossen) und zur Gerechtigkeit (1984-87), die Wirtschafts- und Sozialworte in Österreich (1988-90), Deutschland (1993-96) und der Schweiz (1998-2001).

#### **b) Wesentliche Elemente eines solchen Konzeptes**

In einem solchen Vorgehen bemüht sich die Kirche, die Zeichen der Zeit zu lesen, ihr Vorgehen richtet sich dabei sinnigerweise an dem befreiungstheologischen Dreischritt von Sehen-Urteilen-Handeln aus:

Im Schritt *Sehen* ist die Kirche zuallererst darauf angewiesen, der Ungerechtigkeiten und leidvollen Entwicklungen gewahr zu werden; über (auch staatlich angebundene) Wohlfahrtsinstitutionen, bischöfliche Werke und zivilgesellschaftliche Basisinitiativen wird ein solcher Kontakt zu Betroffenen möglich.

Werden in diesem Umfeld gesellschaftliche Symptome und erste Lösungsansätze entdeckt, so bietet – im Schritt *Urteilen* – die notwendige Dialogbereitschaft und Interdisziplinarität mit anderen Sozialwissenschaften die Möglichkeit, komplexere Zusammenhänge umfassender analysieren zu können, um die Wurzeln von Ungerechtigkeiten bloßzulegen. Das Einholen von vorhandenen Informationen wird dabei häufig durch eigene empirische Studien ergänzt wer-

den müssen, weil gerade die Randständigen nicht im Fokus des etablierten Interesses liegen. Aufgedeckt werden können somit *erstens* Strukturen der Sünde und Ursachen von Armut und Unterdrückung sowie – gleich gewichtig! – *zweitens* das gesellschaftliche und religiöse Klima, das solche Gesetze und Mechanismen legitimiert. Diese Zusammenhänge müssen schließlich im Lichte des Evangeliums und der kirchlichen Soziallehre beurteilt werden, um vorzugswürdige Veränderungen bestimmen zu können.

Im Schritt *Handeln* werden diese Erkenntnisse in praktisches Handeln umgesetzt, und zwar auf drei Ebenen: auf einer diakonischen der direkten Hilfe und Notlinderung, auf *einer* politischen, welche die Bekämpfung der strukturellen Ursachen von Notlagen bzw. effektivere staatliche Unterstützungsmaßnahmen einfordert, und auf einer dritten, welche die Legitimationen dieser Strukturen aufdeckt und hinterfragt. – Dabei sind zivilgesellschaftliche Akteure auf die Überzeugungskraft ihrer Argumente angewiesen, die *erstens* in aufgearbeiteten Fakten Unwissenheit und Ignoranz bekämpfen, *zweitens* zeugnishaft ihre eigene christliche Überzeugung und Deutung anbieten können und *drittens* eine Übersetzung dieser Argumente in eine auch für Nicht-Christen verständliche Sprache vornehmen müssen; ob das im deutschen Kontext ein gesellschaftlicher Grundkonsens, in einer säkularen Gesellschaft eine philosophisch vermittelte Argumentation ist, oder ob im Dialog mit dem Islam eine in diesen Punkten gemeinsame Basis gesucht wird, es kommt entscheidend auf die entwickelte Überzeugungskraft in der jeweiligen Gesellschaft an; eine ausgeprägte Medienkompetenz trägt weiterhin zum Gelingen bei. – Weitere Wirksamkeit wird erzielt durch die Vernetzung mit anderen Gruppierungen, die in dieselbe Richtung arbeiten, um zu einer vielschichtigen, aber konzertierten Bewegung zu wachsen; die ökumenische Zusammenarbeit ist in Deutschland und anderen Ländern bereits etabliert und der amtierende Papst empfiehlt ausdrücklich eine interreligiöse Zusammenarbeit, wobei Einladungen zur Mitarbeit sowohl auszusprechen als auch anzunehmen sind.<sup>41</sup> Neben zivilgesellschaftlicher Überzeugungsarbeit können je nach gesellschaftlichen Umständen direkte Einreden bei Politikern über die Bischöfe erfolgen oder gezielt Anregungen in die Wissenschaften gestreut werden. Durch die Bildungsarbeit und Wertbildung wird indirekt „Politik möglich gemacht“<sup>42</sup>, weil ethisch notwendige Politikprojekte dann aus eigener Wertüberzeugung des Volkes mitgetragen werden. – Neben inhaltlichen und ethischen Argumenten ist jedoch meines Erachtens die entscheidende Säule der Überzeugungsarbeit die persönliche und institutionelle Glaubwürdigkeit, die in einem Zeugnis der Werke und des Lebens manifest werden;<sup>43</sup> ähnlich hoch bewerte ich die Beteiligung der betroffenen Menschen an der Entscheidung über und Durchführung von Aktionen, ihre Mobilisierung „in eigener Sache“, oder die kirchlich-solidarische Unterstützung bestehender Selbsthilfe-Initiativen Betroffener.

### c) Drei Variationen dieses Konzeptes

Gerät ein solches Konzept in den Verdacht lediglich vor dem Schön-Wetter-Szenario einer etablierten Demokratie zu funktionieren? Auf drei Variationen möchte ich kurz hinweisen, um Konturen von zivilgesellschaftlichem Engagement in anderen Kontexten herauszuarbeiten.

#### Erste Variation: Widerstandskraft gegen einen unterdrückerischen Staat

Gerade an den Kämpfen in Polen gegen das kommunistische Regime und der Rolle der Gewerkschaften und anderer zivilgesellschaftlicher Gruppierungen,<sup>44</sup> oder den Kämpfen der Basisgemeinden in Lateinamerika gegen diktatorische und ausbeuterische Regime, wird deutlich, dass eine so fein gesponnene Zusammenarbeit nicht freiheitlich gewährt werden kann, wenn bereits die Zugehörigkeit zu einer Gewerkschaft oder Basisgemeinde von Todesschwadronen gehandelt wird und selbst Bischöfe, wie der 1980 ermordete Oscar Arnulfo Romero (El Salvador), nicht vor solchen Anschlägen gefeit sind.<sup>45</sup> Dennoch zeugen die erwähnten Erfolge von den bestehenden Möglichkeiten, die sich am Beispiel der entsprechenden Länder studieren lassen. Dass sich in solchen historischen Dekaden immer noch Männer und Frauen der Kirche finden, die es wagen in unverblümter Offenheit die Ungerechtigkeiten der Strukturen, die Gewalt bei den linken und rechten Extremisten anzuklagen, dabei ihr Leben riskieren und nicht selten tatsächlich verlieren, legt beredtes Zeugnis ab von dem Geist Gottes, der diese Menschen beseelt. In nicht-demokratischen Staaten, wie Chile unter dem Diktator Augusto Pinochet, entwickelte die unterdrückte Opposition bereits durch ihr bloßes Vorhandensein indirekte Wirkung im Bereich sozialer Menschenrechte, weil zahlreiche Sozialprogramme eingeführt wurden, um den Vorwürfen der Opposition ihre Schärfe zu nehmen.<sup>46</sup>

#### Zweite Variation: Dienst am Menschen im Dritten Sektor

Im Bereich des so genannten „Dritten Sektors“ jenseits von Markt und Staat lassen sich alle Dienstleistungen einer Gesellschaft erfassen, die über staatliche oder wirtschaftliche Aktivitäten nicht abgedeckt sind und von Akteuren getragen werden, die weder gewinnorientiert (daher: Non-Profit-Organisationen), noch als Regierungsmacht agieren (daher: Nicht-Regierungs-Organisationen), aber genauso wenig dem privaten familialen Bereich zuzuordnen sind. In dieser relativ neuen politikwissenschaftlichen Definition wird das Augenmerk auf gesellschaftliche Organisationen und Institutionen gerichtet.<sup>47</sup> Mit Gerhard Kruijff<sup>48</sup> möchte ich jedoch herausstellen, dass der Dritte Sektor lediglich einen empirischen Bereich gesellschaftlicher Einrichtungen umschreibt, während der Begriff der Zivilgesellschaft zumeist als ein normatives Konzept von demokratischer Verständigung

fungiert (s. I.). Zum Dritten Sektor zählen die katholischen Wohlfahrtsverbände mit ihren Diensten in der Gesellschaft, oder die Land-, Gesundheits-, Bildungs- und Kinderpastoral (Pastoral da Terra, da Saúde, das crianças etc.) in Brasilien. Innerhalb einer repressiven Gesellschaft, die eine politisch interessierte Öffentlichkeit gewaltsam unterbindet, böte eine solche staatlich ungefährliche konkrete Hilfe dennoch die Möglichkeit, ein Zeichen der Menschlichkeit zu setzen und darüber die öffentliche Meinung zu beeinflussen; zudem spielen etablierte Institutionen dieser Art oft eine tragende Rolle bei einem späteren politischen Engagement, weil sie enge Kontakte zu den Betroffenen pflegen und ihre Stimme in Fragen der Gestaltung der Politik aufgrund ihrer gesellschaftlichen Stellung stärkeres Gewicht haben können als die eines einzelnen Mahners. Sehr wohl gilt es hier, die mitunter institutionalisierten Befangenheiten und Abhängigkeiten vom Staat äußerst sorgfältig abzuwägen gegen die erwarteten positiven Auswirkungen.

#### **Dritte Variation: Eine internationale Zivilgesellschaft**

Die Kirche darf sich zurecht als einer der ältesten „global player“ verstehen: sie agiert weltweit, ist in fast allen Ländern mit Gläubigen präsent und versteht die Menschheit als Menschheitsfamilie mit gegenseitiger Verantwortung füreinander. Folglich legt sich von ihrem Selbstverständnis der Gedanke nahe, dass dort, wo nationale Zivilgesellschaften angesichts ungerechter Zustände an die Grenzen ihres gewaltlosen (oder gewaltsamen) Einsatzes stoßen, wo Konflikte möglicherweise nur über internationalen Druck zur Lösung finden können, wo gewaltärmere Strategien, wie Boykotte, Einlenken bewirken können, sich eine international organisierte bzw. netzwerkartig verknüpfte Zivilgesellschaft für ein solches diplomatisches Engagement einsetzt. Zu denken wäre an die Forderung eines verstärkten diplomatischen Einsatzes im Nahostkonflikt durch die EU, die USA oder den gerade erfolgten Vorschlag durch den saudi-arabischen Kronprinzen Abdullah; ob ein solcher Druck von außen hilfreich sein kann, muss allerdings mit Landeskundigen vor Ort abgesprochen werden.<sup>49</sup>

Ein zweites Aufgabenfeld eröffnet sich für eine internationale Zivilgesellschaft dort, wo im internationalen Raum ungerechte Strukturen und Mechanismen, Gesetze und nicht-tarifliche Handelshemmnisse bestehen und kritisiert und verändert werden müssen. Hier sind die zu verändernden Strukturen eben nicht alleine in der Gestaltungsmacht einer Nation, sondern bedürfen zunehmend internationaler Kooperation, um lebensfördernde Mechanismen zu installieren und Menschen schädigende Strukturen abzubauen. Prominentes Beispiel ist der Zusammenschluss nationaler Kampagnen mit dem Ziel, einen weitgehenden Schuldenerlass für die so genannten „Dritte-Welt-Länder“ zu erwirken, in denen sich Jubilee South, die deutsche Kampagne „Erlassjahr 2000“ und viele andere

zusammengeschlossen haben, um mit vielfältigen Aktionen auf die Situation der überschuldeten Länder aufmerksam zu machen; mit ihrer Unterschriftenaktion für zwei ausgearbeitete Vorschläge zur Überwindung der internationalen Schuldenkrise haben sie einen ungeschlagenen Weltrekord aufgestellt.

#### **V. Fazit**

Ich wage ein Fazit: Die Perspektive, dass sich in der Begrenzung staatlicher Macht durch individuelle Freiheitsrechte in der Moderne auch für die Kirche neue Handlungsspielräume eröffnen könnten, wurde zum Schaden der Kirche lange übersehen. Waren es zu diesem Zeitpunkt die Ideen des Liberalismus, die bewährte, aber eingefahrene kirchliche Strukturen sowie ihr Selbstverständnis erschütterten und eine konstruktive Auseinandersetzung herausforderten, so sind es in islamischen Ländern die verschiedenen muslimischen Ausprägungen; es bleibt zu prüfen, welcher Handlungsspielraum sich dort für das zivilgesellschaftliche Engagement der Kirche eröffnet.

In der Enzyklika *Centesimus annus*, genau 100 Jahre nachdem sein Vorgänger Leo XIII. erste Akzente zur Förderung einer Zivilgesellschaft gesetzt hat, nimmt Johannes Paul II. weitere entscheidende Akzentverschiebungen vor: Wo die Kirche vorher in Form des *Lehramtes* redete, handelt sie jetzt als Gesamtheit der Bischöfe, ganzer Kirchengemeinden und vieler Gläubiger. – Wo die Kirche vorher autoritativ zur Welt sprach, da treten die kirchlichen Vertreter jetzt ein in einen konstruktiven Dialog mit den engagierten und betroffenen Menschen, den politisch Verantwortlichen und den Wissenschaften (*Gaudium et spes* 36), um gemeinsam konstruktive Lösungen zu finden. – Wo die Kirche vorher ein statisches Ordnungsmodell vertrat, auf deren Verwirklichung die staatlichen Machthaber verpflichtet wurden, wird sie jetzt Teil einer dynamischen Bewegung, die „von unten“ am Heilsplan Gottes mitarbeitet, um Lösungen zu etablieren, die der Würde des Menschen mehr entsprechen. – Wo die Kirche sich vorher im Gegenüber zur Welt verstand, engagiert sie sich jetzt *in* der Welt im Verbund mit anderen sozialen Bewegungen, Bürgerinitiativen, politischen Dissidentengruppen, Menschen anderer Konfessionen und Religionen und allen Menschen guten Willens.

Dass der Traum einer Kirche als „*Großbewegung zur Verteidigung und zum Schutz der Würde des Menschen*“ (CA 3) Wirklichkeit wird, ist damit ausdrücklich in die Verantwortung aller Christgläubigen gelegt!

## VI. Bibliographie

*Bedford-Strohm* (1998): Heinrich Bedford-Strohm, Kirche in der Zivilgesellschaft, in: Rudolf Weth (Hrsg.), Was hat die Kirche heute zu sagen? Auftrag und Freiheit der Kirche in der pluralistischen Gesellschaft, Neukirchen-Vluyn 1998, S. 92-108.

*Dignitatis humanae* (1965): Zweites Vatikanisches Konzil, Dignitatis humanae. Dekret über die Religionsfreiheit (1965), in: AAS 58 (1966), S. 929-946.

*Drèze/Sen* (1989): Jean Drèze / Amartya Sen, Hunger and Public Action, Oxford 1989.

– (Hrsg./1990): Jean Drèze / Amartya Sen (Hrsg.), The Political Economy of Hunger. Vol. 1: Entitlement and Well-Being, Oxford 1990.

Fisch (2001): Andreas Fisch, Option für die Armen konkret: Zur sozialetischen Kompetenz der Kirche in Deutschland (Reihe: Forum Religion und Sozialkultur. Profile und Projekte, Band 4), Münster 2001.

– (2002): Andreas Fisch, „Entwicklung als Freiheit“ – Der Befähigungsansatz von Amartya K. Sen, in: Hartmut Köß (Hrsg.), Entwicklungsethische Konkretionen. Herausforderungen, Perspektiven, Begründungen, Münster 2002 (erscheint demnächst).

– (2002a): Andreas Fisch, Leben in der Illegalität in Deutschland – Sozialetische Anmerkungen zu Auftrag, Kompetenz und Glaubwürdigkeit der Kirche, in: Orientierung Nr. 1 vom 15. Januar 2002, S. 5-7.

*Frankenberg* (1996): Günter Frankenberg, Die Verfassung der Republik. Autorität und Solidarität in der Zivilgesellschaft, Baden-Baden 1996.

*Furger* (1991): Franz Furger, Christliche Sozialethik. Grundlagen und Zielsetzung, Köln 1991.

– (1997): Franz Furger, Christliche Sozialethik in pluraler Gesellschaft, posthum hg. von Marianne Heimbach-Steins/Andreas Lienkamp/Joachim Wiemeyer, Münster 1997.

*Gemeinsame Texte* (1997): Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Gemeinsame Texte Nr. 9), Bonn 1997.

*Große Kracht* (1997): Hermann-Josef Große Kracht, Kirche in ziviler Gesellschaft. Studien zur Konfliktgeschichte von katholischer Kirche und demokratischer Öffentlichkeit, Paderborn-München-Wien-Zürich 1997.

Höhn (2001): Hans-Joachim Höhn, Art. Zivilgesellschaft, in: LThK (3. Auflage) Band 10, Sp. 1477.

*Johannes Paul II.* (1979): Johannes Paul II., Redemptor hominis, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 6), Bonn 1979.

– (1981): Johannes Paul II., Laborem exercens, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 32), Bonn 1981.

– (1987): Johannes Paul II., Sollicitudo rei socialis, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 82), Bonn 1987.

– (1991): Johannes Paul II., Centesimus annus, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 101), Bonn 1991.

– (1995): Johannes Paul II., Ecclesia in Africa, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 123), Bonn 1995.

– (2001): Johannes Paul II., Novo millennio ineunte, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 150), Bonn 2001.

*Johannes XXIII.* (1963): Johannes XXIII., Pacem in terris (1963), in: Texte zur katholischen Soziallehre. Die päpstlichen Rundschreiben und andere kirchliche Dokumente. Mit einer Einführung von Oswald von Nell-Breuning SJ, hg. von der Katholischen Arbeitnehmer Bewegung Deutschland, Kevelaer 1975, S. 271-320.

*Kommission für Migrationsfragen* (2001): Kommission für Migrationsfragen der Deutschen Bischöfe, Leben in der Illegalität in Deutschland – eine humanitäre und pastorale Herausforderung, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Die deutschen Bischöfe – Erklärungen der Kommissionen – Nr. 25), Bonn 2001.

*Kruip* (2001): Gerhard Kruip, Dritter Sektor und Zivilgesellschaft in der Dritten Welt – Bolivien als Vorbild?, in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften, Band 42, Münster 2001, S. 168-194.

*Leo XIII.* (1891): Leo XIII., Rerum novarum (1891), in: Texte zur katholischen Soziallehre. Die päpstlichen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente. Mit einer Einführung von Oswald von Nell-Breuning SJ, hg. von der Katholischen Arbeitnehmer Bewegung Deutschland, Kevelaer 1975, S. 31-70.

*Loth* (1991): Wilfried Loth, Einleitung, in: Ders. (Hrsg.), Deutscher Katholizismus im Umbruch zur Moderne, Stuttgart u. a. 1991, S. 9-19.

*Mao* (1976): Mao Tse-tung Unrehearsed, Talks and Letters: 1956-1971, hg. von Stuart R. Schram, Harmondsworth 1976.

*Sobrinho* (1990): Jon Sobrinho, Sterben muss, wer an die Götzen rührt. Das Zeugnis der ermordeten Jesuiten in San Salvador: Fakten und Überlegungen, Fribourg-Zürich 1990.

Lange/Iblacker (Hrsg./1981): Martin Lange/Reinhold Iblacker SJ (Hrsg.), Christenverfolgung in Südamerika. Zeugen der Hoffnung. Mit einem Geleitwort von Bischof Georg Moser und einem Nachwort von Karl Rahner, Freiburg-Basel-Wien 1981 (2., erweiterte Auflage).

*Paul VI.* (1971): Paul VI., Octogesima adveniensi (1971), in: Texte zur katholischen Soziallehre. Die päpstlichen Rundschreiben und andere kirchliche Dokumente. Mit einer Einführung von Oswald von Nell-Breuning SJ, hg. von der Katholischen Arbeitnehmer Bewegung Deutschland, Kevelaer 1975, S. 487-524.

*Pioch* (1996): Uta Pioch, Zivilgesellschaft im Transformationsprozess Polens, Hamburg 1996 (unveröffentlichte Diplomarbeit).

*Ratzinger* (1964): Joseph Ratzinger, Naturrecht, Evangelium und Ideologie in der katholischen Soziallehre. Katholische Erwägungen zum Thema, in: K. v. Bismarck/Walter Dirks (Hrsg.), *Christlicher Glaube und Ideologie*, Stuttgart u. a. 1964, S. 24-30.

*Sen* (1999): Amartya Sen, Ökonomie für den Menschen. Wege zu Solidarität und Gerechtigkeit in der Marktwirtschaft, München-Wien 1999.

*Zimmer/Priller* (2001): Annette Zimmer / Eckhard Priller, Die zunehmende Bedeutung des Dritten Sektors – Ergebnisse des international vergleichenden John Hopkins Projektes, in: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften*, Band 42, Münster 2001, S. 11-41.

## VII. Fußnoten

- 1 *ausgearbeitete Version zur Veröffentlichung*
- 2 Hierin schließe ich mich Heinrich Bedford-Strohm, Kirche in der Zivilgesellschaft, in: Rudolf Weth (Hrsg.), Was hat die Kirche heute zu sagen? Auftrag und Freiheit der Kirche in der pluralistischen Gesellschaft, Neukirchen-Vluyn 1998, S. 92-108, an.
- 3 Hans-Joachim Höhn, Art. Zivilgesellschaft, in: LThK Band 11 (3. Auflage), Sp. 1477.
- 4 Gerhard Kruij, Dritter Sektor und Zivilgesellschaft in der Dritten Welt – Bolivien als Vorbild?, in: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften*, Band 42, Münster 2001, S. 168-194; hier: S. 170.
- 5 Aber auch Mieterverbände, Gesangs- und Turnvereine; letztere beiden und ihre Bedeutung beim Aufbau der Demokratie in Deutschland erläutert der 1997 verstorbene katholische Sozialethiker Franz Furger, in: Franz Furger, *Christliche Sozialethik. Grundlagen und Zielsetzung*, Köln 1991, 178 f. Gerade die gezielte Gleichschaltung solcher Zusammenschlüsse durch autoritäre Regime belegen die Freiheit zur Kulturgestaltung, die solchen Vereinen inne wohnt, die totalitären Regimen ein Dorn im Auge sind.
- 6 Vgl. Günter Frankenberg, Die Verfassung der Republik. Autorität und Solidarität in der Zivilgesellschaft, Baden-Baden 1996, S. 50.
- 7 Vgl. diesen Abschnitt Hermann-Josef Große Kracht, Kirche in ziviler Gesellschaft. Studien zur Konfliktgeschichte von katholischer Kirche und demokratischer Öffentlichkeit, Paderborn-München-Wien-Zürich 1997, S. 88-94.
- 8 Wilfried Loth, Einleitung, in: Ders. (Hrsg.), *Deutscher Katholizismus im Umbruch zur Moderne*, Stuttgart u. a. 1991, S. 9-19; hier S. 9.
- 9 Große Kracht (1997), S. 109.
- 10 Vgl. Große Kracht (1997), S. 107-115.
- 11 Leo XIII., *Rerum novarum* (1891), in: *Texte zur katholischen Soziallehre. Die päpstlichen Rundschreiben und andere kirchliche Dokumente. Mit einer Einführung von Oswald von Nell-Breuning SJ*, hg. von der Katholischen Arbeitnehmer Bewegung Deutschland, Kevelaer 1975, S. 31-70; künftig im Text zitiert als RN.
- 12 Große Kracht (1997), S. 171.
- 13 Große Kracht (1997), S. 165.
- 14 Diese Ambivalenz wurde übrigens schon vom früheren Professor Joseph Ratzinger kritisiert als eigentümliche Verquerung von Naturrecht und positivem Glaubensrecht, in: Joseph Ratzinger, *Naturrecht, Evangelium und Ideologie in der katholischen Soziallehre. Katholische Erwägungen zum Thema*, in: K. v. Bismarck / Walter Dirks (Hrsg.), *Christlicher Glaube und Ideologie*, Stuttgart u. a. 1964, S. 24-30; hier S. 26.
- 15 Vgl. Franz Furger, *Christliche Sozialethik in pluraler Gesellschaft*, posthum hg. von Marianne Heimbach-Steins / Andreas Lienkamp / Joachim Wiemeyer, Münster 1997, S. 91-95.
- 16 Selbst wenn zum Beispiel der Streik als gewaltloses Mittel zur Durchsetzung von gerechten Forderungen noch vehement angefeindet wird (RN 31).
- 17 Johannes XXIII., *Pacem in terris* (1963), in: *Texte zur katholischen Soziallehre. Die päpstlichen Rundschreiben und andere kirchliche Dokumente. Mit einer Einführung von Oswald von Nell-Breuning SJ*, hg. von der Katholischen Arbeitnehmer Bewegung Deutschland, Kevelaer 1975, S. 271-320.
- 18 Zweites Vatikanisches Konzil, *Dignitas humanae*. Dekret über die Religionsfreiheit (1965), in: AAS 58 (1966), S. 929-946.
- 19 Einen Überblick über die übersprungene Zeit bietet: Große Kracht (1997), 185-259.
- 20 Johannes Paul II., *Centesimus annus*, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 101), Bonn 1991; künftig im Text als CA.
- 21 Dies tut er in Fortführung des in *Laborem exercens* gefallenen Ausdrucks vom „Subjektcharakter der Gesellschaft“; vgl. Johannes Paul II., *Laborem exercens*, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 32), Bonn 1981, Abschnitt 14; vgl. auch: Ders., *Sollicitudo rei socialis*, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 82), Bonn 1987, 15.
- 22 Bei Pius XII. wurde diese personalistische Orientierung noch naturrechtlich begründet, also theologiefrei, rein philosophisch und in den 70er Jahren heftig angefeindet und heute in der damaligen Ausprägung obsolet.
- 23 Johannes Paul II., *Redemptor hominis*, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 6), Bonn 1979, 8.
- 24 Große Kracht (1997), S. 282.
- 25 Amartya Sen, *Ökonomie für den Menschen. Wege zu Solidarität und Gerechtigkeit in der Marktwirtschaft*, München-Wien 1999, S. 206; englisches Original erschienen unter dem treffenderen Titel „Development as Freedom“.
- 26 Sen (1999), S. 207; Hervorhebung von mir, AF.
- 27 Welche Merkmale im Einzelnen gemeint sind, werden im nächsten Abschnitt herausgearbeitet.
- 28 Sen (1999), S. 218; die Länderstudien s. Jean Drèze / Amartya Sen, *Hunger and Public Action*, Oxford 1989, Kapitel 8, sowie die Beiträge beider in: Jean Drèze / Amartya Sen (Hrsg.), *The Political Economy of Hunger*. Vol. 1: Entitlement and Well-Being, Oxford 1990.
- 29 Sen (1999), S. 187.
- 30 Sen (1999), S. 219.
- 31 Sen (1999), S. 217.
- 32 Vgl. Sen (1999), S. 213 und die dortigen Literaturangaben.
- 33 Sen (1999), S. 182.

- 34 Ein dritter Aspekt drängt sich auf – und wird von Sen auch so gesehen, s. Sen (1999), S. 50-52 sowie Kap. 1 – nämlich der *intrinsische* Wert von Demokratie für die Entfaltung des Menschen, der an den ihn betreffenden Entscheidungen beteiligt wird; dies deckt sich mit der Begründung, die auch Johannes Paul II. aus christlicher Perspektive vorbringt; für die jetzige Argumentation, die eine sachlich-argumentative Ergänzung zu den grundsätzlichen Überlegungen aus kirchlicher Sicht verkörpern soll, wurde sie nicht näher erörtert, obwohl sie zum Senses Begriff von Entwicklung elementar dazu gehört; vgl. Andreas Fisch, „Entwicklung als Freiheit“ – Der Befähigungsansatz von Amartya K. Sen, in: Hartmut Köß (Hrsg.), *Entwicklungsethische Konkretionen. Herausforderungen, Perspektiven, Begründungen*, Münster 2002 (im Erscheinen).
- 35 Im Wortlaut: „Ohne Demokratie werdet ihr nicht wissen, was unten an der Basis vor sich geht; die Situation wird nicht klar sein; ihr werdet nicht genug Meinungen von allen Seiten einholen können; Kommunikation zwischen Oben und Unten wird unmöglich sein; die Führungsorgane der Regierung werden aufgrund von einseitig gefärbtem und falschem Material Entscheidungen treffen; ihr werdet es also schwierig finden, nicht subjektivistisch zu handeln; Einheit von Verstehen und Handeln wird nicht zu erreichen sein, wahrer Zentralismus wird unmöglich.“, in: Mao Tse-tung *Unrehearsed, Talks and Letters: 1956-1971*, hg. von Stuart R. Schram, Harmondsworth 1976, S. 277 f.; nach Sen (1999), S. 221 f.
- 36 Vgl. Sen (1999), S. 324-326.
- 37 Sen (1999), S. 187-189.
- 38 In diesem knappen Vortrag sind Verkürzungen unumgänglich, so dass die Darstellung vier weiterer, beispielhaft erschlossener Annäherungsmöglichkeiten an die Lebensumstände der Armen in Deutschland und der gemeinsamen ethischen Reflexion der drei Akteure an dieser Stelle unterbleiben muss; eine ausführliche Darstellung findet sich in: Andreas Fisch, *Option für die Armen konkret: Zur sozialethischen Kompetenz der Kirche in Deutschland* (Reihe: Forum Religion und Sozialkultur. Profile und Projekte, Band 4), Münster 2001.
- 39 Eine ausführliche Darstellung der Lebenslagen von irregulär Eingewanderten ist zu finden in: Kommission für Migrationsfragen der Deutschen Bischöfe, *Leben in der Illegalität in Deutschland – eine humanitäre und pastorale Herausforderung* (Die deutschen Bischöfe -Erklärungen der Kommissionen- Nr. 25), hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2001.
- 40 Vgl. zum Vorgehen: Andreas Fisch, *Leben in der Illegalität in Deutschland – Sozialethische Anmerkungen zu Auftrag, Kompetenz und Glaubwürdigkeit der Kirche*, in: *Orientierung* Nr. 1 vom 15. Januar 2002, S. 5-7.
- 41 Johannes Paul II. (1987), 32 sowie ders., *Ecclesia in Africa*, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 123), Bonn 1995, 109.
- 42 So im Wirtschafts- und Sozialwort der Kirche: Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Gemeinsame Texte Nr. 9), Bonn 1997.
- 43 So spricht Paul VI. von der vorrangigen Bedeutung des gelebten Zeugnisses (Paul VI., *Octogesima advenies* (1971), in: *Texte zur katholischen Soziallehre. Die päpstlichen Rundschreiben und andere kirchliche Dokumente*. Mit einer Einführung von Oswald von Nell-Breuning SJ, hg. von der Katholischen Arbeitnehmer Bewegung Deutschland, Kevelaer 1975, S. 487-524; hier 4; vgl. auch Fisch (2001), S. 147) und Johannes Paul II., *Novo millennio ineunte*, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 150), Bonn 2001, 50: „Die Liebe der Werke verleiht der Liebe der Worte eine unmissverständliche Kraft“ (vgl. auch CA 57). – Hinsichtlich der Nationalstaaten und ihrer Politik ist an dieser Stelle die Gestaltung der Außenpolitik von entscheidender Bedeutung: Wird sich konsequent an den Menschenrechten orientiert oder gelten sie vorrangig, wenn Weiße betroffen sind, wenn wirtschaftliche und politische Interessen zusätzlich ins Kalkül gezogen werden? Werden zivile Opfer von Kriegen („collateral damage“) in eigenen und fremden Länder gleichermaßen geschont? Wie wird mit amerikanischen Al-Qaida-Kämpfern und wie mit jenen anderer Länder verfahren? All diese Ungereimtheiten werden in islamischen Ländern aufmerksamer wahrgenommen als in westlich orientierten Ländern und zeugen bei der Beurteilung von Integrität und Glaubwürdigkeit des „Westens“ von der Ernstnahme oder Nicht-Ernstnahme eigener Forderungen.
- 44 Vgl. Uta Pioch, *Zivilgesellschaft im Transformationsprozess Polens*, Hamburg 1996 (unveröffentlichte Diplomarbeit).
- 45 Vgl. Jon Sobrino, *Sterben muss, wer an die Götzen rührt. Das Zeugnis der ermordeten Jesuiten in San Salvador*: Fakten und Überlegungen, Fribourg-Zürich 1990; *Christenverfolgung in Südamerika. Zeugen der Hoffnung*. Mit einem Geleitwort von Bischof Georg Moser und einem Nachwort von Karl Rahner, hg. von Martin Lange und Reinhold Iblack SJ, Freiburg-Basel-Wien 1981 (2., erweiterte Auflage); dass diese Übergriffe nicht enden, beweist aktuell der Mord an Isaias Duarte, Erzbischof von Cali/Kolumbien im März 2002, der die Gewalt der Paramilitärs, der Guerilla-Gruppen und der Drogenmafia anklagte und allen vorwarf, mit ihrer Gewalt, die Zivilbevölkerung zu erniedrigen; vgl. SZ vom 19.3.2002.
- 46 Vgl. Dréze/Sen (Hrsg./1990), S. 193-197; 229-39.
- 47 Vgl. Annette Zimmer / Eckhard Priller, *Die zunehmende Bedeutung des Dritten Sektors – Ergebnisse des international vergleichenden John Hopkins Projektes*, in: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften*, Band 42, Münster 2001, S. 11-41.
- 48 Vgl. Kruij (2001), bes. 168-172.
- 49 Anti-koloniale Ressentiments können durchaus das Gegenteil des Gewünschten bewirken; vgl. etwa den Fall der von Steinigung bedrohten Sufiyatu Huseini aus Nigeria, wo sich amnesty international (Bonn) aus taktischen Gründen gegen eine zu starke internationale Beteiligung ausgesprochen haben und die tatsächlich der Steinigung entgangen ist.

## Christentum und Menschenrechte

Daniel Bogner

Was hat das Christentum – oder, das lese ich daraus: der christliche Glaube – mit den Menschenrechten zu tun? Man kann die Frage so stellen, aber vielleicht müsste man eher fragen: Was hat die Kirche mit den Menschenrechten zu tun? Beide Perspektiven, so ist voranzustellen, lassen sich beim Thema Menschenrechte nicht voneinander trennen: Tut man dies, entgeht man gerade der Problematik, die lange Zeit in der Fragestellung lag. Dass beide, das Christentum und die Menschenrechte, wie sie sich in der Moderne herausgebildet haben, viel miteinander zu tun haben können und sollten, ist meine Ausgangsthese, die in drei Schritten beleuchtet werden soll:

- (1) Das problematische Verhältnis von Kirche und Menschenrechten
- (2) Warum ist die Kirche ein prädestinierter Anwalt der Menschenrechte
- (3) Menschenrechte in der Kirche

### 1. Das problematische Verhältnis von Kirche und Menschenrechten

Ein katholisches Bildungshaus schrieb kürzlich eine Tagung aus unter dem Titel: „Mit Menschenwürde Politik machen“ – natürlich, möchte man da direkt sagen, da ist die Kirche dabei! Das ist ja ihr Kerngeschäft, die Botschaft von der Menschenfreundlichkeit Gottes und der geschöpflichen Würde des Menschen zu vertreten, und zwar nicht nur in ihrer Verkündigung, sondern, besser noch, auch im praktischen, ja politischen Handeln.

Wenn man sich von der Position der Kirche aus aber ehrlich der Frage nähern will, muss man einen Blick zurück in die Geschichte werfen: Da zeigt sich, dass sich die Kirche lange Zeit sehr schwer getan hat, den geschichtlichen Weg, auf dem die Menschenwürde auch rechtlich-politisch zunehmend ernst genommen wurde, als eine notwendige Fortführung und Konkretisierung ihrer Botschaft zu akzeptieren: In der Frühphase ihrer Artikulierung wurden die Menschenrechte aggressiv abgelehnt, die Rede war von einer „Selbstermächtigung des Menschen“, der sich da plötzlich an die Stelle Gottes setzen wolle, von einem „Aufstand des Menschen gegen Gott“, von den neuartigen „zügellosten Freiheitslehren“, die nicht nur von einer genuin christlichen Ethik, sondern sogar vom Narurrecht abwichen (Papst Leo XIII., Enzyklika „Immortale Dei“, 1885).

### Was sind die tieferen Gründe für die Ablehnung?

Zunächst einmal kann man sagen, dass diese Feindschaft gegenüber den Menschenrechten nicht entschuldbar, aber erklärbar ist durch den historischen Kontext, an dem diese sich in Europa vor allem herausbildeten: Die französische Revolution mit ihrem antiklerikalen, laizistischen Gestus machte es der Kirche in gewisser Weise leicht, alles miteinander zu vermengen und kollektiv abzulehnen: die gewalttätige Seite der Revolution, den Kampf gegen das gallikanische Staatskirchentum und die Formulierung menschenrechtlicher Ansprüche, die eben auch im Kontext der Revolution stattfand.

Nun ist es aber sinnvoll, genauer hinzuschauen. So kann man neben diesen eher politisch-sozialpsychologischen Gründen auch noch tiefer liegende Ursachen ausmachen für die lange Ablehnung der Menschenrechte durch die Kirche. Die Menschenrechte beanspruchen als Kriterium für die Regelung der weltlichen Dinge nicht einen überindividuellen Wahrheitsanspruch, sondern beziehen sich eben auf das Individuum als letzte und entscheidende „Einheit“ des Politischen. Damit wird ein entscheidender Schwenk gegenüber der traditionellen kosmo-ontologischen Weltansicht, welche die Kirche bis in die Neuzeit hinein vertritt, getan: Aus der Sicht des Rechtes ist der Mensch jetzt Selbstzweck, und den Menschenrechten als politisch-rechtlichem Ordnungskriterium „genügt“ eben diese Begründung für ihren Geltungsanspruch. Damit stehen die Menschenrechte aber im Widerspruch zu politischen Konzepten, welche ihre Verankerung in einer höheren, theologischen Gesamtschau der weltlichen Wirklichkeit haben (im Sinne von: dem Menschen verliehene Rechte ...). Und das betrifft dann natürlich die Kirche, die bis dato als die Instanz aufgetreten ist, welche für die Formulierung und Bewahrung eines solchen überindividuellen Sinnprogramms zuständig ist; ein Sinnprogramm, in dem freilich auch dem Menschen ein Platz zukommt, aber von einer anderen, theo-logischen Logik her abgeleitet, und in dem letztlich die Institution der Kirche die alleinige Mittlerin dieses Sinnes ist. Wo nun mit den Menschenrechten eine Sprache entsteht, die den Menschen als Selbstzweck sieht und darauf aufbauend ein autonomes Recht formuliert, kann dies nur in Konflikt mit der Institution der Kirche geschehen, die sich um ihre klassische Rolle als Sinngeberin aller Wirklichkeit, eben auch der politisch-rechtlichen, gebracht sieht.

Da stellt sich nun freilich die Frage: Muss das so sein – muss die Kirche – von ihrem Programm her – den Menschenrechten – von dem, was sie darstellen – zwangsläufig feindlich gegenüber stehen?

Zunächst sei hier ein Blick auf die Entstehungsgeschichte der Menschenrechte geworfen: Diese lassen sich als die politisch-rechtliche Antwort auf Unrechtserfahrungen in der Entwicklung moderner Gesellschaften bezeichnen. Bei diesen

Unrechtserfahrungen handelt es sich nicht um singuläre Einzelfälle, sondern vielmehr um strukturelle Unrechtserfahrungen, und ich möchte die drei zentralen nennen: (a) Religionskriege, (b) absolutistische Willkürherrschaft und (c) Formen kapitalistischer Ausbeutung. Für die Normierung (etwa in der „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte“ der Vereinten Nationen von 1948) war schließlich die Erfahrung des nationalsozialistischen Völkermordes der entscheidende Punkt. Das heißt, für die Entstehung der Idee der Menschenrechte waren genau jene geschichtlichen Situationen ausschlaggebend, in denen das vollkommene Ausgeliefertsein des einzelnen Menschen auf besondere Weise sichtbar und spürbar wurde. Es wurde mehr und mehr klar: Wenn nicht eine neue Art von Recht konstruiert wird, das als Ansatzpunkt eben den Menschen und nicht eines der übergeordneten Systeme (christlicher Glaube/Standeszugehörigkeit etc.) zugrundelegt, wird es unter den neuzeitlichen Bedingungen – gegeneinander stehende Religionen, totalitaristische politische Ansprüche, auf maximale Ausbeutung trachtende Kapitalwirtschaft – keinen wirksamen Schutz des Menschen davor geben, zum Spielball dieser Systeme zu werden. Der historische Auslöser, welcher zur Formulierung der modernen Menschenrechte führte, waren also ganz konkrete Unrechtserfahrungen.

Dazu kommt ein zweiter Aspekt: Gerade der mit der Neuzeit aufkommende Pluralismus der Religionen hat traditionelle Normvorstellungen in Frage gestellt und damit aber auch die Chance eröffnet, sich neu des Grundes moralischer und rechtlicher Verpflichtungen bewusst zu werden. Auf diese Weise – ganz enorm befördert durch die Philosophie Kants – ist der Gedanke gewachsen, dass jeder moralische Anspruch am Individuum festzumachen ist, und die Fähigkeit jedes einzelnen Menschen zu einem moralischen Urteil der letzte Grund für seine Würde ist.

Aus diesen beiden Strängen der Entstehung der Menschenrechte – Unrechtserfahrungen und Neuvergewisserung über den Grund der Normenkrise – lässt sich leicht ersehen, dass die Idee der Menschenrechte in keiner Weise mit dem ausdrücklichen Ziel verbunden war, der Kirche oder dem Christentum zu schaden oder gegen es zu arbeiten. Man könnte eher sagen: Die Menschenrechte sind aus einer historischen Notlage heraus entstanden – und sie haben gleichzeitig die Idee der individuellen Freiheit (das entstehende Freiheitsbewusstsein) befördert und zum Ausdruck gebracht. Festhalten kann man also: Die Menschenrechte sind – wie der Name schon sagt – dem Anliegen des Menschen verpflichtet und sind an den Möglichkeiten seiner freien Entfaltung und seines Aufblühens interessiert.

Wenn nun die Kirche lange Zeit Probleme mit den Menschenrechten hatte, dann ist die Frage an die Kirche zu richten: warum? Ist die Verwirklichung des Menschen nicht ihr eigenes Programm? Ganz offenbar hat es einige Zeit



gebraucht, bis sie die Menschenrechte nicht mehr als Angriff auf sich selbst sehen musste, sondern in ihnen vielmehr einen Weg erkennen konnte, auf dem sich rechtlich-politisch wesentliche Teile ihres eigenen Programms ausdrücken. In diesem Jahrhundert hat diese Anerkennung stattgefunden: In mehreren Schritten und Dokumenten hat sich die Kirche den Einsatz und die Verwirklichung der Menschenrechte als spezifische Form ihres Auftrags in der Welt zu eigen gemacht. Zu den wichtigsten Stufen zählen dabei die Enzyklika *Pacem in terris* (Papst Johannes XIII., 1963), die Konzilsdokumente *Gaudium et Spes* und *Dignitatis Humanae* sowie die Enzyklika *Redemptor hominis* (Papst Johannes Paul II., 1979). Schließlich ist auch die Gründung des „Päpstlichen Rates *Justitia et Pax*“ und der zahlreich entstehenden nationalen Kommissionen eng mit dieser neuen Wertschätzung verbunden.

## 2. Warum ist die Kirche ein prädestinierter Anwalt der Menschenrechte?

Man kann nun auch die Blickrichtung wechseln und – nicht von den Menschenrechten, sondern – von der Kirche her fragen: Was spricht denn dafür, dass sich die Kirche für die Menschenrechte einsetzt? Wie sich zeigt, ist dies eine ganze Menge. Dabei lassen sich die Gründe in die programmatischen und die praktischen Argumente unterteilen, wobei beide natürlich viel miteinander zu tun haben. Zunächst zu den Gründen, die vom „Programm“ der Kirche und des Christentums her naheliegen:

- Der Menschenrechtsgedanke bringt Intentionen zur Geltung, die sich bereits im Alten Testament finden lassen: Die Weisungen des Dekalogs, die Orientierung des Rechtsgedankens an der Situation der Armen und Schutzbedürftigen bringen Grundmotive der modernen Menschenrechte zum Ausdruck und finden sich in zahlreichen Aussagen des Neuen Testaments aufgegriffen und zugespielt.
- Sucht die Kirche eine ausdrückliche theologische Begründung, gibt es zumeist zwei Stränge: einen absteigenden und einen aufsteigenden. Der aufsteigende ist der naturrechtliche Begründungsweg: Der Natur des Menschen kommt Würde zu aufgrund der Gottebenbildlichkeit des Menschen, seiner Geschöpflichkeit (so in *Pacem in terris*). „Absteigend“ wird argumentiert: In Jesus Christus hat sich Gott mit jedem Menschen vereinigt, ihn in den Stand der Würde gehoben und deshalb ist der Einsatz für die Menschenrechte nicht nur eine naturrechtlich begründete Pflicht, sondern gehört sogar konstitutiv zum Zeugnis des Evangeliums (*Gaudium et Spes*, Nr. 22).

- Wenn man aber jetzt die dogmatisch-theologische Logik verlässt und sozusagen „das Wesen des Christentums“ in den Blick nimmt, dann fällt die Nähe des christlichen Glaubens zum Anliegen der Menschenrechte noch offener in den Blick als über theologische Reflexionen, die immer erst ein zweiter Schritt sind:

Die Rede von den Menschenrechten ist zuinnerst geprägt durch eine Spannung – es ist die Spannung aus Macht und Ohnmacht: Gegenüber den „herrschenden Verhältnissen“, d. h. der Übermacht staatlicher Herrschaft, versuchen die Menschenrechte eine andere Perspektive geltend zu machen – die Perspektive der Ohnmacht des Individuums. Ziel der Menschenrechte ist es, vom Menschen her gegenüber Politik und staatlicher Herrschaft eine Gegenstimme bilden zu können, die letztlich in der Sprache dieser Mächte – dem Recht – wirksam werden soll. Diese Überlegungen folgen einem Gedankengang, den Hans Joachim Sander entwickelt hat, der sagt: „Mit der Erfindung der Menschenrechte tritt auf die Bühne des Rechts eine neue Macht: die Ohnmacht des Individuums.“<sup>1</sup>

Genau mit dieser Spannung aus Macht und Ohnmacht verweisen die Menschenrechte auf den christlichen Glauben, für den eben dieselbe Spannung typisch ist: Die Differenz zwischen Kreuz und Auferstehung macht für jede Art von Ohnmachtserfahrung sensibel. Der so machtvoll erscheinenden Gewalt der herrschenden Zustände wird eine Ohnmacht entgegengesetzt – die des gekreuzigten Gottessohnes, der kein Reich „von dieser Welt“, im Sinne der herrschenden Mächte, schaffen wollte. Aber man kann sagen: Der christliche Glaube besteht eben darin, nach der eigentlichen „Macht“ in solcher Ohnmacht zu suchen, und Nachfolge ist nichts anderes als der ständige Versuch, gegenüber den herrschenden Verhältnissen eine Gegenlogik aufzubauen, die auf ihre Art letztlich doch verändernd wirkt. Der Glaube ist deshalb – ganz ähnlich wie die Menschenrechte – ein Versuch, die individuelle Ohnmacht geltend zu machen, in Anschlag zu bringen, den bestehenden Mächten gegenüber zu stellen.

Man kann nun sicher nicht sagen, dass die Menschenrechte einfach „Zeichen der Gegenwart Gottes“ sind. Aber beide – Menschenrechte und christlicher Glaube – versuchen in je unterschiedlichen Sprachen (der des Rechts und der praktischer Nachfolge) auf die Macht der Ohnmacht zu setzen und damit Wirklichkeit zu gestalten. Deshalb kann man mit H.J. Sander sagen: Menschenrechte sind das säkulare Antlitz von Glaubenswahrheiten und deshalb sollte die Kirche in der Menschenrechtsbewegung einen natürlichen Verbündeten erkennen.

- Neben diesen „programmatischen“ Gründen gibt es aber auch praktische, für die natürliche Nähe zwischen Menschenrechtsethos und Kirche: Menschenrechte müssen klassischerweise gegenüber staatlicher Macht eingefordert werden. Staat versus Individuum ist die Gegenüberstellung, und folglichweise sind Akteure auf der Nichtregierungsseite die glaubwürdigsten Verfechter der Menschenrechte. Die Kirche bringt da nun ein großes Kapital ins Spiel: Sie ist zum einen in vielen Ländern und Regionen einer der am besten organisierten und größten Akteure auf der „Nichtregierungsseite“. Zum anderen ist sie aufgrund ihrer weltweiten Ausdehnung eingebunden in ein weites Netz internationalen Austausches: ein Austausch an Wissen, an Kompetenzen, an Ideen, an Esprit, letztlich an Solidarität. Gegenüber dem rein innerstaatlichen Blickwinkel, kommt damit nochmals etwas Größeres ins Spiel, das helfen kann, gegenüber den jeweiligen staatlichen Mächten ernsthaft, glaubwürdig und standfest aufzutreten. Dass dies so geschieht, ist freilich nicht selbstverständlich, und die Gefahren sollen auch benannt werden:
  - Wenn sich die Kirche national verschließt und die internationale Einbindung nicht sucht, gerät sie leichter in die rein innerstaatliche Optik. Auf der anderen Seite ist es die Aufgabe der Kirchen anderer Länder, immer wieder die Solidarität und Kontaktaufnahme anzubieten und zu suchen und sich nicht selbstzufrieden einzuschließen.
  - Eine weitere Gefahr für die Kirche ist es, überprofessionell zu werden: Das passiert etwa dann, wenn man sehr groß und zahlenstark ist und eine entsprechende kirchliche Verwaltung aufbaut, und dann irgendwann ganz unbemerkt zur Geißel des eigenen Systems wird, alle Flexibilität verliert und nur noch diplomatisch reden kann, weil es mittlerweile derart viele und „gute“ Kontakte zum Staat gibt, die man nicht gefährden möchte. Mit einem Wort: Wenn die Kirche zur Behörde wird, kann sie ihre wahre Seite – eine nicht-staatliche, unabhängige Gegen-Macht zu sein – leicht vergessen und an ihrer eigenen Größe ersticken.

Wenn nun aufgeführt ist, dass das Christentum und die Kirche aus zahlreichen Gründen das Anliegen der Menschenrechte als ihr ureigenes betrachten können sollten – und dies ja mittlerweile auch tun –, dann muss aber auf eine Sache hingewiesen werden: Falsch wird es da, wo das Christentum eine exklusive Beziehung zu den Menschenrechten beansprucht. So wie man aus dem christlichen Glauben heraus eine enge Beziehung zu den Menschenrechten herstellen kann, so ist auch richtig, dass dies nicht nur aus dem christlichen Glauben heraus möglich ist. Auch andere Religionen und Weltanschauungen können einen ganz authentischen Bezug zum modernen Menschenrechtsethos herleiten (vgl. etwa

die unterschiedlichen Arbeiten von Heiner Bielefeldt zu dieser Frage). Es wäre deshalb falsch, die Menschenrechte im Grunde als „Geburt des Christentums“ darzustellen. Sie sind nicht eine exklusive Veranstaltung der christlichen Kirchen! Soviel Bescheidenheit müssen Christen aufbringen und das hilft auch dabei, den Charakter der Menschenrechte richtig zu treffen: Menschenrechte sind ein rechtlich-politisches Instrument, sie wollen keine Antwort auf letzte Sinnfragen sein! Insofern kann man sagen: Vom Christentum her kann man einen wirklich direkten Weg zur Menschenrechtsidee finden, der nicht konstruiert ist, sondern sich vom Christlichen selbst her zeigen lässt; aber zu den Menschenrechten führen ebenso Wege anderer Religionen und Weltanschauungen.

### 3. Menschenrechte in der Kirche?

Die Glaubwürdigkeit einer nach außen vertretenen Position entscheidet sich zuletzt immer daran, ob im Innern einer Institution dieselben Maßstäbe gelten. Die katholische Kirche steht hier bei den Menschenrechten vor einem großen und wichtigen Prüfstein, und es wäre nicht wahrhaftig, zum Thema Menschenrechte und Christentum zu sprechen, ohne diesen Aspekt in den Blick zu nehmen.

Christen und Nicht-Christen, welche die kirchlichen Rechtsordnungen sehen, erkennen die menschenrechtlichen Standards dort noch nicht erfüllt. Das betrifft insbesondere die Frage nach den Mitwirkungsrechten der Gläubigen, der Stellung der Frau, den Umgang mit abweichenden Meinungen, den Rechtsschutz, die Frage nach den Rechten nicht-europäischer Teilkirchen auf eigene Ausdrucksformen. Diese Punkte sollen hier benannt werden, an denen sich Diskussionen entzünden und es sich zeigt, dass es in der Kirche zum Teil große Ungleichzeitigkeiten gibt zwischen dem, was sie einerseits für richtig erachtet und menschenrechtlich einfordert, und ihren eigenen Strukturen. Ohne dies weiter zu vertiefen, aber auch ohne dies zu rechtfertigen, kann hinzu gefügt werden:

So wie es im Verhältnis von Menschenrechten und kirchlicher Rechtsordnung die „Grenzen nach unten“ gibt, so gibt es gleichzeitig auch die Gegenseite – den Überschuss christlich-jüdischer Ethoskultur gegenüber den modernen Menschenrechten: In ihrem Einsatz für Kranke, Behinderte, Benachteiligte führt der christliche Glaube zu einem Einsatz, der weit über das menschenrechtlich „Notwendige“ hinausgeht. Die Kernsätze christlicher Existenz, wie „Nächstenliebe“/Feindesliebe, Nachfolge, das solidarische Menschenbild des Alten und Neuen Testaments, der Mensch, der erst wirkliches Leben findet als einer, der in Beziehungen steht, die Rede davon, sich selbst zu gewinnen, gerade indem man sich verliert, die „Option für die Armen“, gehen weit über die Möglichkeiten und Vorgaben rechtlicher Standards hinaus und motivieren zu einem Handeln, das mehr gibt, als es das Menschenrechtsethos je einfordern könnte.

Zum Schluss bleibt festzuhalten: Das Thema „Menschenrechte und Christentum“ war lange ein sehr problematisches, weil die Kirche den Einsatz für die Menschenrechte als Angriff auf ihre angestammte Einflussosphäre und ihr Menschenbild aufgefasst hat. Im Zuge der neuzeitlichen Entwicklung wurde ihr klarer, dass die rechtliche Neubewertung des Individuums einen zentralen Gedanken ihrer eigenen Botschaft wiedergibt und letztlich der Botschaft von der vollen Entwicklung des Menschen in Würde und Freiheit entspricht. Mit dem II. Vatikanischen Konzil konnte sie ihr eigenes Verständnis von der Autonomie der weltlichen Wirklichkeiten und der Unhintergebarkeit der individuellen Freiheit (vgl. hierzu insbesondere „Dignitatis Humanae“) neu bestimmen und damit auch zu der fälligen Wertschätzung der Menschenrechte gelangen.

Das „Programm“ des Christentums lässt es geboten und notwendig erscheinen, aktiv für die Verwirklichung der Menschenrechte in der Welt einzutreten. Die Kirche tut dies, obwohl in ihrem Innern manche Verhältnisse noch mit den menschenrechtlichen Standarts mitwachsen können.

### **Botschaft größer als Institution**

Da darauf zu hoffen ist, dass die Kirche, so mag ein ausblickendes Schlusswort lauten, auf lange Sicht nicht zuerst selbstgenügsame Institution ist, sondern vielmehr immer wieder von ihrer Botschaft gelebt hat, – wenn auch mit Verzögerungen – angestoßen und angetrieben wird, sollte man darauf setzen, dass das glaubwürdige Zeugnis für das Evangelium, das sie gibt, wenn sie nach außen für die Menschenrechte eintritt, letztlich und auf Dauer immer wieder auch nach innen die Kirche prägt und sie selbst umgestaltet.

<sup>1</sup> Hans-Joachim Sander, Macht in der Ohnmacht. Eine Theologie der Menschenrechte, *Questiones disputatae* 178, Verlag Herder: Freiburg, 1999.

## **Beispiel Indonesien**

**Ignatius Smartono**

### **1. Einführung**

Indonesien gilt als islamisches Land, auch wenn diese Kategorisierung nicht ganz unproblematisch ist. Statistisch gesehen setzt sich die Bevölkerung Indonesiens wie folgt zusammen: 88 % Muslime, 5 % Protestanten, 3 % Katholiken, 2 % Hindus, 1 % Buddhisten und 1 % Anhänger anderer Religionen (Stand 1998). Da es bei unserem Thema um die Beziehungen zwischen Christentum und Islam geht, wird sich die Aufmerksamkeit auf diese beiden Religionen konzentrieren, auch wenn die anderen Religionen nicht unwichtig sind.

Ich möchte die Erörterung der Beziehungen zwischen Muslimen und Christen in Indonesien mit einer Anmerkung zur Verständigung der Religionen untereinander beginnen. Die Verständigung zwischen den Religionen ist kein einfaches Thema, geht es dabei doch zum einen um das Gesagte und zum anderen um die Interpretation dessen beim Zuhörer. Verständigung der Religionen untereinander heißt immer auch Gespräche über die Gefühle der Anhänger einer Religion gegenüber Andersgläubigen.

Gefühle sind von vielfältiger Natur. Manche Menschen fühlen sich bedroht, andere wollen nicht über Religion sprechen, weil ihnen das Thema zu heikel ist, wieder andere sind davon überzeugt, dass der gesellschaftliche Frieden vom Dialog zwischen den Anhängern der verschiedenen Religionen abhängt.

### **2. Überblick über das Verhältnis zwischen Christen und Muslimen in Indonesien**

Das Verhältnis zwischen Christen und Muslimen in Indonesien lässt sich auf zweierlei Art charakterisieren: als Bedrohung und als freundschaftliches Verhältnis.

#### **(a) Bedrohung**

Andersgläubige als Bedrohung wahrzunehmen, ist als Einstellung und Haltung sehr verbreitet unter denjenigen, die das Auftreten der Muslime als Demonstration einer eigenständigen, politischen Kraft wahrnehmen. In den achtziger Jahren dominierte bei den Muslimen der Eindruck, sie würden ausgegrenzt. Ein Journalist fand dafür beispielsweise folgende Worte:

„Während der Kolonialzeit galten Muslime als Menschen zweiter Klasse und wurden zur Stabilisierung der Kolonialmacht von Bildung und Reichtum ausgeschlossen; während der Zeit der Erhebungen wies man ihnen einen Platz in der vordersten Front zu, wo sie unter *Allah Akbar*-Rufen im Kugelhagel starben.“

1965, in der Zeit der Unruhen, schützten sie als Leibwächter wieder mit ihrem Körper das Leben anderer. Nach Abflauen der Unruhen begegnete man ihnen mit derselben Missachtung wie zuvor. Wenn sich eine neue Fabrik im Bau befindet, sollen die Muslime ihren Segen geben, nach deren Fertigstellung haben sie jedoch keine Chance auf einen Platz in der Führungsriege, sondern sind gezwungen, ihr Leben als Nachtwächter zu fristen (Abdurrahman Wahid).“

(Mahbud Djunaidi, in der Zeitschrift *Kompas* vom Sonntag, 30. April 1989)

In diesen Worten kommt neben einem starken Bedürfnis, wahrgenommen zu werden, deutlich die Überzeugung zum Ausdruck, dass Muslime einen Zugang zu Bildung brauchen, um ihre Ungebildetheit, Armut und Festlegung auf die Rolle als Kanonenfutter, Bodyguard oder Nachtwächter überwinden zu können.

Diejenigen, die den Islam als Bedrohung empfinden, verstehen diese Art von Äußerungen als politische Botschaft. Aus ihrer Sicht streben Muslime letztendlich nach einem islamischen Gottesstaat. Der Kampf um eine größere gesellschaftliche Akzeptanz der Muslime hat eine lange Geschichte, die schon kurz nach der Erlangung der Unabhängigkeit Indonesiens begann. In den wesentlichen Punkten – der Akzeptanz von Muslimen in Politik und Wirtschaft – blieb dieser Kampf bisher jedoch erfolglos.

Diejenigen, die im Islam eine Bedrohung sehen, sind davon überzeugt, dass Muslime im Interesse einer Zunahme des eigenen Einflusses immer nach einer Verdrängung der Christen streben. Teilt man diese Sichtweise, bedienen sich die Muslime dazu folgender Mittel:

- (1) **Religiöse Bedürfnisse:** Ein guter Muslim betet fünfmal am Tag. Dafür benötigt er ein Gotteshaus, eine Moschee. Muslime vertreten ihre Forderung nach dem Bau einer Moschee sehr vehement. Sie gehen davon aus, dass ihnen auch in christlich dominierter Umgebung und in der Nähe christlicher Einrichtungen ein eigenes Gotteshaus zusteht.
- (2) **Gesetze und Verfassung:** Muslime sind bestrebt, Gesetze und Vorschriften des Islams zum öffentlichen Recht zu erheben. Die nach islamischem Recht gültigen Definitionen für Erlaubtes (*halal*) und Verbotenes (*haram*) sollen für die gesamte Gesellschaft verbindlich sein. So beruht zum Beispiel der „Gesetzesentwurf zur Eheschließung“ Nr. 11 von 1974 auf islamischem Recht.
- (3) **Kader:** Dieser Ansatz bereitet Muslime auf ihre gesellschaftliche Aufgabe vor – das umfasst eine gute Ausbildung und eine gewisse Militanz. Er ist darauf ausgerichtet, das Bildungssystem und die ideologische Schulung junger Muslime zu verbessern. Sie sollen staatliche Universitäten besuchen, um eine kämpferische Einstellung zu entwickeln, damit sie sich später als Staatsbeamte noch wirksamer für die Sache des Islam einsetzen können. Zusätzlich zur akademischen Ausbildung werden für Jugendliche Intensivkurse abgehalten.

- (4) **„Umara“:** Neben den Gruppierungen der „*Ulama*“ (den islamischen Geistlichen) und der „*Umma*“ (der islamischen Gemeinde) hat sich bei den Muslimen die Gruppe der „*Umara*“ (der Lenker des Staates) herausgebildet. Der Name „*Umara*“ bezieht sich auf Personen, die Machtpositionen innerhalb des staatlichen Verwaltungsapparates innehaben. „*Dakwah* (die Propagierung islamischen Glaubens) muss auf allen Ebenen des Verwaltungsapparats gefördert werden. Der Einsatz von taktischen Kommandoeinheiten wird große Erfolge zeigen. Es werden Tausende von Minaretten errichtet werden – selbst in abgelegenen Bergregionen.“ (aus einer Anzeige der *Ammanah* in der Zeitschrift *Kompas* vom 30. April 1992).

**Soziales Engagement:** Ein Ansatz, der darauf beruht, den in Armut lebenden, ausgestoßenen und missachteten Muslimen mehr Aufmerksamkeit zu schenken. Die islamische Vorstellung der „Brüder- und Schwesternschaft“ dient dabei als wichtigste Triebkraft.

**Kultur:** Mit Hilfe dieses Ansatzes versuchen die Muslime, Selbstbewusstsein und eine gewisse Sensibilität für muslimische Kleidung, Musik sowie Sitten und Gebräuche zu entwickeln. So fordert zum Beispiel ein hoher muslimischer Geistlicher von den indonesischen Muslimen und der Regierung, den „von Christen gemachten“ international gültigen Gregorianischen Kalender durch den islamischen Kalender zu ersetzen. Irfan Zidny, stellvertretender Vorsitzender der Muhammadiyah, erklärte am 8. Juni gegenüber Reportern, dass sich seine auf gesellschaftlicher und religiöser Ebene aktive islamische Organisation, angeblich die zweitgrößte dieser Art in Indonesien, dafür einsetzt, den Gebrauch des islamischen Kalenders bei Predigten in Moscheen und während anderer religiöser Zusammenkünfte durchzusetzen. Ferner erklärte Zidny, er wolle das Indonesische Rote Kreuz auffordern, das Kreuz als Symbol der Organisation durch einen Halbmond zu ersetzen, wie dies bereits in vielen anderen, überwiegend islamischen Ländern geschehen ist. (UCAN 7.7.1995)

- (5) **Finanzen:** Im Jahre 1992 besaß die islamische Bank Muamalat ein Grundkapital von 500 Mrd. Rupien und erwirtschaftete in ihrer Anfangszeit 106,1 Mrd. Rupien allein durch Wertpapiergeschäfte.
- (6) **Kleine Gruppen:** Das Leben in der Stadt bringt Anonymität mit sich. Der Geist des Islam bietet dafür eine Alternative. Die islamische Idee der „Brüder- und Schwesternschaft“ wird durch die Organisation eines intensiveren Lebens in der Gemeinschaft verwirklicht. Zu Beginn des akademischen Jahres werden beispielsweise an die Erstsemester-Studenten Broschüren verteilt, die folgende Überlieferung zitieren: „Glaubensbrüder, die einander in Liebe zugetan sind,

treten wie ein gemeinsamer Körper auf; wenn einer von ihnen leidet, fiebert der gesamte Körper und kann keinen Schlaf finden.“ (*Al Hadith R. Buchori*).

**(7) Organisation in islamisch geprägten politischen Parteien:** An der Wahl im Jahre 1999 nahmen 48 Parteien teil. Elf von ihnen beriefen sich auf den Islam; für sieben Parteien bildete der Islam die alleinige Grundlage ihres politischen Programms, während die verbleibenden vier Parteien auch andere Positionen einbezogen (z. B. *Pancasila*, die „fünf Prinzipien“, eine von Sukarno formulierte Staatsphilosophie, nach der der indonesische Staat auf folgenden Säulen ruhen soll: indonesischer Nationalismus, Internationalismus, Demokratie, sozialer Wohlstand und Glaube an Gott). Die Errichtung eines islamischen Gottesstaates haben folgende drei Parteien als erklärtes politisches Ziel: PPP (*Partai Persatuan Pembangunan* – Vereinigte Partei für Entwicklung), PK (*Partai Keadilan* – Gerechtigkeitspartei) und PBB (*Partai Bulan Bintang* – Partei des Halbmonds).

**(8) Intensivierung des islamischen Einflusses durch nicht politisch organisierte islamische Gruppen:** Diese Gruppen sind zwar klein, verschaffen sich dafür aber umso lauter Gehör. Auch sie streben als politisches Ziel die Errichtung eines islamischen Gottesstaates mit vom Islam geprägter Gesetzgebung an. Einige dieser Gruppen stehen in Verbindung mit politischen Parteien, andere haben direkten Kontakt zu hohen Befehlshabern der Streitkräfte. Die HMI (Islamische Studentenorganisation) steht den Parteien *Golkar* und *Muhamadiyah* nahe. Das KISDI (Indonesisches Komitee für islamische Solidarität in aller Welt) unter Vorsitz von Ahmad Sumargono pflegt enge Kontakte zur PBB (Partei des Halbmonds), *Laskar Mujahidin* (Die Kraft der Mudschaheddin) unter Führung von Irvan Awwas fühlt sich der PBB (Vereinigte Partei für Entwicklung) sowie der PBB (Partei des Halbmonds) verbunden. Die FPI (Front der Verteidiger des Islam) unter der Führung von Al Habib Rizieq sowie *Laskar Jihad* (Kraft des Dschihad) mit ihrem Führer Jafar Umar Thalib haben engen Kontakt zu Befehlshabern der Armee und Offizieren im Ruhestand. Seit Etablierung der neuen Weltordnung existieren etwa 26 nicht politisch organisierte islamische Gruppen. Ihre Namen sind sehr aussagekräftig und manche von ihnen stehen in Verbindung mit einem internationalen Ring ähnlich ausgerichteter Gruppen. So zum Beispiel der HAMMAS (*Himpulan Mahasiswa Muslim Antar Kampus* – Der muslimische Studentenverband). HAMMAS wurde im Oktober 1998 gegründet und vereint Studenten von 56 Universitäten auf Java, Sumatra und Sulawesi.

**(9) Brandlegung in christlichen Kirchen:** Das Ausmaß der Zerstörung von Kirchen in Indonesien ist enorm. Während der Regierungszeit Sukarnos wurden lediglich zwei Kirchen angegriffen, unter Abdurrahman Wahid waren es 211. Bis zum heutigen Tag beläuft sich die Zahl der Kirchen, die angegriffen, zerstört oder niedergebrannt wurden, auf 825.

### **(b) Freundschaftliche Beziehungen**

Menschen, die in anderen Religionen keine Bedrohung sehen, geben ihrer Wertschätzung für diese öffentlich Ausdruck. Sie beten sogar zusammen mit Anhängern anderer Religionen. Menschen mit einer solchen offenen Gesinnung gibt es auch unter den Muslimen. So finden sich in der Einleitung eines Buches beispielsweise folgende Zeilen:

„Meine besondere Erwähnung gilt meinen Philosophieprofessoren vom Higher Institute of Philosophy Driyarkara, die mich noch heute die Philosophie lehren. Mein Dank gilt Prof. Dr. Franz Magnis-Suseno (vom Jesuitenorden), Prof. Dr. Martin Harun (Franziskanerorden), Prof. Dr. Alex Lanur (Jesuiten), Prof. Dr. Louis Leahey, Dr. Mudji Sutrisno und Dr. J. Sudarminta (alle Jesuiten). Ferner möchte ich den leider bereits verstorbenen Prof. Dr. Christ Verhaak (Jesuitenorden) erwähnen, dessen Angedenken meine Liebe zur Philosophie lebendig hält. (Budhy Munawar-Rachman, *Islam Pluralis*, in Paramadina, Jakarta, 2001, Seite XV).

Aufgeschlossene Menschen wie diese findet man in vielen religionsübergreifenden Organisationen wie der ICRP (Indonesische Konferenz zu Religion und Frieden), der MADIA (*Masyarakat dialog Antaragama* – Gesellschaft für den Dialog zwischen den Religionen) oder der DIAN INTERFIDEL.

Selbst ein Minister für religiöse Angelegenheiten schrieb: „... mögen wir indonesischen Muslime die Republik Indonesien, basierend auf den Grundsätzen des Pancasila, als Ziel unseres politischen Strebens akzeptieren und nicht nur als Zwischenlösung oder Sprungbrett zum Erreichen anderer Ziele sehen.“ (H. Munawir Sjadzali, M.A., *Islam dan Tata Neagara*, in Universitas Indonesia, 1990, Seite 236).

In Zeiten der Not versammeln sie sich, um zu beten:

Oh himmlischer Vater.

Schau herab auf deine unwürdigen Diener.

Du bist unsere einzige Hoffnung.

So schwer ist unser Leid.

Unterdrückung, Gewalt und Morden finden statt bis zum heutigen Tag.

Unser Vaterland ist mit Blut beschmiert.

Das unschuldige Volk wird geopfert.

Unterdrückung zerstört die Liebe in unserem Land.

Du liebst unschuldige Menschen.

Und indem wir sie lieben, beweisen wir unsere Liebe zu dir.

Kirchen, Klöster und Moscheen werden niedergebrannt.

Es herrscht kein Friede. Du bist unsere einzige Hoffnung.

Wir kommen, um dir unser Herz auszuschütten.  
 Oh Herr, deine Liebe ist allumfassend.  
 Richte deinen Zorn nicht gegen uns.  
 Wir würden es nicht ertragen in unserer Hilflosigkeit.  
 Oh, wie anmaßend sind wir,  
 Über das Leid Anderer zu lachen,  
 und deine strahlende Erhabenheit nicht mehr zu sehen.  
 Lass auf diese Nation  
 einen Tropfen der Liebe fallen – einen Teil deiner Liebe  
 – damit Liebe unter uns entstehe.  
 Befreie unsere Herzen von Rachegefühlen, die wir gegeneinander hegen.  
 Oh, himmlischer Vater,  
 Zögere nicht,  
 dein Versprechen einzulösen,  
 uns ein Land zu schenken, das voller Liebe ist.  
 Wir erbiten dies für alle, die dir im Glauben treu ergeben sind.  
 Amen

Dieses Gebet mit seinem Gewalt ablehnenden Grundtenor wurde von Menschen verschiedener Religionen verfasst. Gesprochen hat es ein Moslem. Über mehrere Monate hinweg fand es starke Verbreitung in den Medien.

Ein weiteres Beispiel für freundschaftliche Beziehungen zwischen den Religionen bildet das Begräbnis eines katholischen Priesters. Der Beisetzung von Pater Manguwijaya, einem Mitglied der Erzdiözese Semarang, der auch als Schriftsteller, Sozialarbeiter und Journalist tätig war, wohnten sowohl Gedong Oka, eine wichtige Persönlichkeit unter den balinesischen Hindus, als auch der Wahrsager Permadi bei. Ihnen hatten sich Hunderte von Bauern angeschlossen. Im *Forum Persaudaraan Umat Beriman Yogyakarta* (Forum der gläubigen Brüder und Schwestern Yogyakarta) beteten Muslime für den Verstorbenen. (Entnommen der Jakarta Post vom 13. Februar 1999).

Bei der Beisetzung des Bischofs von Purwokerto sprach der hochrangige und angesehene Muslim Noer Iskandar Albarsany, Direktor des Al Hadiyah Pesantren (Institut für Erziehungswesen): „Im Islam gilt er als Sufi, als einer, der sich ganz dem Herrn hingibt. Wegen dieser völligen Hingabe an den Allmächtigen nennt man ihn im Islam einen sufi, einen, der aufrichtig die Nähe Gottes des Allmächtigen sucht. Er ist eine Führungspersönlichkeit des Katholizismus, eine Person, die sich in Sehnsucht verzehrt nach einem friedliebenden Volk.“ (Zeitschrift *Kompas* vom 27. Mai 1999). Dieser brüderliche Geist wird von den Katholiken begrüßt. Nach der Zerstörung von Kirchen schrieben die Bischöfe: „So bewegte es uns sehr, wie unsere muslimischen Brüder unseren katholischen Brüdern beim

Vorfall bei Situbondo ihren Schutz und ihre Hilfe zuteil werden ließen; desgleichen die beruhigenden Botschaften und Erklärungen führender Muslime und ihre Beteiligung am Wiederaufbau der zerstörten Gebäude.“ (Hirtenbrief, Fastenzeit, 1997). Einige Jahre später schrieben die Bischöfe: „Der Tod eines jungen Moslems beim Versuch, die Gemeindemitglieder einer Kirche im Osten Javas zu schützen, ist uns Mahnung und Ansporn zugleich, nicht nachzulassen im Streben um Eintracht und Harmonie zwischen den Religionen.“ (Hirtenbrief, Ostern 2001).

### 3. Ursachen für die anhaltenden Spannungen

Im Folgenden führe ich die Hauptursachen für die anhaltenden Spannungen im Verhältnis von Christen und Muslimen auf, die uns das alte Regime in Indonesien als Erblast hinterließ.

- (1) **Vorschriften für die Errichtung von Gebäuden für religiöse Zwecke:** Am 13. September 1969 erließen der Minister für religiöse Angelegenheiten und der Innenminister eine gemeinsam verfasste Anordnung. Sie besagt, dass die Errichtung eines Gebäudes für religiöse Zwecke einer Sondergenehmigung des Gouverneurs der jeweiligen Provinz bedarf. Derartige Gebäude sind nicht inmitten von Gemeinden zu errichten, in denen vorrangig Anhänger anderer Glaubensrichtungen wohnen. Die Nutzung von Wohnhäusern als religiöse Versammlungsstätten ist nicht erlaubt.
- (2) **Erlass zur Verbreitung von Glaubensbekenntnissen:** Am 15. August 1978 erließ der Minister für religiöse Angelegenheiten das Dekret Nr. 70, nach dem die Verbreitung von Glaubensbekenntnissen nicht erlaubt ist, wenn sie sich an Personen wendet, die schon einem Glauben anhängen.
- (3) **Erlass zur Inanspruchnahme ausländischer Unterstützung bei der Verbreitung von Glaubensbekenntnissen in Indonesien:** Dekret Nr. 77/78. Die Annahme finanzieller Unterstützung aus dem Ausland ist nur mit ausdrücklicher Genehmigung des Ministers für religiöse Angelegenheiten erlaubt. Im Ausland lebenden Missionaren wird keine Arbeitserlaubnis erteilt.
- (4) Staatliches Gesetz zu Eheschließungen von 1973, Gesetz zur islamischen Rechtsprechung von 1989, Gesetz zum staatlichen Bildungswesen von 1989.
- (5) Auswanderung und Enteignung von Land.

#### 4. Vom Interessenkonflikt zur Gemeinschaft

In dem Wissen, dass Klassifizierungen Gefahren bergen, insbesondere im Hinblick auf Anhänger von Glaubensgemeinschaften, können die indonesischen Muslime dennoch in drei Gruppierungen unterteilt werden:

- (6) An religiösen Grundsätzen orientierte Gruppen:** Ihnen gehören Muslime an, die u. a. Folgendes ablehnen bzw. bekämpfen: (a) Glücksspiel, (b) Prostitution, (c) Kopftuchverbot für Mädchen und Frauen in staatlichen Schulen, (d) Freiheit von Anhängern anderer Religionen, Gotteshäuser zu bauen und missionarisch tätig zu sein, (e) Teilnahme an der staatlichen Lotterie sowie (f) missbräuchliche Verwendung des Namens des Propheten Mohammed. Ziel dieser Gruppen ist es, mittels eindeutiger Maßnahmen die Überlegenheit des Islam aufzuzeigen.
- (7) Von moralischen Grundsätzen geleitete Gruppen:** Bei ihnen handelt es sich um Muslime, die sich den Kampf gegen die Korruption zur Aufgabe gemacht haben – demnach gegen jene, die Bürger- und Menschenrechte verletzen, selbst wenn es sich dabei um Anhänger der eigenen Religionsgemeinschaft handelt.
- (8) Menschenrechtsgruppen:** Auch sie bekennen sich zum Islam, setzen sich jedoch darüber hinaus für die Einhaltung der Menschenrechte in diesem Land ein. Sie legen ihrer Auslegung des Korans den Rahmen der Menschenrechte zugrunde. Für diesen Zweck werben sie aktiv um neue Anhänger.

#### 5. Die Beziehungen zwischen Muslimen und Christen in Indonesien

Die Verständigung zwischen den muslimischen und den christlichen Religionsgemeinschaften spiegelt sich in vier Aspekten wider: Feindschaft, Toleranz, Dialog und gemeinschaftliche Verbundenheit.

**Feindschaft:** Es ist allgemeiner Konsens, dass keine der fünf staatlich anerkannten Religionen in Indonesien (Buddhismus, Katholizismus, Hinduismus, Islam und Protestantismus) ihren Anhängern eine feindselige Haltung gegenüber Andersgläubigen predigt.

Konflikte zwischen Anhängern unterschiedlicher Religionen werden also nicht bewusst von führenden Vertretern der Glaubensgemeinschaften geschürt. Da die Religion jedoch eine sehr wichtige Rolle im Leben der Menschen spielt, werden bei Konflikten mitunter hochrangige Vertreter der Glaubensgemeinschaften aufgefordert, ihr Bedauern über die Ereignisse zum Ausdruck zu bringen und ihre Anhänger zu Geduld und Racheverzicht zu ermahnen. Ferner wird von ihnen erwartet, sich bei der Regierung für die Gewährleistung der Sicher-

heit der Bevölkerung einzusetzen. Mitunter wecken diese Stellungnahmen allerdings Zweifel an der Aufrichtigkeit jener Vertreter, was die Ablehnung von Gewalt und Toleranz gegenüber Andersgläubigen angeht. Letztendlich fällt so der Regierung die Aufgabe der Lösung religiöser Konflikte zu.

**Toleranz:** In der Theorie bildet Toleranz eine Mindestvoraussetzung für das Funktionieren einer zivilisierten Gesellschaft. Auf der ideellen Ebene ist Toleranz aber eher vom Willen des Einzelnen abhängig und wird vom Wissen über andere Religionen getragen. Für die Bürger eines Landes wird Toleranz über die Gesetzgebung gewährleistet, eine Toleranz, die sich aktiv in den Strukturen der Gesellschaft manifestiert. Toleranz allein genügt jedoch nicht. Sie birgt die Gefahr in sich, den Beziehungen der Menschen und Bevölkerungsgruppen untereinander einen sterilen Charakter zu geben. Toleranz im negativen Sinne kann auch Gleichgültigkeit gegenüber Mitbürgern sein. Obwohl Toleranz längst nicht alles ist, tun wir uns mit ihrer Umsetzung sehr schwer.

**Dialog:** Dialog setzt Verständigung und intakte Beziehungen voraus. Der Dialog zwischen den Religionen verlangt von den Anhängern der verschiedenen Religionsgemeinschaften eine Abkehr von der Vorstellung bzw. dem Gefühl, die eigene Religion wäre dem Glauben des Anderen überlegen. Mitglieder von Religionsgemeinschaften sollten sich bewusst machen, dass Religionen Stärken und Schwächen haben und sowohl Gutes als auch Schlechtes bewirkt haben, wie sich durch die Geschichte belegen lässt. Sie sollten sich ebenfalls darüber klar werden, dass sich ein Anhänger der einen Religion durchaus von positiven Elementen einer anderen Religion angesprochen fühlen kann, denn trotz aller Unterschiede weisen viele Religionen eine Vielzahl von Ähnlichkeiten auf. Über das Ministerium für religiöse Angelegenheiten lädt die indonesische Regierung führende Vertreter der offiziell anerkannten Glaubensgemeinschaften zu Dialogen ein, die ein harmonisches Miteinander (*kerukunan*) der verschiedenen Religionen fördern sollen. Dieses harmonische Miteinander erstreckt sich auf drei Ebenen: innere Harmonie zwischen Anhängern derselben Religion, Harmonie zwischen Anhängern verschiedener Religionen und Harmonie zwischen den Glaubensgemeinschaften und der Regierung. Neben dem von der Regierung angeregten und finanziell unterstützten Dialog gehen auch von den Glaubensgemeinschaften selbst entsprechende Initiativen aus. So organisiert die evangelische Kirche jährlich stattfindende Seminare zu den Religionen, und in Yogyakarta gibt es seit 1992 ein Zentrum für den religionsübergreifenden Dialog: das *Interfidei*. Auf muslimischer Seite bildet *Yayasan Paramadina* die wichtigste Institution zur Förderung des Dialogs unter den Glaubensgemeinschaften.

**Gemeinschaftliche Verbundenheit:** Die Idee der gemeinschaftlichen Verbundenheit (oder Brüderlichkeit) ist unter Menschen lebendig, die seit der Gründung der Republik Indonesien und sogar schon in der Zeit vor der Unabhängigkeit zusammengearbeitet haben. Sie manifestiert sich in einem gemeinsamen Plan, zum Nutzen anderer Gutes zu tun. Triebkraft ist die Erkenntnis, dass es in Indonesien für die einfachen Menschen schwierig ist, die wahre Bedeutung von Religion zu erkennen – besonders in Hinblick auf die Ausrichtung ihres Handelns nach ethischen Werten. In diesem Land müssen die Anhänger verschiedener Religionen verstehen lernen, ihre Feinde nicht in den Anhängern anderer Religionen, sondern in denen zu sehen, die geltende ethische Normen ablehnen.

Gott, der die Menschen liebt, verlangt von denen, die an ihn glauben, ihre Nächsten wie Brüder und Schwestern zu lieben. Weil Gott sie liebt, sind sie aufgefordert, sich an seiner nie endenden Schöpfung zu beteiligen. Die Gläubigen stehen in der Pflicht, die Natur im Sinne des Schöpfers zu bewahren. Die wahre Brüderlichkeit ist ein Aufruf, mitzuhelfen beim Aufbau einer besseren Welt, einer Welt, in der die von Gott mit seiner Liebe bedachten Menschen in Würde leben können.

## 6. Stellungnahmen von den Bischofskonferenzen

Die Äußerungen zu der umstrittenen Frage einer Hierarchie der Religionen sind in den Hirtenbriefen der Bischofskonferenzen festgehalten. Im Verlauf der letzten vier Jahre hat sich der Ton dieser Stellungnahmen gewandelt – von einer Haltung der bloßen Wertschätzung gegenüber den für die Zerstörung von Kirchen um Vergebung bittenden islamischen Geistlichen hin zu einer Offenheit, die seit kurzem sogar Diskussionen über das Wesen der Sharī'a zulässt.

### 1997

Wir brauchen eine offene und positive Einstellung, insbesondere im Hinblick auf unsere Beziehung zu den Anhängern anderer Religionen und deren Glaubensbekenntnisse. Sollte sich ein Gefühl der Angst und des Misstrauens festgesetzt haben, dann lasst uns dieses Gefühl in gemeinsamer Arbeit und Gesprächen miteinander überwinden. Wir sollten ein offenes Ohr haben für die Sorgen der anderen und auch ihnen unsere Besorgnisse mitteilen. Lasst uns zusammen nach unser aller Wohl und Zufriedenheit streben und dafür kämpfen.

Es gibt viele Punkte in Fragen des Glaubens und der Moral, die uns mit unseren muslimischen Brüdern vereinen. Seit vielen Jahrzehnten leben Katholiken und Moslems in Städten und Dörfern in Einklang und Frieden miteinander. Das zweite vatikanische Konzil bestätigt die große Hochachtung, mit der die Kirche den gläubigen Moslems begegnet. Lasst uns die Feindseligkeiten und Konflikte der Vergangenheit begraben und in Eintracht und beiderseitigem Verständnis

füreinander leben. Gemeinsam sollten wir danach streben, gesellschaftliche Werte, Gerechtigkeit und das Leben in der Gemeinschaft zu schützen und zu fördern. (aus *Nostra Aetate*, Nr. 3)

Trotz der Irritationen in unserem Verhältnis sollten wir nicht vergessen, dass in unseren Beziehungen das Gute vorherrscht und uns viele gläubige Moslems und kirchliche Würdenträger in Freundschaft zugetan sind. So war es für uns beispielsweise sehr bewegend, wie unsere muslimischen Brüder unseren katholischen Brüdern beim Vorfall bei Situbondo ihren Schutz und ihre Hilfe zuteil werden ließen; desgleichen die beruhigenden Botschaften und Erklärungen führender Muslime und ihre Beteiligung am Wiederaufbau der zerstörten Gebäude.

Lasst uns wachsam sein und weise, damit unsere Religion nicht zum Instrument von Politik wird. Auch sollten wir es keiner Partei gestatten, unsere Religion als politisches Werkzeug zu nutzen oder zu missbrauchen.

Zusammen mit unseren protestantischen Brüdern, den Moslems, den Hindus, den Buddhisten und Brüdern anderer Glaubensgemeinschaften müssen wir nach Antworten auf die Fragen nach dem Sinn des Lebens suchen, die Religionsausübung vertiefen und danach streben, uns frei zu machen von Angst und Fesseln, die uns binden, in Liebe und im Glauben an Gott. (*Nostra Aetate*, Nr. 2)

Lasst uns deshalb keine Mühe scheuen, auf allen Ebenen den Dialog zwischen den Religionen zu fördern. Katholische Würdenträger sind aufgefordert, die führenden Persönlichkeiten anderer Religionen kennenzulernen. Dort, wo wir als Katholiken die Mehrheit in der Gemeinschaft bilden, sollten wir darum bemüht sein, dass sich die Andersgläubigen sicher und von uns akzeptiert fühlen. Dort aber, wo wir in der Minderzahl sind, sollten wir uns unsere Offenheit bewahren, ja die Initiative ergreifen, den Dialog und die Zusammenarbeit mit den Andersgläubigen sowie ihren führenden Vertretern suchen. Wir müssen uns vor Augen führen, dass die Regierung dem Aufbau guter Beziehungen unter den Anhängern verschiedener Religionen zwar Impulse verleihen kann, die Umsetzung und das Fortschreiten dieses Prozesses jedoch in der Verantwortung der Gläubigen selbst liegt. Die Pflege einer offenen Gesinnung und eines Geistes der Zusammenarbeit ist keine Taktik, die trügerische Sicherheit schaffen soll. Das Umsetzen dieser Werte ist vielmehr unsere Bürgerpflicht im Hinblick auf die Schaffung und den Ausbau der nationalen Einheit. Wir als Katholiken sind diesen Werten durch unseren christlichen Glauben verpflichtet. (Sorge und Hoffnung, Hirtenbrief, Fastenzeit 1997)

### 1999

Unsere Stärken als Nation: Brüder und Schwestern im Geiste Jesu Christi, eigentlich haben wir gute Gründe hoffnungsvoll zu sein, dass die Anstrengungen und Mühen der Menschen unseres Landes um Befreiung von den Beschränkungen



und Wiedergutmachung der angerichteten Zerstörungen von Erfolg gekrönt sein werden. Wir erleben die Reformbewegung, insbesondere bei der Jugend, den Intellektuellen, Rechtsanwälten und in nichtstaatlichen Organisationen sowie Bewegungen zur Durchsetzung der Menschenrechte. Gleichzeitig hoffen wir von ganzem Herzen, dass sich die Reformbewegung ihre Reinheit bewahrt und mit zum gemeinsamen Gut unseres Landes wird. Ebenfalls erfüllt uns mit Stolz, die Bewusstheit und Lebendigkeit von rasse- und glaubensübergreifenden Aktivitäten erleben zu dürfen, deren Triebkraft das Wohl der gesamten Nation ist. Mit Sorge erfüllt uns hingegen das schwere Schicksal anderer, insbesondere der Ausgestoßenen, Armen und Schwachen. In diesem Zusammenhang ist auch das Eintreten für den Schutz der Rechte von Kindern und Frauen zu nennen. („Stehet auf und seid unerschütterlich in Eurer Hoffnung“, Hirtenbrief der Bischofskonferenz, Ostern 1999)

#### 1999

Regionale Autonomie: *Liebe Brüder und Schwestern im Geiste Jesu Christi*, viele Stimmen verwiesen auf die Bedeutung der regionalen Autonomie. Diese Frage schließt eine Vielzahl wichtiger Punkte ein, etwa die Achtung der Würde des Menschen und seiner persönlichen Wertvorstellungen, die verbindliche Anerkennung regionaler und/oder ethnischer und kultureller Besonderheiten, sowie die Anerkennung der Kraft und der Entfaltungsmöglichkeiten, die eine Ausstattung der Menschen mit umfassenderen Rechten bergen. Als Konsequenz aus der Ungleichbehandlung in der Vergangenheit, der Hegemonie der Zentralregierung, der Machtzentralisierung, der Willkür und herrschenden Ungerechtigkeiten artikuliert sich sehr deutlich das Gefühl der Notwendigkeit solcher Reformen.

Aus diesem Grunde schätzen und unterstützen wir die Bestrebungen für die Anerkennung der Besonderheiten von Regionen und gesellschaftlichen Gruppen. Wir hoffen und beten für eine Einrichtung von autonomen Regionen in Einheit und im zunehmend unverfälschten und tief empfundenen Geist der Brüderlichkeit und Gemeinschaft. Die Möglichkeit der Entwicklung regionaler Autonomie darf nicht zur Herausbildung einer neuen Vorherrschaft führen, in der Korruption und Vetternwirtschaft gedeihen, kleine und schwache Gruppen schutzlos ungerechter Behandlung ausgeliefert sind und Gruppen, die aus verschiedenen Gründen eine spezielle Protektion genießen, andere Gruppen dominieren. Regionale Autonomie darf keine neue Form des Absolutismus sein und keiner Region mit besonderem ethnischen, kulturellen oder religiösen Hintergrund unbegrenzte Machtbefugnis verleihen. Wir bekennen uns zu dem Prinzip, nach dem an den Orten, an denen Katholiken die Mehrheit der Bevölkerung bilden, die Gläubigen der anderen Religion ein Gefühl der Sicherheit und Akzeptanz genießen sollen (siehe dazu den Hirtenbrief der Bischofskonferenz aus der Fastenzeit 1997). Wo wir und

andere Gruppen in der Minderheit sind, sollten wir ebenso wie alle Bürger, die sich auf die Gleichheit vor dem Gesetz berufen können, gleichen Schutz und Behandlung genießen. („Stehet auf und seid unerschütterlich in Eurer Hoffnung“, Hirtenbrief der Bischofskonferenz, Ostern 1999)

#### 2001

11. Mehr noch, wenn die Liebe Jesu unseren Geist und unsere Herzen füllt, werden wir etwas erkennen, das unsere Herzen erfreut: In unserem Land und unserer Gesellschaft gibt es immer mehr Menschen, die guten Willens sind, Güte und Frieden zu verbreiten. Die Mehrzahl der Menschen in unserer Gesellschaft sehnt sich nach Frieden. Deshalb sind sie bereit, die Existenz verschiedener Religionen und religiöser Gemeinschaften in unserer Gesellschaft zu akzeptieren. Die meisten Menschen in unserem Umfeld sind vertrauenswürdig und haben ein gutes Herz. Die oft beschworene traditionelle Toleranz ist noch nicht ganz aus dem Wesen der Indonesier verschwunden. Mehr noch, in unserer Gesellschaft ist der Wunsch nach einem Zusammenleben aller Mitglieder der Gemeinschaft in Sicherheit und Zufriedenheit zu verspüren. Dies schließt Anhänger der verschiedenen Glaubensgemeinschaften, diverser ethnischer Gruppen sowie Menschen mit anderen Sitten und Gebräuchen ein.
12. In den Herzen aller Menschen gibt es Liebe für andere. Diese wird spontan jenen zuteil, die leiden und Beistand benötigen. Wenn Naturkatastrophen und Unruhen Opfer fordern, hört man oft von spontanen Hilfsaktionen, von der Rettung in Not geratener Menschen und Anteilnahme am Schicksal anderer, auch wenn diese einer anderen Religion oder ethnischen Gruppe angehören. So formierte sich beispielsweise auf den Molukken die Bewegung für die Rechte von Frauen, eine Bewegung, die Frauen muslimischen und christlichen Glaubens im Kampf gegen das Leid und für den Frieden vereint. Der Geist der brüderlich-schwesterlichen Liebe bei Menschen verschiedener Konfessionen kam auch deutlich in einer Erklärung zum Ausdruck, in der die Anschläge von Weihnachten scharf verurteilt wurden. Sie erweckt den Eindruck, als ob sich von den Anschlägen alle Religionen angegriffen fühlten. Das Ziel dieser Anschläge ist klar: eine Religion gegen die andere aufzuhetzen. Diese Absicht schlug aber in jenen Tagen fehl. Die Anhänger der verschiedenen Glaubensrichtungen lehnten es ab, sich als Werkzeuge für politische Ziele missbrauchen zu lassen. Die Terroraktionen sollten den Eindruck erwecken, die Anhänger einer Religion attackierten die einer anderen. Ziel war es, Feindschaft zu sähen und nach Möglichkeit durch Herbeiführung chaotischer Zustände den Demokratisierungs- und Reformprozess zu behindern. Auf dieses Täuschungsmanöver sollten wir nicht hereinfliegen. Wir dürfen uns keine von falschen Emotionen beherrschte Haltung gegenüber

anderen ethnischen Gruppen und Religionsgemeinschaften aufzwingen lassen, denn genau dies wollten die Verantwortlichen der Anschläge erreichen. Der Tod eines jungen Moslems beim Versuch, die Gemeindemitglieder einer Kirche im Osten Javas zu schützen, ist uns Mahnung und Ansporn zugleich, nicht nachzulassen im Streben um Eintracht und Harmonie zwischen den Religionen. Stützen sich unsere Religionen nicht alle auf Lehren, die uns zu Nächstenliebe und Verurteilung von Gewalt aufrufen? (Zurück zu moralischen Grundsätzen, Hirtenbrief der indonesischen Bischofskonferenz, Oster-Hirtenbrief, 2001)

## 2001

7. Pilgerfahrt mit indonesischen Moslems auf der Strasse zu Gott: (52) Auf unserer diesjährigen Zusammenkunft haben wir, die Vertreter der indonesischen Bischofskonferenz, uns den Fragen der gläubigen Katholiken zur Haltung der katholischen Kirche im Hinblick auf den Streit über das islamische Recht der Shari'a im Vorfeld der jährlichen Ratsversammlung der Volksvertreter im Jahre 2001 gewidmet. Wir sind noch zu keiner abschließenden Lösung gekommen und werden uns deshalb auch zukünftig mit diesem Thema befassen. Wir sind uns bewusst, dass wir die Frage des islamischen Rechts in ihrer ganzen Tiefe und Tragweite verstehen müssen. Nach dem Studium von Schriften zum Thema luden wir unsere islamischen Brüder ein, uns das islamische Recht aus der Perspektive des Islam zu erläutern.

7.1. Der Weg zu Gott: (53) Glaube, Gesetz und Moral bilden das Wesen des Islam. Für Moslems ist das islamische Recht der „Weg zu Gott“. Die Shari'a regelt umfassend das Leben der Moslems in ihrer Rolle als Diener Gottes. Wir erkennen die Bemühungen der indonesischen Moslems um ein Leben in Einklang mit „dem Weg zu Gott“ an. Genauso sind die Christen bestrebt, der Nachfolge Jesu gerecht zu werden, der für sie den Weg, die Wahrheit und das Leben bedeutet. Apostel Paulus gab dies den Christen mit folgenden Worten vor: „Die Liebe sei ohne Falsch. Hasst das Böse, hängt dem Guten an!“ (Römer 12,9)

7.2. Die Wertschätzung des islamischen Glaubens, des islamischen Rechts und der Moralvorstellungen durch die katholische Kirche: (54) Die katholische Kirche hat ihre Wertschätzung für die Bemühungen der Muslime in religiösen Fragen auf dem zweiten vatikanischen Konzil (NA Nr.2), auf dem die Richtlinien für die katholischen Gläubigen festgelegt wurden, klar zum Ausdruck gebracht. Folgenden Elementen des islamischen Glaubens misst die katholische Kirche besonderen Wert bei: „Mit Hochachtung betrachtet die Kirche auch die Muslime, die den alleinigen Gott anbeten, den lebendigen und in sich seienden, barmherzigen und allmächtigen, den Schöpfer Himmels und der Erde, der zu den Menschen gesprochen hat. Sie mühen sich, auch seinen verborgenen Ratschlüssen sich mit ganzer Seele zu unter-

werfen, so wie Abraham sich Gott unterworfen hat, auf den der islamische Glaube sich gerne beruft.“

(55) Wir geben zu, dass es in Glaubensfragen grundsätzliche Meinungsverschiedenheiten über die Identität und Rolle Jesu Christi gibt; abgesehen davon bildet der Glaube an die Propheten auch einen wichtigen Teil des islamischen Bekenntnisses: „Jesus, den sie allerdings nicht als Gott anerkennen, verehren sie doch als Propheten, ...“ Die katholische Kirche schätzt in hohem Maße die besondere Achtung der Muslime vor der heiligen Mutter Maria: „... und sie ehren seine jungfräuliche Mutter Maria, die sie bisweilen auch in Frömmigkeit anrufen.“

(56) Im Hinblick auf die wesentlichen Bestandteile der Glaubensbekenntnisse glaubt auch der Islam an das Jüngste Gericht: „Überdies erwarten sie den Tag des Gerichtes, an dem Gott alle Menschen auferweckt und ihnen vergilt.“ An einer anderen Stelle erwähnt die katholische Kirche mit einer knappen Bemerkung die Rolle der islamischen Moralvorstellungen, und weist auf die Teile des islamischen Rechts hin, die Wertschätzung verdienen: „...legen sie Wert auf sittliche Lebenshaltung und verehren Gott besonders durch Gebet, Almosen und Fasten.“

(57) Wir bekennen uns auch zu den dunklen Zeiten in der Geschichte der Beziehungen zwischen Christen und Moslems. Im Hinblick auf dieses Thema fordert uns die katholische Kirche auf, den Blick nach vorn zu richten und gemeinsam am Aufbau einer gerechten Gesellschaft mitzuarbeiten, in der die Menschenrechte respektiert werden, insbesondere die der Armen und Unterdrückten: „Da es jedoch im Lauf der Jahrhunderte zu manchen Zwistigkeiten und Feindschaften zwischen Christen und Muslimen kam, ermahnt die Heilige Synode alle, das Vergangene beiseite zu lassen, sich aufrichtig um gegenseitiges Verstehen zu bemühen und gemeinsam einzutreten für Schutz und Förderung der sozialen Gerechtigkeit, der sittlichen Güter und nicht zuletzt des Friedens und der Freiheit für alle Menschen.“

7.3. Die Einführung von Religionsgesetzen für alle Bürger: (58) Wir glauben zwar fest daran, dass wir den Geboten folgen müssen, die Gott den Menschen auferlegt hat, dennoch hat keine weltliche Autorität das Recht, den Menschen diese Verpflichtung aufzuzwingen. Religion, und insbesondere die gelebte Religion in der Gemeinde bedarf des Schutzes der Freiheit des Menschen. Deshalb öffnet die Unterwerfung der Vorstellungen von einem Leben in Einklang mit der Religion unter die Gewalt des Staates Tyrannei, Gewalt und Ungerechtigkeit Tür und Tor. Diese Gefahr besteht besonders dann, wenn die oben genannten restriktiven Maßnahmen von staatlicher Seite mit religiösen Motiven legitimiert werden.

(59) In Bezug auf Indonesien müssen wir daran erinnern, dass es sich bei der hiesigen Staatsform nicht um einen islamischen Gottesstaat handelt. Die Bürger haben unterschiedliche konfessionelle Bindungen: Islam, katholisches und evangelisches Christentum, Hinduismus, Buddhismus, Kong Hu Chu und die Anhänger des Glaubens an den einen Gott sowie alle, die aus Gewissensgrün-

den keiner der institutionalisierten Religionen anhängen. Das Argument, die Anwendung islamischen Rechts würde nur die Muslime betreffen, ist nicht haltbar, denn die Moslems leben zusammen in einer Gemeinschaft mit Anhängern anderer Religionen. Deshalb sind Berührungspunkte zwischen muslimischem und nichtmuslimischem Leben unvermeidlich.

(60) Nichtsdestoweniger können wir in den Begegnungen und Lebensvorstellungen von Menschen verschiedener religiöser Zugehörigkeit gemeinsame Werte entdecken, die uns verbinden. Wir müssen für diese universellen Werte eintreten, die ihren Ursprung in unseren religiösen Traditionen haben und in demokratischen Strukturen in Form von Gesetzen Gültigkeit für alle Bürger erlangen sollten.

(61) Deshalb unterstützen wir lobenswerte Anstrengungen in die genannte Richtung. Wir schlagen vor, dass sich die katholischen Gläubigen eingehend mit der Kontroverse um das islamische Recht, die *Shari'a*, befassen und in ihrer ganzen Tragweite erfassen. Dann können wir zusammen mit Mitgliedern anderer Religionsgemeinschaften neue Werte finden, mit deren Hilfe wir diese Nation aus ihrer Stagnation herausführen und das deformierte Gottesbild wiederherstellen können. (Unsere Beteiligung an der Wiedererlangung der menschlichen Würde und Das Universum, Botschaft von der indonesischen Bischofskonferenz 2001).

## Beispiel Malaysia (1) Christlich-muslimischer Dialog des Engagements

Edmund Chia

Eine katholische Zeitung aus Belgien bat mich im Frühjahr dieses Jahres um ein Interview über die Veranstaltung in Assisi. Wie Sie ja wissen, hatte der Heilige Vater, Papst Johannes Paul II., Führer aller Religionen zum 24. Januar 2002 nach Assisi eingeladen, um nach der Katastrophe vom 11. September für Frieden zu beten. Die katholische Zeitung wollte wissen, wieso es nicht auch in Asien so etwas wie das Treffen von Assisi geben würde. Sie wollte wissen, warum der interreligiöse Dialog im Wesentlichen eine christliche Initiative zu sein scheint. Wieso werden solche Einladungen immer vom Papst ausgesprochen und nicht auch von anderen religiösen Führern? Sie wollte wissen, warum andere Religionen, insbesondere die asiatischen, nicht daran interessiert seien, den interreligiösen Dialog zu befördern und damit Frieden und Gerechtigkeit in der Welt zu stärken.

Ich antwortete, indem ich von einem persönlichen Erlebnis erzählte. Vor mehr als zehn Jahren war ich als Lehrer an einer Schule in Malaysia tätig. Es war eine Schule in einem kleinen Dorf, wo fast niemand Englisch spricht; alle sprechen entweder die offizielle Staatssprache Malaiisch oder ihre eigenen lokalen Sprachen. Um also die englische Sprache zu fördern, erklärten wir einen Tag pro Monat zum „Tag der englischen Sprache“. An diesem einen Tag im Monat ermutigten wir alle Schüler und Lehrer zum Gebrauch der englischen Sprache: Es gab eine Veranstaltung, wo Schüler gebeten wurden, auf Englisch eine Rede zu halten, ein Gedicht vorzutragen oder eine Geschichte zu erzählen. An diesem einen Tag im Monat wurden Poster ausgestellt, englische Spiele gespielt und andere Aktivitäten durchgeführt.

Als mich also die belgische Zeitung fragte, wieso Assisi so geringe Bedeutung in Asien hätte, so war das, als würde ich jemanden in England oder Amerika fragen, warum sie bei sich keinen Tag zum „Tag der englischen Sprache“ erklären. Oder als würde ich Leute in Berlin fragen, ob sie es wichtig fänden, einen „Deutsch-Tag“ zu veranstalten. Andererseits war der „Englisch-Tag“ für unsere Schule wichtig, und Assisi ist selbstverständlich wichtig für Kulturen, wo Interaktionen zwischen verschiedenen Religionen eine Seltenheit sind. Insbesondere für den Heiligen Vater, aber auch für andere im Vatikan ist Assisi von großer Bedeutung, da – wie ich annehme – die meisten Menschen, mit denen sie tagtäglich in Kontakt kommen, wahrscheinlich Katholiken sind. So bietet Assisi ihnen die Gelegenheit,

Menschen zu treffen, die nicht Katholiken sind, und so ihren Horizont und ihre Weltanschauung zu erweitern. Es wäre interessant zu erfahren, wie viele Menschen des im Vatikan beschäftigten Personals Angehörige anderer Religionen sind – wobei ich mich auf Personal ohne konfessionelle Bindungen beziehe, wie Schreibpersonal, Postangestellte, Köche, Hausmeister, Gärtner, Chauffeure usw. Entsprechend wäre es interessant herauszufinden, wie hoch der Anteil von Angehörigen nichtkatholischer Glaubensgemeinschaften bei den Mitgliedern und Mitarbeitern von katholischen Organisationen im Westen, z. B. hier in Deutschland, ist.

Warum scheint es sich, zweitens, beim interreligiösen Dialog vor allem um eine christliche Initiative zu handeln? Warum sind Menschen anderer Religionen nicht an einem interreligiösen Dialog interessiert? Nun, obschon es stimmt, dass der interreligiöse Dialog oft als eine christliche Initiative wahrgenommen wird, gilt bei uns in Asien der Begriff „interreligiöser Dialog“ nicht nur als christliche, sondern auch als westliche Initiative. Das Interesse an einem interreligiösen Dialog erwachte im Westen übrigens erst in den letzten fünfzig Jahren, zum Teil als Antwort auf den Zustrom von Einwanderern und Touristen aus nichtchristlichen Gemeinschaften in die westlichen Gesellschaften. So kamen die westlichen Völker erstmals in größerer Zahl in Kontakt mit Völkern anderer Religionen und setzten sich somit zum ersten Mal mit dem Thema des religiösen Pluralismus auseinander. Zum ersten Mal erleben sie, dass das Christentum nicht die einzige lebendige Religion ist, sondern dass es viele andere lebendige Religionen in der Welt gibt, die alle den Glauben von Milliarden von Menschen über viele Generationen hinweg geformt und genährt haben.

Für uns in Asien hingegen sind die Präsenz anderer Religionen und religiöser Pluralismus Teil unserer Erfahrung und seit Menschengedenken tief in unserer Psyche verwurzelt. Es wird vorausgesetzt, dass Menschen anderer Religionen in unseren Gesellschaften sehr gegenwärtig sind. Darüber hinaus sind wir uns stets bewusst, dass das Christentum eine sehr kleine und zahlenmäßig unbedeutende Religion ist, verglichen mit den anderen großen Religionen Asiens. Es ist Teil unserer gemeinsamen Erfahrung, dass von jeweils hundert Menschen, denen wir täglich begegnen, nur zwei oder drei Christen sind. Die übrigen 97 oder 98 sind gute und gläubige Hindus, Buddhisten, Muslime, Konfuzianisten, Taoisten und andere. Unser Alltag besteht aus einem ständigen interreligiösen Dialog mit unseren andersgläubigen Brüdern und Schwestern. Viele von uns Christen haben Familien, Verwandte, Ehegatten, Kinder, Großeltern oder Enkel, die anderen Religionen als dem Christentum angehören. Ich selbst zum Beispiel komme aus einer Familie, wo nur meine ganz engen Verwandten, nämlich meine Eltern und Geschwister, Christen sind. Alle anderen Verwandten sind Buddhisten, Taoisten oder Konfuzianisten. So sind wir uns bei allem, was wir tun, bewusst, dass wir es gemeinsam

und mit Menschen anderer Religionen tun. Ob wir an einer Schule unterrichten oder ob wir uns an einer Aktion für Gerechtigkeit und Frieden beteiligen, wir haben keine andere Wahl als mit Menschen anderer Religionen zusammenzuarbeiten. Die Schule zum Beispiel, an der ich unterrichtet habe, hatte insgesamt ungefähr 700 Schüler, von denen nur zwei katholisch und die meisten anderen muslimisch waren.

Daher würde auf die Frage, ob die Menschen anderer Religionen an einem interreligiösen Dialog interessiert sind, meine Antwort ein klares Nein sein. Nein, die Menschen sind an einem interreligiösen Dialog, wie wir ihn im Westen kennen, nicht interessiert. Nein, sie sind nicht an Veranstaltungen wie Assisi interessiert, wo man zu einem symbolischen Treffen zusammenkommt, sich gegenseitig die Hände schüttelt, ein paar inspirierende Reden hält, jede Religion in ihrem eigenen Eckchen ihre Gebete verrichtet, anschließend gemeinsam gut isst und trinkt und dann wieder nach Hause in den eigenen Alltag zurückkehrt. Die Teilnehmer werden anschließend bestenfalls einen Bericht über ihre Aktivitäten in Assisi verfassen oder das Andenkenbüchlein dekorativ in ihrem Büro platzieren. Die meisten Asiaten sind an Assisi als Veranstaltung nicht interessiert, weil ihr Alltagsleben in Wirklichkeit oft bereits dem entspricht, was in Assisi stattgefunden hat. Asiaten treffen ständig mit Menschen anderer Religionen zusammen, jeden Tag. In gewisser Weise könnte man sagen, dass Assisi für sie in vielerlei Hinsicht bereits Teil ihrer Lebensweise ist.

Wenn Asiaten kein Interesse an Assisi als Veranstaltung haben, weil Assisi für sie bereits ein Lebensstil ist, so müssen sie doch darüber hinausgehen und Assisi als Verpflichtung begreifen. Ich beziehe mich auf die Verpflichtung zur Zusammenarbeit mit anderen Religionen für eine bessere Welt und eine wahrhaftigere und gerechtere soziale Ordnung. Dies, glaube ich, ist genau das Thema und das Ziel dieser Konferenz. Wir sind aufgerufen herauszufinden, wie und in welchen Bereichen wir mit Menschen anderer Religionen zusammenarbeiten können, um Gerechtigkeit und Frieden zu fördern und Zivilgesellschaften zu schaffen. In dieser Hinsicht ist es bedauerlich, dass – obschon die Religionen sehr aktiv und lebendig sind – die religiösen Gemeinschaften Malaysias noch in den Kinderschuhen stecken, da ihre Aktivitäten meist begrenzt, isoliert und gespalten sind. Leider steht jede Religion für sich allein, pflegt kaum Austausch und Kooperation mit anderen, selbst wenn sie sich für ähnliche Aufgaben engagieren. Dies hängt zum Teil mit unserer Geschichte zusammen, wo die Teile-und-herrsche-Politik unserer Kolonialherren Gesellschaften hervorgebracht hat, die nach wie vor deutlich polarisiert sind. Somit ist die Religion zu einer Einrichtung geworden, die weniger auf Einheit und Harmonie abzielt, als vielmehr auf die Aufrechterhaltung alles Trennenden und Teilenden quer durch die Bevölkerungsgruppen. Bisweilen füh-

ren diese Teilungen zu tiefer Rivalität und Konkurrenz, wo den Gläubigen Verachtung, Hass und Verdammung statt Nächstenliebe gelehrt wird.

Glücklicherweise beginnt dennoch ein neues Bewusstsein unter den Anhängern verschiedener Religionen zu wachsen, insbesondere bei den gebildeteren, gesellschaftlich aktiveren und gemäßigeren Gläubigen. Diese Gruppen, zu denen viele Intellektuelle gehören, haben den interreligiösen Dialog und die Zusammenarbeit vorangebracht, ganz besonders im Kampf gegen Menschenrechtsverletzungen und bei der Unterstützung von alternativen Politikansätzen zur Überwindung der in der gegenwärtigen politischen Arena herrschenden Korruption und Vetternwirtschaft. In diesen Gruppen finden sich zahlreiche muslimische Intellektuelle, die bei der Entwicklung dieses neuen Bewusstseins eine Führungsrolle übernommen haben. Viele arbeiten in Nichtregierungsorganisationen mit, die zutiefst multiethnisch und multireligiös sind. In gewisser Weise sind die Nichtregierungsorganisationen Plattformen, wo jeden Tag Assisi stattfindet, wo Assisi als Engagement oder als Dialog des Engagements verstanden wird. Die meisten dieser Nichtregierungsorganisationen haben sich dem Aufbau von Zivilgesellschaften verpflichtet, die religiösen Pluralismus als ihre erste und wichtigste Grundlage anerkennen. Hier sind Muslime, Hindus, Buddhisten, Christen und Anhänger anderer Glaubensrichtungen und Überzeugungen zu finden, die sich konkrete Ziele setzen, ohne durch ihren Glauben oder ihre persönliche Identität daran gehindert zu werden.

In dieser Hinsicht ist es bedauerlich, dass die institutionelle Kirche bislang keine wirklich bedeutende Rolle in der Zusammenarbeit mit Menschen anderer Religionen spielt. Aus historischer und soziologischer Perspektive ist die Kirche in Malaysia ein Transplantat des Westens und ihren westlichen Praktiken und Identitäten verhaftet geblieben. Es ist schade, wenn der Gemeindepriester einer katholischen Kirche oft nicht einmal den muslimischen Imam oder den buddhistischen Mönch von nebenan kennt. Es will schon etwas heißen, dass die Kirche in Malaysia mehr mit Institutionen und Menschen in Europa, insbesondere in Rom, zu tun hat als mit anderen in Malaysia vertretenen Religionen. Auch die Mehrheit der Katholiken ist nicht theologisch ermuntert worden, den interreligiösen Dialog als etwas Wichtiges zu sehen. So ist es zumeist ein schweres Unterfangen, bei Katholiken Interesse an einer Zusammenarbeit mit Menschen anderer Religionen zu wecken. Viele haben nicht nur kein Interesse, sondern lehnen die Idee des interreligiösen Dialogs und Zusammenwirkens aktiv ab. In den letzten Jahren haben wir zum Beispiel Kurse und Gespräche in Kirchen organisiert, zu denen wir Muslime, Hindus, Buddhisten u. a. zu Vorträgen eingeladen haben. Die meisten dieser Veranstaltungen werden von 50 bis 100 katholischen Gemeindegliedern besucht. Wenn wir jedoch eine Veranstaltung über die Erscheinung der Jungfrau Maria, über Wun-

der oder das Thema Heilung anbieten, kommen leicht einige hundert oder gar einige tausend Menschen zusammen. Uns haben sogar viele Proteste erreicht, dass wir Veranstaltungen anbieten, die Katholiken beim Verständnis anderer Religionen helfen sollen. Einmal, als wir eine Veranstaltung mit einem muslimischen Gelehrten hatten und dieser einen Vortrag in der Kirche hielt, kam eine Gruppe von Katholiken, die sich im Nebenraum versammelt hatte, zu uns und sagte: „Wir beten für euch, auf dass ihr nicht all diese Heiden und Ungläubigen in unsere Kirche holt, um unsere Katholiken auf Abwege zu führen.“

Ja, der interreligiöse Dialog ist eine mühselige Aufgabe. Es gibt noch viel zu tun, es müssen nicht nur Brücken gebaut werden zu Menschen anderer Religionen, sondern es müssen auch Mauern der Vorurteile unter uns Katholiken abgerissen werden. Mein Kollege Jerald Joseph wird darüber sprechen, wie der Dialog des Engagements in Malaysia funktioniert, insbesondere über seine sozialpolitischen Auswirkungen, seine Probleme und Chancen.

## Beispiel Malaysia (2)

# Nach dem 11. September: Ethnische und religiöse Beziehungen in Malaysia

Jerald Joseph

### 1. Auf dem Weg zum Wandel ...

Bei den letzten Parlamentswahlen in meinem Land nahm ich zusammen mit einem katholischen Freund Kontakt mit der oppositionellen islamischen PAS auf, um bei dem Wahlkampf der Partei in den ländlichen Regionen und in den hauptsächlich von Muslimen bewohnten Dörfern mitzuarbeiten. Für beide Seiten, für die Partei und für uns, war dieser Kontakt befremdend, aber auch aufschlussreich. Befremdend deshalb, weil Christen bisher noch nie offen mit dieser islamischen Partei zusammengearbeitet haben, ganz zu schweigen davon, im Wahlkampf für sie zu arbeiten und ihnen dabei zu helfen, eine Wahl zu gewinnen und an die Macht zu kommen. Aufschlussreich wiederum deshalb, weil sich damit den ausschließlich muslimischen Parteimitgliedern die Gelegenheit bot, mit Nichtmuslimen zusammenzuarbeiten. Was uns einte, war das gemeinsame Ziel, das National Front-Bündnis, das bis dahin die Regierungsmacht innehatte, davon abzuhalten, erneut die Parlamentswahlen zu gewinnen.

Sicherlich war es einzigartig, dass wir als zwei Nichtmuslime für eine rein islamische Partei arbeiteten, aber wir haben sehr gute Arbeit geleistet und keine Mühen gescheut, um der Propagandamaschine der Regierungspartei etwas entgegenzusetzen. Die wichtigste Lernerfahrung für uns und für die Parteimitglieder war jedoch zu erleben, wie gut wir zusammenarbeiten konnten, und zu sehen, dass wir sehr viele Ideen und Vorstellungen teilen. Wir mussten allerdings auch zur Kenntnis nehmen, dass diese Erfahrungen viel zu selten auch von anderen gemacht werden. Leider haben wir Christen uns bisher von der muslimischen Bevölkerung weitestgehend getrennt gehalten, anstatt die Möglichkeit zu nutzen, offen zu sein, unsere muslimischen Freunde verstehen zu lernen und mit ihnen zusammenzuarbeiten.

Um die Einzigartigkeit dieser Erfahrungen verstehen zu können, ist es wichtig, ein wenig über den politischen Hintergrund in Malaysia zu erfahren, insbesondere über die Art der Regierung und der Demokratie. Im Folgenden möchte ich daher einen Einblick in die politische und wirtschaftliche Situation in Malaysia geben.

## 2. Hintergrundinformationen zu Malaysia

### 2.1 Demokratie und Wirtschaft in Malaysia

Malaysia ist eine Nation mit etwa 22 Millionen Einwohnern. Das Land wird von einer fast autokratischen Führung regiert, die Demokratie für ihre eigenen ökonomischen und politischen Zielstellungen instrumentalisiert. Bestenfalls handelt es sich um eine Pseudo-Demokratie (ähnlich wie bei den meisten Regierungen in Asien, nur ist der Pseudo-Charakter hier noch stärker ausgeprägt). Auch wenn in der Theorie die Gewaltenteilung im Lande durchgesetzt ist, besitzt die Regierungspartei und die Exekutive die Kontrolle über die sehr starke Polizei, über eine alles andere als unabhängige Justiz und über eine unterdrückte Presse. Als wenn dies noch nicht genug wäre, gibt es darüber hinaus eine Vielzahl von Gesetzen, die im direkten Widerspruch zu den grundlegendsten, in aller Welt gültigen Menschenrechtsstandards stehen.

Die treibenden Faktoren für die Wirtschaft sind die verarbeitende Industrie, Palmölexport, Holzgewinnung und etwas Erdöl. In diesen Bereichen kann sehr viel Geld verdient werden, da Malaysia immer noch über einen großen Reichtum an natürlichen Ressourcen verfügt. Die Wirtschafts- und Unternehmenskultur des Landes entspricht weitestgehend dem Modell des „Crony Capitalism“ (Vetternwirtschaft) und weist alle negativen Eigenschaften wie Korruption und Günstlingswirtschaft auf, die mit diesem Modell verbunden sind. Die Korruption erstreckt sich auf so gut wie alle Bereiche der Gesellschaft, von den höchsten Politikern und den Staatsbeamten auf mittlerer Ebene bis zu Beamten und Büroangestellten des Verwaltungsapparates. Führende Politiker und hohe Beamte sind oftmals selbst Eigentümer oder Teilhaber großer Unternehmen und Körperschaften; genau aus diesem Grunde ist es in ihrem persönlichen finanziellen Interesse, stabile Rahmenbedingungen und ein für Wirtschaftswachstum günstiges politisches Klima zu schaffen. Eine politische Destabilisierung wiederum hat negative Auswirkungen auf die Investitionsmöglichkeiten, führt zu Gewinneinbußen bei den großen Unternehmen und bedroht damit direkt die Einkommen und Geschäftsinteressen der Politiker.

### 2.2 Die Zusammensetzung der gesellschaftlichen und politischen Kräfte

Zum Verständnis der gesellschaftlichen und politischen Struktur des Landes ist es notwendig, einen Blick in die Geschichte bis zurück zur englischen Kolonialzeit zu werfen. Die Kolonialpolitik der Engländer folgte bekanntlich dem Leit-

spruch „Teile und herrsche“; die Bevölkerung wurde auf der Grundlage von Planungsvorgaben danach aufgeteilt, wo sie arbeitete. Speziell in Malaysia sorgten die Engländer dafür, dass die überwiegende Zahl der einheimischen Malaien weiterhin als Bauern auf ihren Reisfeldern oder in kleinflächigen Kautschukplantagen in den ländlichen Gebieten arbeitete. Von den Engländern ins Land gebrachte chinesische Gastarbeiter wurden hauptsächlich in den Zinnminen eingesetzt, und diese Bergbauorte entwickelten sich mit der Zeit zu Städten und wirtschaftlichen Zentren, da sie an das Straßen- und Eisenbahnnetz angeschlossen wurden. Die chinesischen Einwanderer, die zum größten Teil in den Stadtzentren lebten, wurden sehr aktiv als Händler und Geschäftsleute und erreichten bald wirtschaftlich eine bessere Position als die muslimischen Malaien. Die Kolonialherren brachten auch Inder ins Land, um sie in den Kautschukplantagen sowie als billige Arbeitskräfte für den Bau von Straßen und Eisenbahnlinien einzusetzen. Im Gegensatz zu der chinesischen Bevölkerungsgruppe sind die indischen Migranten heute größtenteils immer noch arm und stark benachteiligt; viele von ihnen leben auf den Plantagen, wo die grundlegende Infrastruktur und öffentliche Einrichtungen kaum vorhanden sind.

Diese Aufteilung der Bevölkerungsgruppen hatte schwerwiegende und lang anhaltende Auswirkungen, die bis heute zu spüren sind. Am bedeutsamsten ist sicherlich, dass die Politik im Wesentlichen von der ethnischen Zugehörigkeit bestimmt wird. Da Malaien, Chinesen und Inder für so lange Zeit getrennt nebeneinander gelebt haben, richtet sich ihr Denken und Handeln nach der Zugehörigkeit zur jeweiligen ethnischen Gruppe. In der Verfassung Malaysias wird ein Malaie als Moslem definiert, obwohl der Begriff Malaie eine ethnische Identität beschreibt. Dies macht die gesellschaftliche Situation noch komplizierter und zeigt, dass die Frage der ethnischen Zugehörigkeit untrennbar mit der religiösen Zugehörigkeit verknüpft wird. Während man ethnisch zwischen den drei großen Bevölkerungsgruppen der Malaien, Chinesen und Inder und anderen Gruppen unterscheidet, stellt sich die religiöse Aufteilung als Trennung von Muslimen und Nichtmuslimen dar.

### 3. Konkurrenz für den „wahren“ Islam

Die politisch-religiöse Situation wird noch komplizierter durch die Tatsache, dass es zwei große islamische Parteien gibt. Die Nationalistische Partei Malaysias (UMNO) ist die dominante politische Partei und die weitaus stärkste Kraft im Bündnis der Nationalen Front. Dieses Bündnis stellt seit 45 Jahren, also seit der Unabhängigkeit, die Regierung. Die andere Partei ist die Islamische Partei Malaysias (PAS), die sich als Abspaltung der UMNO bildete und mittlerweile die wich-

tigste Oppositionspartei im Lande geworden ist. Dies hat zu einem Streit in der Frage geführt, welche Partei als der wahre Vertreter und Hüter des Islam in Malaysia gelten darf. Die oppositionelle PAS hat sich auf die Fahne geschrieben, dass man als wahrer Moslem nur innerhalb eines islamischen, ausschließlich auf den Gesetzen der Shari'a beruhenden Gottesstaates leben darf. Dagegen beschreibt die Regierungspartei UMNO den wahren Moslem als jemanden, der sich mit der modernen Welt und Kultur vertraut macht, der sich Wissen aneignet und moderne Technologien zusammen mit all den kapitalistischen und materialistischen Errungenschaften nutzt. Über die nationalistisch malaysische Ideologie hinaus finden sich in der Islamauffassung der UMNO auch klare Vorstellungen von Modernität, Technologie und Fortschritt. Von einer grundsätzlich negativen Haltung der Shari'a gegenüber Fortschritt und Technik kann also nicht unbedingt ausgegangen werden. Es versteht sich von selbst, dass die Regierungspartei den Islam in dieser Weise interpretiert, weil diese Interpretation den wirtschaftlichen Interessen und der Gier der politischen Führung entspricht.

In den Augen der PAS-Mitglieder ist diese Islamauslegung der UMNO eine Verfälschung der wahren Lehre, und so wurden UMNO-Anhänger von der PAS des öfteren als Kafire, als Ungläubige bezeichnet. Für die UMNO wiederum ist das Islambild der PAS fanatisch und extremistisch, und mit diesem Argument versuchen sie, Nichtmuslime davon abzuhalten, Verbindungen mit der PAS aufzunehmen. Die Tatsache, dass viele führende Köpfe der PAS gute Kontakte zu den Taliban haben und einen Islam nach iranischem Vorbild anstreben, macht die Lage noch komplizierter und lässt die Behauptungen der Regierungspartei UMNO, die PAS sei extremistisch, glaubhaft erscheinen. Dennoch ist festzustellen, dass es in den beiden Bundesstaaten, in denen die PAS die politische Verantwortung übernehmen konnte, kaum Beschwerden über Korruption in der staatlichen Verwaltung gibt. Außerdem ist man mit Nichtmuslimen in diesen beiden Bundesstaaten sehr respektvoll umgegangen; die dort regierende PAS-Administration hat ihnen zum Beispiel großzügige Flächen für den Bau von Gotteshäusern zugänglich gemacht.

Vor dem Hintergrund der rivalisierenden Kräfte im Islam sind sich viele Muslime unsicher über die Zielsetzung der zahlreichen vom Staat unterstützten Islamisierungskampagnen der letzten 20 Jahre. Durchgeführt wurden diese Kampagnen als Reaktion auf die durch PAS-Mitglieder geförderte Islamisierungsbewegung. In der Argumentation der PAS ist die UMNO nicht islamisch, weil sie die Shari'a nicht umsetzt. Es ist daher nicht verwunderlich, dass für viele Muslime das Ziel der staatlichen Islamisierungskampagnen darin besteht, das größte islamische Projekt, nämlich den islamischen Staat, zu verwirklichen.

Am 29. September 2001 erklärte der Premierminister des Landes, der gleichzeitig auch Vorsitzender der UMNO ist, dass Malaysia bereits ein islamischer Gottesstaat sei. Für viele war diese Erklärung ein Schock, insbesondere vor dem Hintergrund der religiösen Rivalität zwischen UMNO und PAS, des Versuchs beider Parteien, für sich das Monopol auf die wahre Umsetzung islamischer Werte zu beanspruchen. Dennoch sind die Erwägungen, die den Premierminister zu dieser Erklärung veranlasst haben, leicht zu verstehen. Er musste auf die Erwartungen vieler Muslime, dass die Islamisierungskampagnen die Schaffung eines islamischen Gottesstaates zum Ziel haben, eingehen. In den Augen vieler konnte nur die PAS einen solchen Staat schaffen, weil sie als einzige Partei sich dieses Ziel auf die Fahnen geschrieben hat. Durch die Erklärung, dass Malaysia bereits ein islamischer Staat sei, gab er zu verstehen, dass dieses Endziel bereits durch die regierende UMNO erreicht sei und man sich daher nicht mehr nach anderen Kräften umschauchen müsse. Die PAS könne demnach nichts bieten, was die UMNO nicht schon verwirklicht hätte. Für die Mitglieder anderer Religionsgemeinschaften hatte diese Erklärung jedoch weitreichende Folgen. Abgesehen davon ist Malaysia als säkularer Staat in der Verfassung verankert, wobei die Verfassung den Islam als offizielle Religion Malaysias anerkennt. Daher waren viele Nichtmuslime von der Bekanntmachung des Premierministers alarmiert, und viele der offenen Fragen konnten auch durch die öffentliche Debatte, die sich an die Erklärung anschloss, nicht geklärt werden. In ihrer Furcht vor einer Islamisierung erkannten viele Nichtmuslime nicht, dass es sich hierbei um ein politisches Manöver des Premierministers und der UMNO handelte mit dem Ziel, der PAS die Basis zu entziehen. Interessanterweise reagierten selbst die malaysischen Bischöfe. Gemeinsam mit anderen religiösen Führern bekräftigten sie öffentlich, dass Malaysia schon immer ein säkularer Staat war.

#### 4. Ungleichgewichte zwischen den Religionen

Die Beziehungen zwischen Christen und Muslimen in Malaysia müssen genau in diesem Kontext von religiös und ethnisch geprägter Politik verstanden werden. Auf der einen Seite zeigt die UMNO ein deutlich säkulares Verständnis des Islam, andererseits aber muss sich die Partei als Vertreter des wahren Islam präsentieren, da PAS und UMNO miteinander um dieselbe Mehrheit in der malaysischen Wählerschaft konkurrieren. Zur Gewinnung von Wählerstimmen scheut die UMNO keine Anstrengungen, um der Bevölkerung das Bild zu vermitteln, alleine die Regierungspartei repräsentiere tatsächlich die Interessen der Malaien und damit der Muslime.

Obwohl durch die Verfassung die Religionsfreiheit garantiert ist, stellt die UMNO als Regierungspartei Mittel für die Förderung der Islamisierung bereit, um auf diese Weise der Bevölkerung das Bild einer wahrhaft islamischen Partei zu vermitteln. Die Förderung erfolgt zum einen durch Zuschüsse für islamische Sendungen in den staatlich kontrollierten Massenmedien wie Fernsehen und Radio, zum anderen durch den obligatorischen Islamunterricht an den staatlichen Schulen. Für andere Religionen wird natürlich bei weitem nicht so viel Geld zur Verfügung gestellt, womit man der muslimischen Wählerschaft beweisen möchte, dass die UMNO der wichtigste Förderer der islamischen Sache ist. Ein Verbot für alle anderen Religionen, Religionsunterricht in den Schulen während der regulären Unterrichtszeiten anzubieten, soll die starke islamische Haltung der Regierung weiter untermauern. Deshalb wurde der Katechismusunterricht an katholischen Missionsschulen, der bisher für katholische Schüler während der normalen Unterrichtszeit stattfand, aufgrund der neuen Regierungsbestimmungen abgeschafft.

Der Übertritt zu einer anderen Religionsgemeinschaft ist ein weiterer problematischer und strittiger Punkt in der Religionspolitik des Landes. Die Verfassung enthält eine Klausel, die es verbietet, Muslime zu missionieren und sie zum Übertritt in eine andere Religion zu bewegen. Andererseits gilt diese Regelung nicht für Muslime, da diese das Recht haben, zu predigen und jeden Andersgläubigen zum Islam zu bekehren. Nichtmuslimische Gläubige können somit ausschließlich andere Nichtmuslime missionieren, während Muslime jeden zum Islam bekehren dürfen. Vor dem Hintergrund der religionsorientierten Politik soll diese Regelung der muslimischen Wählerschaft deutlich zeigen, dass sie sich auf die UMNO verlassen kann, wenn es um die Verteidigung des Islam und den Schutz der Muslime geht. Im Staatshaushalt ist sogar ein besonderer Etat für die islamische Missionierung der Eingeborenen und Stammesgemeinschaften vorgesehen, wobei allerdings einige der hierbei verwendeten Methoden äußerst fragwürdig sind. So werden Mittel für die Entwicklungsarbeit häufig dazu missbraucht, die Einwohner von Gemeinschaften zum Übertritt zum Islam zu bewegen. Ein gutes Beispiel dafür ist ein Dorf in der Nähe von Sungai Siput, einer kleinen Stadt in Nord-Malaysia. Dort stellte die Regierung Gelder für den Bau einer Straße zur Verfügung, die allerdings nur zum Teil fertiggestellt wurde und genau vor den Häusern der Einwohner endete, die nicht zum Islam konvertiert waren und stattdessen noch ihrem traditionellen Glauben anhängen. Natürlich verwenden nicht nur Muslime solche fragwürdigen Methoden der Missionierung, sondern es gibt ebenso viele Beispiele von Christen, die versuchten, durch Anbieten von materiellen Gütern insbesondere Mitglieder der Eingeborenen und Stammesgemeinschaften zum Glaubensübertritt zu bewegen.



## 5. Reformasi (die Reformbewegung)

Die oben beschriebene traditionelle Teilung zwischen ethnischer Zugehörigkeit und Religion erfuhr mit der Reformbewegung, die sich nach der Absetzung des stellvertretenden Premierministers Anwar Ibrahim 1998 formierte, eine neue Wendung. Anwar, der bereits als Nachfolger des 75-jährigen Premierministers gehandelt worden war, verlor nicht nur seinen Posten als stellvertretender Premierminister, sondern wurde auch aus der Regierungspartei UMNO ausgeschlossen. Ihm wurden Vergehen aller Art zur Last gelegt – Homosexualität, unerlaubter Verkehr mit Prostituierten und Korruption. Selbstverständlich waren alle diese Beschuldigungen aus der Luft gegriffen; sie hatten einzig das Ziel, seine politische Karriere zu zerstören, weil er es gewagt hatte, etwas zu früh die Macht des Premierministers in Frage zu stellen.

Die darauffolgende politische Krise zeigte eine Schärfe, wie man sie in der malaysischen Politik zuvor noch nicht erlebt hatte. Zum ersten Mal gab es eine tiefe Spaltung unter den malaysischen Muslimen, die selbst die Stammwähler der regierenden UMNO erfasste. Anwars Anhänger setzten sich zum größten Teil aus den jüngeren und gebildeteren Malaien zusammen, die geschlossen die UMNO verließen. Dennoch wollten diese jungen Leute nicht der oppositionellen PAS beitreten, da diese Partei zu starke islamistische Bestrebungen aufwies. Stattdessen wurde unter der Führung von Anwar Ibrahims Frau die neue Gerechtigkeitspartei (Keadilan) gegründet, welche Anwars Anhängern, die übrigens ausnahmslos ehemalige UMNO-Mitglieder waren, eine neue politische Heimat bot. Im Grunde fand eine Halbierung der UMNO statt, wobei eine Hälfte der Mitglieder in der UMNO verblieb, während die andere Hälfte der Gerechtigkeitspartei beitrug. Da die Gerechtigkeitspartei sich nun in der Opposition befand, begann sie mit der ebenfalls oppositionellen PAS eine gemeinsame Linie auszuarbeiten. Als wichtigstes gemeinsames Ziel wurde definiert, das Monopol des Regierungsbündnisses der Nationalen Front unter Führung der UMNO zu brechen.

Aufgrund der Absetzung und rigorosen Entmachtung Anwars und der immer verzweifelteren politischen Manöver der Regierung begannen viele bisher unpolitische Bürger, insbesondere Akademiker und Mitglieder nichtstaatlicher Organisationen, sich zusammen mit den Oppositionsparteien politisch zu engagieren. Sie alle hatten sich als Ziel gesetzt, den immer häufigeren Fällen von Rechtsverstößen und Korruption innerhalb der UMNO etwas entgegenzusetzen. In der Folge erschienen eine ganze Reihe von Themen in der öffentlichen Diskussion, die bisher Tabu waren. So wurde zum Beispiel die Rolle von ethnischer Zugehörigkeit und Religion im Zusammenhang mit der seit 1970 geltenden Politik der aktiven Förderung des malaiischen Teils der Bevölkerung („affirmative Action“) diskutiert. Die neue politische Stimmung erfasste Menschen auf allen Ebenen, von den Bür-

gerinitiativen über die Universitäten bis zu den Hierarchien der politischen Parteien. Die Menschen sammelten sich unter dem Ruf nach Gerechtigkeit, und Gerechtigkeit im Sinne Anwars und der neu gegründeten Gerechtigkeitspartei wurde zum gemeinsamen Slogan und stand für die Forderung nach Veränderung, nach einem Ende der autokratischen Herrschaft Mahathirs.

Während der allgemeinen Wahlen 1998 und 1999 demonstrierten zehntausende Malaysier auf den Straßen aller größeren Städte des Landes für den politischen Wechsel und für ein Ende der autoritären Regierung unter Mahathir. Viele der Demonstranten wurden von der regierungshörigen Polizei und von Soldaten der Bundesarmee niedergeknüppelt. Die Woche für Woche stattfindenden Demonstrationen wurden von der gesamten Bevölkerung getragen, Männer und Frauen, Alte und Junge gingen auf die Straße. Es war bewegend zu sehen, wie viele Großmütter ihre Enkelkinder zu diesen Demonstrationen und Versammlungen mitbrachten. Für viele Menschen hatten diese Demonstrationen den Charakter eines gemeinsamen Ausflugs, mit dem Unterschied jedoch, dass sie hier der Polizei, die mit Wasserwerfern, Tränengas, Schlagstöcken und Hundsternen ausgerüstet war, Auge in Auge entgegentreten mussten. Viele der Teilnehmer an den Demonstrationen zeigten unerwartete Charakterstärke, etwa Tian Chua, ein guter Freund von mir, der die Polizisten immer dann lautstark kritisierte und herausforderte, wenn diese einzelne Demonstranten verprügelten. Als ein Wasserwerfer zur Verfolgung einer Gruppe von Frauen und Kindern ansetzte, rannte Tian Chua direkt auf den Wasserwerfer zu und setzte sich auf die Straße, um das Fahrzeug zu stoppen. In diesen Monaten wurden Hunderte von Menschen festgenommen und zum großen Teil auf unbestimmte Zeit inhaftiert. Mit dem pauschalen Vorwurf der „Bedrohung der inneren Sicherheit“ konnten die Demonstranten unter dem drakonischen Gesetz zum Schutz der inneren Sicherheit ohne Gerichtsverhandlung unbefristet inhaftiert werden. Führende Politiker der oppositionellen PAS und der neuen Gerechtigkeitspartei wurden ins Gefängnis geworfen, und viele von ihnen, unter anderem auch Tian Chua, sind bis heute noch nicht wieder auf freiem Fuß. Übrigens besteht die Reformbewegung mehrheitlich aus Muslimen. Die Anführer, die Unterstützer, die Großmütter und Großväter, die zu all den Demonstrationen kommen, sind größtenteils muslimische Malaien.

## 6. Die Kirche – verpasste Chancen

Führten diese Ereignisse zu einer stärkeren Zusammenarbeit zwischen Christen und Muslimen bei religiösen Angelegenheiten? Es ist eine traurige Ironie der Geschichte, dass sich Christen und andere nichtmuslimische Malaien von der Reformbewegung fernhielten. Offensichtlich wollten sie sich an der bisher stärksten oppositionellen Bewegung, die das Land jemals gesehen hat, nicht beteiligen. Viele hatten aber auch einfach zu viel Angst, um für die Gerechtigkeit einzustehen. Es ging bei der Reformbewegung ja nicht lediglich um die Vertreibung von Anwar aus seinem Amt, sondern auch um die Rolle der Presse (mehrere Zeitungsredakteure, die für sich ein gewisses Maß an Unabhängigkeit in Anspruch genommen hatten, waren ebenfalls entlassen worden) und um den Missbrauch der Justiz (im Schauprozess gegen Anwar zeigte sich, dass die Gerichte vollständig der Kontrolle des Premierministers unterstanden und dass die Richter dem Premier bedingungslos ergeben sind). Leider nahm die offizielle Kirche zu diesen Ereignissen keine Stellung und beschränkte sich darauf, für Frieden und Eintracht zu beten.

Die Kirche erhob noch nicht einmal ihre Stimme gegen die völlig ungerechtfertigte Inhaftierung zahlreicher zumeist muslimischer Oppositionsführer, die auf der Grundlage des Gesetzes zur inneren Sicherheit festgenommen worden waren. Übrigens war die Haltung der Kirche 1987 ganz anders, als dasselbe Gesetz herangezogen worden war, um eine Gruppe von Bürgern in Haft zu nehmen. Bei dieser Gelegenheit äußerte die Kirche sich sehr kritisch, da unter den Inhaftierten auch elf kirchliche Mitarbeiter waren. Einer von ihnen war ein Ordensbruder, der für das von der asiatischen Bischofskonferenz eingerichtete „Office of Human Development“ arbeitete und dort deutliche Positionen zu Menschenrechtsfragen bezogen hatte. Er wurde für fast ein Jahr ohne Anklage und ohne Verfahren in Haft gehalten. Es sieht also so aus, als ob die Kirche nur dann aktiv wird, wenn einer der ihren betroffen ist. So ist wohl zu erklären, dass die Kirche im Fall der Reformbewegung stille hielt, da ja die meisten der Opfer der Staatsgewalt Muslime waren, also nichts mit der Kirche zu tun haben.

Die Kirche und die Christen im Lande haben wirklich eine Chance verpasst, als sie sich nicht den Hunderttausenden von Muslimen anschlossen, die schockiert erfahren mussten, zu welchen Ungerechtigkeiten das malaysische Regierungssystem fähig ist. Immer wieder fragten die irritierten Muslime den Rest der Bevölkerung und insbesondere die Christen: „Warum seid ihr heute nicht mit uns auf der Straße, um gegen diese Verletzung der elementaren Menschenrechte zu protestieren?“ Sie konnten die Apathie und Vorsicht einfach nicht verstehen. Ein Demonstrant fragte mich sogar ernsthaft: „... wie kommt es, dass deine Freunde nicht sehen, wie schlimm die Lage in Malaysia ist?“ Ich konnte ihm dar-

auf keine Antwort geben; ich wusste nur, dass die Kirche wieder einmal beschlossenen hatte, sich in Schweigen zu hüllen.

Einen Tag nach seiner Entlassung erhielt Anwar Besuch von Goh Keat Peng, einem führenden Vertreter des Kirchenrates von Malaysia (CCM). Goh wusste, wie dringend Anwar zu diesem Zeitpunkt jede Art von Unterstützung benötigte. Während seines Besuches in Anwars Wohnung wurde er von Reportern interviewt, die ihn als Vertreter der katholischen Kirche erkannt hatten. Sofort danach erklärten die führenden Köpfe der Kirche öffentlich, Goh wäre nur als Privatperson bei Anwar gewesen und repräsentiere daher in keiner Weise die Kirchen Malaysias. Wieder einmal zeigte sich, dass die Kirche auf keinen Fall mit der Reformbewegung in Zusammenhang gebracht werden wollte, denn das hätte bedeutet, sich in Opposition zu den herrschenden Kräften zu stellen. Trotz allem schloss sich Goh später der Reformbewegung als aktives Mitglied an und übernahm bald eine führende Position in der neu gegründeten Gerechtigkeitspartei.

## 7. Der 11. September

Durch die Ereignisse des 11. September und die daraus folgende Gleichsetzung von Terrorismus und Islam wurde Malaysia in sozialer und politischer Hinsicht weit zurück geworfen. Vor dem 11. September hatte sich die amerikanische Regierung ausgesprochen kritisch gegenüber der politischen Führung Malaysias gezeigt, insbesondere in Bezug auf die Menschenrechtsverletzungen dort. Berichten zufolge wollte der Premierminister einen Besuch im Weißen Haus vereinbaren, um dem neuen amerikanischen Präsidenten seine Aufwartung zu machen. Von amerikanischer Seite wurde ihm jedoch ohne Umschweife erklärt, Bush werde ihn nicht empfangen, solange die Affäre um Anwar nicht ausgeräumt ist und die unter dem Gesetz zur inneren Sicherheit inhaftierten Bürger nicht freigelassen worden sind. Nach dem 11. September jedoch rief Bush den Premierminister an, um mit ihm ein Treffen während einer Konferenz in Peking zu arrangieren. Plötzlich spielte die Menschenrechtssituation in Malaysia keine Rolle mehr. Deutlich zeigt sich hier die Doppelmoral der amerikanischen Regierung, denn Bush benötigte die Unterstützung Malaysias in seinem so genannten Kampf gegen den Terror.

Die malaysische Regierung konnte von da an unter dem Vorwand des Kampfes gegen die unsichtbare Bedrohung durch den Terrorismus gegen Bürger vorgehen, die verdächtigt wurden, islamische Fundamentalisten zu sein. Wiederum wurden zahlreiche Menschen auf der Grundlage des Gesetzes zur inneren Sicherheit verhaftet und ohne Verfahren im Gefängnis behalten. Viele der Inhaftierten kamen aus dem Umfeld der Oppositionsparteien. Jeder, der für die Regierung

unbequem war, galt als Gefahr für die nationale Sicherheit und konnte unter dem Gesetz zur inneren Sicherheit verhaftet werden. Als die amerikanische Regierung ihre „harten Maßnahmen“ ergriff und im Gefolge des 11. September begann, muslimische und arabische Verdächtige ohne Gerichtsverfahren zu inhaftieren, wies die malaysische Regierung umgehend darauf hin, der Westen habe nun endlich verstanden, dass das in Malaysia erlassene Gesetz zur inneren Sicherheit das effektivste Instrument im Kampf gegen den Terrorismus und gegen die Bedrohung der nationalen Sicherheit darstellt. Das Vorgehen der USA legitimierte in gewisser Weise nicht nur die Anwendung des Gesetzes zur inneren Sicherheit, sondern führte auch zu einer Verschlechterung der Menschenrechtsstandards. Die malaysische Regierung prahlte sogar selbstbewusst damit, „dass nun sogar der Westen unsere Gesetze anwendet“.

Während man sich im Westen meistens auf den 11. September und den „Krieg gegen die USA“ bezieht, sprechen viele Menschen in Malaysia eher vom 7. Oktober, denn an diesem Tag begannen die USA ihren Krieg gegen Afghanistan und damit in ihren Augen auch gegen den Islam. Es ist nicht überraschend, dass einige muslimische Gruppen, insbesondere die PAS-Partei, ihre Anhänger zum „Heiligen Krieg“, dem Dschihad aufriefen, um ihren muslimischen Brüdern in Afghanistan im Kampf gegen den großen Satan USA beizustehen. Leider vermied die Kirche hier wieder einmal, klar Stellung zu beziehen. Die Vertreter der Kirchen hätten ihre kritische Opposition zu dem Krieg gegen die Landarbeiter und Bauern Afghanistans zum Ausdruck bringen und damit Solidarität mit der islamischen Welt zeigen können. Dadurch, dass der Kampf gegen den Terrorismus sich immer mehr als ein Krieg gegen den Islam entpuppte, fühlten sich viele Muslime ebenfalls angegriffen. Wenn man über die Ereignisse des 11. September spricht, dann ist die Solidarität in Worten und Taten das, was wirklich zählt. Fairerweise ist zu sagen, dass die Kirche einen Spendenaufruf für die Opfer des Afghanistankrieges machte und Geld sammelte. Von vielen Seiten wurde diese Geste sehr begrüßt, aber möglicherweise hätte in dieser Situation eine dezidierte politische Stellungnahme zusammen mit den Spendenaufrufen einiges mehr ausrichten können.

## 8. Auswirkungen auf die Beziehungen zwischen Christen und Muslimen

Welche Auswirkungen haben diese Ereignisse und Zusammenhänge auf die Beziehungen zwischen Christen und Muslimen in Malaysia? Ich denke, die Ereignisse des 11. September haben in erster Linie zu einer Verschlechterung der Situation der malaysischen Bevölkerung beigetragen.

8.1 Seit dem 11. September und der Verbindung der PAS-Partei mit den Taliban ist unter Nichtmuslimen die Angst gegenüber dieser Partei gewachsen. Die regierende UMNO-Partei hat davon natürlich profitiert und nutzt die Medien, um die PAS immer wieder in Zusammenhang mit dem Terrorismus zu bringen. Auf Grund dieser Berichte haben sich die nichtmuslimischen Parteien, die bisher mit der PAS zusammengearbeitet hatten, von der Partei getrennt. In Bezug auf eine politische und gesellschaftliche Veränderung lässt diese Situation nichts Gutes erwarten. Mit großer Wahrscheinlichkeit wird in Malaysia auch weiterhin die UMNO-Partei regieren; was aber am schwersten wiegt ist, dass damit Korruption und Menschenrechtsverstöße ungehindert andauern werden.

8.2 Fast noch schlimmer ist die erschreckende Zunahme von rassistischen und fanatischen Einstellungen in der malaysischen Bevölkerung. Bei den Nichtmuslimen haben sich die negativen Bilder und Vorbehalte gegenüber Muslimen verfestigt. Nichtmuslime reagieren in der Regel misstrauisch gegenüber jedem Moslem, der an der islamischen Kleiderordnung festhält oder einen Bart trägt, da ein solches Aussehen mit den Taliban in Verbindung gebracht wird. Ereignisse in Singapur können auch als Beispiel für die Situation in Malaysia dienen: Zu Beginn dieses Jahres verbot die Regierung von Singapur das Tragen der traditionellen islamischen Kleidung in der Schule. Als einige Grundschülerinnen sich weigerten, dieser Weisung Folge zu leisten, drohte die Regierung, die Mädchen der Schule zu verweisen. Die Eltern der Mädchen beharrten jedoch darauf, dass die Kinder das Recht hätten, durch das Tragen des islamischen Schleiers in der Schule ihre Religion auszuüben. Die überwiegend chinesische Regierung Singapurs blieb jedoch unnachgiebig.

8.3 Auch die Auseinandersetzung zum Thema „islamischer Gottesstaat“ führte dazu, dass sich die nichtmuslimischen Gruppen zusammenschlossen, um gemeinsam gegen diese Bedrohung vorzugehen. In dieser Auseinandersetzung vertieft sich der Graben zwischen Muslimen und Nichtmuslimen immer mehr, und es zeigt sich erneut, dass die Verbindung von Religion und Politik sehr riskant ist. Die Kirche organisierte beispielsweise Gesprächsforen, um über die islamische Gottesstaat-Problematik zu diskutieren; allerdings waren diese Foren sehr stark von einer „Wir gegen sie“-Haltung geprägt. Die Beziehungen zwischen Muslimen und Christen sind sowieso schon sehr angespannt und es gibt keinen Grund, diese Ressentiments unnötig zu schüren.

8.4 Nur wenige Katholiken haben noch ein Vertrauensverhältnis zu ihren muslimischen Freunden, da offensichtlich alle Muslime zur anderen Seite gehören. Deshalb verlassen auch nur wenige Katholiken die Behaglichkeit ihrer Häuser und Gemeinden, um sich in muslimischen Dörfern aufzuhalten oder in Gegenden, in denen die PAS regiert. Das ist der Grund, warum viele so überrascht waren,

als mein Freund und ich uns freiwillig für die Mitarbeit in der Wahlkampagne eines PAS-Politikers meldeten.

8.5 In der Kirche und unter den Katholiken selbst ist die Angst vor politischer Verfolgung verbreitet, da sie fürchten, die Regierung oder die Machthabenden könnten sie zur Rechenschaft ziehen, wenn sie die regierungstreue Linie verlassen. Im Allgemeinen haben die Katholiken Angst davor, sich für ihre muslimischen Freunde einzusetzen oder sich gegen Menschenrechtsverletzungen zu engagieren, selbst wenn andere Nichtmuslime davon betroffen sind. Es versteht sich von selbst, dass diese schweigende Kirche kein gutes Zeugnis vom Evangelium der Gerechtigkeit, Wahrheit und Solidarität ablegt.

8.6 Es scheint, dass sich die Kirche politisch noch mehr zurückzieht, sie bleibt in ihrer „Ecke“ der Gesellschaft und geht ihrem täglichen Geschäft nach, als wäre alles in Ordnung. Wie weit sich diese Ghetto-Mentalität in der Kirche schon durchgesetzt hat, zeigt sich daran, dass sie sich weiterhin von der Volksbewegung distanziert und sich hauptsächlich um sich selbst kümmert. Diese Distanzierung gegenüber fast allem, was in irgendeiner Weise politisch ist, macht die Kirche unterwürfig und unfähig zum Dialog als gleichberechtigter Partner.

## 9. Schlussfolgerung

Es ist offensichtlich, dass wir malaysischen Christen uns in Zukunft mehr für die Muslime engagieren müssen, um ein funktionierendes, dauerhaftes und kritisches Verhältnis zueinander aufzubauen. Ich fürchte, wir werden für immer gespalten bleiben und uns weiterhin voller Vorurteile begegnen, es sei denn, wir lassen uns aufeinander ein und arbeiten mehr zusammen. Sensible Themen wie Religion, Politik und ethnische Zugehörigkeit müssen in einen offenen und ehrlichen Diskurs eingebracht werden, um so zu verhindern, dass diese Themen für das Schüren von Angst und Hass und das Erzeugen gesellschaftlicher Spannungen instrumentalisiert werden können. Wenn wir uns von den sozialen und politischen Ereignissen fernhalten, als würden sie uns nichts angehen, werden wir immer im gesellschaftlichen Abseits stehen, ohne Möglichkeit, einen Beitrag zur allgemeinen Entwicklung und Gestaltung des Landes und zur Zivilgesellschaft zu leisten. Deshalb müssen die Christen und die Kirche sich verändern, die Position einer „schweigenden“ Kirche verlassen und zu einer Institution werden, die deutlich Stellung bezieht und an den gesellschaftlichen Prozessen teilnimmt. Nur dann wird es für die Kirche möglich sein, konstruktiv etwas zum Dialog zwischen den Religionen und zur Solidarität zwischen den Religionsgemeinschaften in Malaysia beizutragen.

Die Beziehungen zwischen Christen und Muslimen in Malaysia dürfen nicht durch die Ereignisse des 11. September definiert werden. Stattdessen müs-

sen die Anstrengungen verdoppelt werden, um den falschen Bildern, die sich als Folge des 11. September festgesetzt haben, etwas entgegenzusetzen. Gerade für uns als Christen wäre es nun an der Zeit, sich aktiv noch leidenschaftlicher um einen engen Austausch mit unseren muslimischen Freunden zu bemühen, von denen viele übrigens von den westlichen Medien, die ja emsig mitgeholfen haben, den Westen gegen den Islam aufzubringen, enttäuscht sind. Wir Christen sollten ebenso wie die Muslime die Notwendigkeit des Dialoges ernst nehmen, denn es geht hier um Gerechtigkeit, Frieden, Menschenrechte und gesellschaftliche Entwicklung. In der Vergangenheit haben wir schon viele Chancen zum Dialog und zur Zusammenarbeit verpasst, aber viele weitere Gelegenheiten warten auf uns in Malaysia.

### Quellenangaben

- 1 M. Bakri Musa (1999), „The Malay dilemma Revisited“, Merantau, California.
- 2 Joel S. Kahn (1996), „The Middle Class as a field of ethnological Study“, „Malaysia: Critical Perspectives Essays in Honour of Syed Husin Ali“, PSSM, Petaling Jaya.
- 3 Terrence Netto (2002), „Äliran Monthly: One or Three?“; Aliran, Penang.
- 4 Farish Noor (2002), „The Future of Malaysia and the Islamic State“, Vortrag während des DAP Forums, Kuala Lumpur.
- 5 Malaysiakini, Online Internet Newspaper, Malaysia, Archiv für 2002.

## Beispiel Bangladesch

Rosaline Costa

Nach einem neun Monate dauernden blutigen Krieg entstand 1971 Bangladesch. Von 1947 bis 1970 hatte dieses Land Ostpakistan gebildet. Die erste Verfassung des Landes, die am 4. November 1972 angenommen wurde, trat am 16. Dezember 1972 in Kraft. Die Präambel dieser Verfassung nahm auf den nationalen Kampf Bezug und versprach die Wahrung der hohen Ideale des Nationalismus, Sozialismus, der Demokratie und des Säkularismus. Sie gewährte vollkommene Glaubensfreiheit. Nach der Ermordung unseres ersten Präsidenten und Führers am 15. August 1975, der den Befreiungskrieg angeführt hatte, lebten wir jedoch etwa 21 Jahre lang unter direktem oder indirektem Kriegsrecht. Während des Befreiungskrieges waren in Bangladesch zwei starke Kräfte aktiv: die Befürworter und die Gegner der Befreiung. Die befreiungsfeindlichen Kräfte sind nun nach 30 Jahren wieder an die Macht gekommen und versuchen jetzt, das gesamte säkulare System zu verändern und überall in der Gesellschaft das islamische System einzuführen.

Im Jahre 1991 verfügten wir über eine demokratisch gewählte Regierung, die von der Ehefrau des zweiten Präsidenten, einem Militärgeneral, geführt wurde. Die Premierministerin und die Regierung waren jedoch nicht vollkommen demokratisch. Es handelte sich um die erste weibliche Premierministerin in Bangladesch. Aber sie stand unter dem Einfluss von Religion und Fundamentalismus. Während ihrer fünfjährigen Amtszeit wurden Nichtregierungsorganisationen (NRO) von Seiten der Fundamentalisten viele Hindernisse und Schwierigkeiten in den Weg gelegt, andererseits erhielten sie von der Regierung nur sehr wenig Unterstützung, obwohl sie im Bereich der Entwicklung und Förderung der Menschenrechte einen immensen Beitrag geleistet haben. Pater Timm hat 22 Monate lang versucht, ein Aufenthaltsvisum zu bekommen. Bis heute wurde ihm kein solches ausgestellt, obwohl sein jetziges Visum im Februar 2002 ablief und sein Fall an das Innenministerium verwiesen wurde. Eigentlich sollte er hierher kommen, aber auf Grund des fehlenden Visums kann er nicht an dieser Veranstaltung teilnehmen.

Bangladesch ist ein Land mit über 125 Millionen Einwohnern, von denen 85% Muslime und nur 0,03 % Christen sind. Trotz ihrer geringen Zahl haben die Christen während des Befreiungskrieges 1971 einen großen Beitrag zur Bildung einer Nation, für die Nachkriegsrehabilitation von etwa einer Million Heimkehrern aus Indien und ihre sozioökonomische Entwicklung, die Förderung

der Menschenrechte und im Bildungs- und Gesundheitswesen geleistet. Bangladesch ist kein muslimisches Land, der Islam ist jedoch Staatsreligion. Durch die Verfassung wird jedem Bürger die vollkommene Freiheit zugestanden, „sich zu einer beliebigen Religion zu bekennen, diese zu praktizieren oder zu propagieren“. In der Praxis ist es jedoch verboten, vom Islam zum Christentum zu konvertieren. Trotz dieses mündlichen Verbotes und des Drucks einer Schicht von Fundamentalisten konvertieren viele Menschen vom Islam zum Christentum.

Caritas Bangladesh, damals noch unter dem Namen CORR (Christian Organisation for Relief and Rehabilitation – Christliche Organisation für Nothilfe und Rehabilitation) aktiv, war die erste Organisation, die nach dem Befreiungskrieg in Bangladesch 1972 ein Rehabilitationsprogramm startete. CORR nahm die Hilfsleistungen im November 1970 auf, als ein verheerender Zyklon die Insel Monpura im Süden von Bangladesch heimsuchte. Pater R. W. Timm, CSC, der damalige Direktor des Notre-Dame-Colleges, verließ Dhaka zusammen mit einigen seiner Studenten und Freunden mit Nahrungsmitteln und anderen notwendigen Dingen, um den vom Zyklon Betroffenen zu helfen. Er blieb sechs Monate dort, um den 13.000 Überlebenden zu helfen, und als er zurückkehrte, hatte der Krieg bereits begonnen. Während des Krieges half er den Freiheitskämpfern und dem Land, und am Ende startete er ein Projekt zur Rehabilitation von Frauen, die während des neunmonatigen Krieges von der pakistanischen Armee als Ware missbraucht worden waren. Es wurden Hilfsprojekte für weitere obdachlose und mittellose Menschen entwickelt. Die Caritas engagierte sich von Anfang an auf lokaler Ebene in Zusammenarbeit mit den Menschen vor Ort, die Muslime, Hindus und Buddhisten waren. Pater Timm nahm seine Arbeit bei der Caritas als Leiter für Planung auf, später wurde er zum Direktor der Organisation gewählt und noch heute unterstützt er sie als Berater.

Eines der Projekte von Caritas sind die Entwicklungs- und Bildungsdienste DEEDS (Development and Education Services), die in 15.000 Gruppen über 250.000 Menschen zugute kommen. DEEDS bestehen aus zwei Arbeitsbereichen – Bildung und Kredite. Im Bereich Bildung unterstützen 500 Mitarbeiter, im Bereich Kredite 667 Mitarbeiter die hilfsbedürftigen Menschen. Diese Leistungen kommen hauptsächlich Muslimen zugute. Die Gruppen bestehen aus Männern und Frauen. Jede Gruppe zählt 15 bis 30 Mitglieder. Sie entscheiden gemeinsam, was sie für ihre Entwicklung und ihr Wohlergehen tun müssen. Dies ist eines der wichtigsten Themen im Dialog zwischen Mitgliedern unterschiedlichen Glaubens (die Gruppen sind gemischt, aus Christen, Muslimen, Hindus und Buddhisten zusammengesetzt). Die Caritas ist auch eine der größten NRO in Bangladesch. Alle Gruppen begehen den Caritas-Sonntag und führen Diskussionen zum Thema Fasten.

Im Jahre 1974 wurde von der katholischen Bischofskonferenz von Bangladesch (CBCB) die Commission for Justice and Peace (Kommission für Gerechtigkeit und Frieden – CJP) gegründet. Pater Timm, CSC, wurde gleich zu Beginn zu ihrem Exekutiv-Sekretär gewählt und diente ihr bis 1996. Während dieser Zeit gründete er und half bei der Gründung zahlreicher Nichtregierungsorganisationen, insbesondere ADAB (Association of Development Agencies in Bangladesh – Vereinigung der Entwicklungsgesellschaften in Bangladesch). Bei der ersten Asiatischen Konsultation zu Gerechtigkeit und Frieden 1979 in Tokio schlug er die Einrichtung von Hotline Asia vor, einem Projekt der Kommissionen für Gerechtigkeit und Frieden in Asien. Hotline Asia wurde nach dieser Konsultation durch das Büro für menschliche Entwicklung des Verbandes der Asiatischen Bischofskonferenzen gegründet. Hotline Bangladesh nahm 1981 unter der CJP als ihr Beistand vor Ort die Arbeit auf. Ihr Hauptsitz befindet sich seit 1980 in Hongkong in der Geschäftsstelle des Asian Center for the Progress of Peoples (Asiatisches Zentrum für den Fortschritt der Völker – ACP).

**Zu den vielen Maßnahmen von CJP und Hotline zählen die folgenden großen und sehr erfolgreich durchgeführten Projekte:**

1. Eine Umfrage unter 700 Hausangestellten 1983 in Dhaka zur Untersuchung ihrer Menschenrechtssituation.
2. Eine Studie von 950 sterilisierten Personen aus Caritas-Gruppen 1985, wobei es sich hauptsächlich um Frauen aus den Grenzgebieten handelte.
3. Eine Erhebung unter 1000 Textilarbeitern, um festzustellen, inwiefern ihnen (85 Prozent aller Arbeiter in der exportorientierten Bekleidungsindustrie sind Frauen) ihre Arbeitsrechte und andere Rechtsmittel gemäß dem Arbeitsgesetz des Landes gewährt werden. Dabei sollte auch untersucht werden, ob sie sich für gewerkschaftliche Arbeit organisieren und die Rechte gemäß den ILO-Konventionen genießen konnten.
4. CJP und Hotline beteiligten sich an Schulungsprogrammen zu Menschenrechten, Frauen- und Kinderrechten sowie Eingeborenenrechten für Lehrer, Studenten, NRO-Führungsmitglieder und auch für muslimische Religionslehrer wie Mullahs und Madrassa-Lehrer.
5. Pater Timm beteiligte sich mit einem Schulungsprogramm am Institut für demokratische Rechte (IDR), wo in einer Reihe von Programmen Mullahs ausgebildet werden. Er war außerdem viele Jahre lang vom Beginn im Jahre 1984 bis zum Jahr 2000 Mitglied des Verwaltungsrats des IDR.
6. Eine Reihe von Untersuchungen wurden von Hotline durchgeführt und Berichte dazu veröffentlicht, um Druck auf die Regierung oder die Partei auszuüben, die ein Verbrechen beging, um eine Entschädigung der Opfer zu erwir-

ken. In mehreren Fällen von Menschenrechtsverletzungen wurden Rechtsmittel eingelegt, die oft positive Ergebnisse erzielten.

7. Hotline gibt zwei Newsletter heraus, die alle zwei Monate erscheinen. Sie beschäftigen sich mit Menschenrechtsfragen aus den zurückliegenden zwei Monaten. Sie werden an NRO, Schulen und Gruppen weitergeleitet, um die Allgemeinheit auf die Realität der Menschenrechtssituation im Land aufmerksam zu machen. Die meisten Leser stammen aus der muslimischen Mehrheitsgemeinschaft.
8. Hotline bietet auch Rechtsberatung und Schlichtung bei familiären Konflikten an. Viele muslimische Familienstreitigkeiten werden durch die Vermittlung von Hotline in gegenseitigem Verständnis beigelegt. Hotline und CJP veranstalten gemeinsam Schulungsreihen zur Konfliktlösung unter Gewaltverzicht zwischen Christen und Muslimen bzw. zwischen Muslimen.

In diesen Bereichen gaben uns die meisten Muslime ihre Unterstützung und arbeiten mit uns Hand in Hand.

**Zu den historischen Schritten, die CJP und Hotline durch den CCHRB (Coordinating Council for Human Rights in Bangladesh – Koordinierungsrat für Menschenrechte in Bangladesch) unternahmen, zählen:**

1. Überwachung der nationalen Wahlen, die erste Initiative in Bangladesch.
2. Ausbildung von Polizeiangehörigen und Journalisten unter dem Aspekt des Schutzes und der Förderung der Menschenrechte im Land.
3. Protest gegen von der Regierung verübtes Unrecht, z. B. die Verfassungsänderung von 1988, als der Islam zur Staatsreligion erklärt wurde. Damals waren die Muslime diejenigen, die heftig dagegen protestierten.
4. Schulung für Ausbilder, durchgeführt 1992 für Südasiens – eine Zusammenfassung der Schulung für Ausbilder wurde von Pater Timm erstellt.
5. Ein praktisches Handbuch für die Arbeit für Gerechtigkeit, Frieden und Menschenrechte wurde von Pater Timm geschrieben. Es wurde zuerst in Englisch und später in Bengali, der Landessprache in Bangladesch, veröffentlicht. Anschließend wurde es in die in Nepal gesprochene Sprache Nepali übersetzt.

Im Jahre 1983 organisierten CJP und Hotline Bangladesh in der Caritas-Zentrale ein Zweitagesseminar (gestaltet nach dem UN-Seminar zu diesem Thema von 1981), an dem 20 Entwicklungs- und Menschenrechtsorganisationen teilnahmen. Hauptziel dieses Seminars war es, die untrennbare Verbindung zwischen Entwicklung und Menschenrechten aufzuzeigen. Am Ende des Seminars einigte man sich auf die Bildung einer Plattform, von der aus man sich besser für die Förderung der Menschenrechte und die Unterstützung der Entwicklungsarbeit

der Organisationen für die Armen des Landes einsetzen könnte. Nach etwa 20 regelmäßigen zweimonatlichen Zusammenkünften, bei denen die Zahl der Teilnehmer und NRO ständig wuchs, wurde 1987 die neue Organisation, der Coordinating Council for Human Rights in Bangladesh (CCHRB) vom Regierungsamt für NRO-Angelegenheiten anerkannt. Derzeit arbeiten mehr als 189 Menschenrechts- und Entwicklungsorganisationen solidarisch im Rahmen des CCHRB an der Bewältigung der größten Probleme des Landes. Pater Timm, der Hauptgründer, wurde für drei aufeinander folgende Amtszeiten zum Präsidenten dieser Organisation gewählt, und CJP und Hotline wurden als wichtigste Gründungsmitglieder des CCHRB und als ständige Mitglieder in dessen Statuten anerkannt. Die meisten dieser Organisationen wurden von Muslimen geleitet, die die Mehrheit bilden, aber wenn wir zusammensaßen, um die anstehenden Fragen und Menschenrechtsprobleme zu besprechen, gab es keinerlei Konflikte auf Grund der Religion.

Neben anderer Arbeit des CCHRB überwachten alle Mitglieder 1989 erstmalig die nationalen Wahlen. Eine große Zahl von NRO-Aktivistinnen nahm an diesem Prozess teil und der vom Präsidenten des CCHRB angefertigte Bericht fand weltweit Anerkennung und Glauben. Pater Timm gab auch etwa 10 Jahre lang den Jährlichen Menschenrechtsbericht des CCHRB heraus.

Pater Timm von der CJP gründete das South Asian Human Rights Forum (Südasiatisches Menschenrechtsforum - SAFHR) mit Hauptsitz in Katmandu und war viele Jahre lang dessen Förderer. Auch in dieser Organisation sind Menschen aller Religionen vertreten. Er ist außerdem Vorsitzender und Mitglied vieler, meist muslimischer NRO in Bangladesch.

Hotline und CJP halfen auch den Textilarbeitern, eine eigene Gewerkschaft zu gründen, um von den Arbeitgebern die ihnen als Arbeiter zustehenden Rechte einzufordern. In dieser Gewerkschaft wurden 1994 von Rosaline Costa mehr als 100.000 Arbeiter zu Menschenrechtsfragen und Gewerkschaftsrechten geschult. Der Name der Gewerkschaft ist Bangladesh Independent Garment-Workers Union Federation (BIGUF).

Bei den Schulungen zu Menschenrechten für Nicht-Christen (Muslime) wenden wir die Methode an, Verse aus dem Koran zu den Rechten von Frauen und Kindern zu zitieren, um die Menschenwürde für Frauen in der islamischen Gesellschaft zu fördern. Anfangs ergaben sich Mitte der 80er bis Anfang der 90er Jahre einige Probleme. Später bestand jedoch eine große Nachfrage seitens der muslimischen Gruppen für diese Art von Schulungsprogramm.

Wir nutzen auch die UNO-Menschenrechtscharta, insbesondere den ersten Satz der Präambel. Dieser besagt, dass alle Mitglieder der Gemeinschaft der Menschen Anspruch auf die Achtung der menschlichen Würde und der Men-

schenrechte haben, was die Grundlage für die Förderung von Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden in der Gesellschaft bildet. Die Muslime schätzen diesen Ansatz und somit war es für uns nicht schwierig, diese Schulungsprogramme durchzuführen.

In Bezug auf das Shari'a-Recht haben unsere muslimischen Frauen die negativen Auswirkungen von Pakistan erfahren und geschlossen gegen die Verabschiedung der Shari'a in Bangladesch protestiert, als Anfang der 90er Jahre derartige, von der fundamentalistischen Partei Jamaat-e-Islami unterstützte Regierungsinitiativen ergriffen wurden. Zum damaligen Zeitpunkt konnten diese angesichts des vereinten Protests von Frauen und Männern verschiedener Entwicklungs-NRO und Frauengruppen nicht verabschiedet werden. Wir erhielten sogar Unterstützung aus Pakistan.

Muslimische Intellektuelle und Frauen stellen sich sehr stark gegen die Einführung rein islamischer Gesetze in Bangladesch. Da es ein armes Land ist, haben viele Frauen über die Arbeit mit verschiedenen NRO den Einstieg in die Gesellschaft vollzogen und begonnen, mit der Hilfe von NRO-Darlehen oder Bankkrediten Einkünfte erzielende Projekte durchzuführen. Fundamentalisten akzeptieren nur ungern, dass Frauen sich selbst verwirklichen und Seite an Seite mit Männern arbeiten. Trotzdem nehmen Tausende von Frauen solche Arbeit wahr und tragen zum Unterhalt ihrer Familien bei. Jetzt wird es, denke ich, schwer sein, die Shari'a in Bangladesch einzuführen.

#### Weitere Dialoginitiativen:

1. Es gibt viele Organisationen, die Muslime, Christen, Hindus und Buddhisten einander näher bringen und ein Leben in Harmonie fördern. Eine Gruppe nennt sich Hindu-Buddhist-Christian Unity Council (Rat der hinduistisch-buddhistisch-christlichen Einheit), der auch viele Muslime zu seinen Mitgliedern zählt. Wenn es einen Anlass zum Protest gegen Gewalt oder Diskriminierung in der Gemeinschaft gibt, erhebt diese Gruppe laut und deutlich ihre Stimme.
2. Eine andere NRO nennt sich BICPAJ (Bangladesh Inter-religious Council for Peace and Justice - Interreligiöser Rat für Frieden und Gerechtigkeit in Bangladesch). Sie wurde von einem britischen anglikanischen Pfarrer, Rev. Hastings, gegründet und wird jetzt von Jarlath D'Souza, einem Bruder des Heiligen Kreuzes, geleitet. In dieser Organisation werden monatlich eine Zusammenkunft sowie gemeinsame Feierlichkeiten zu bestimmten internationalen Gedenktagen, wie z. B. dem Hiroshima-Tag, abgehalten. An diesen Programmen nehmen viele Muslime und Andersgläubige teil.

## Menschenrechtssituation:

Menschenrechtsverletzungen, die Frauen und religiöse Minderheiten betreffen, haben in den vergangenen zehn Jahren merklich zugenommen. Auch der demokratische Prozess im Land hat sich verschlechtert. Armen Männern, Frauen und sozial schwachen Schichten wurden seitens der Fundamentalisten viele Schwierigkeiten bereitet.

Muslimische Frauen wurden mit Fatwas bedroht, die von muslimischen fundamentalistischen Mullahs oder Imamen im Namen der Religion verhängt werden, insbesondere in den Dörfern. Seit dem ersten Fall haben sich die Frauen und die Zivilgesellschaft entschieden gegen Fatwas gestellt, mit denen normalerweise Frauen für „illegale Liebesaffären“ oder „illegale Ehen“ bestraft wurden. Dieser Trend nahm nach den nationalen Wahlen 1991 zu und war in der Mitte der 90er Jahre besonders stark. Das Problem der Fatwas hat viele fortschrittlich Denkende, Intellektuelle und Fachleute zusammengeführt und sie gegen den islamischen Fanatismus und Fundamentalismus vereint.

Schließlich wurde die Fatwa-Frage vor das Oberste Gericht gebracht, und dieses hat ein Urteil gesprochen, dass Fatwas gegen den Islam seien. Aber dann wurde nach diesem Urteilsspruch auch den Richtern das Leben schwer gemacht und eine Fatwa gegen sie verhängt (obwohl dies nicht akzeptiert wurde und keinen großen Einfluss auf die Menschen hatte, da alle armen Menschen für ihren Unterhalt arbeiten müssen). Eine der Menschenrechtsorganisationen bat „Ain-O-Shalish Kendra“ (ASK – eine Menschenrechtsorganisation, die sich hauptsächlich mit der außergerichtlichen Beilegung von Rechtsstreitigkeiten befasst oder, wenn nötig, bedürftige Menschen vor Gericht unterstützt), diese Frage vor das Oberste Gericht zu bringen.

Im Jahre 1990, als die USA Irak angriffen, wurden Christen attackiert. Dörfer wurden niedergebrannt, Christen überfallen und verletzt. Jeder Freitag war für Christen ein Tag der Bedrohung. Viele der muslimischen Freunde schützten Christen an ihren Wohnorten und protestierten auch gegen solch abscheuliche Angriffe auf unschuldige Christen.

Nach der Zerstörung der Babri-Moschee durch hinduistische Fundamentalisten wurden 1990 und 1992 in Bangladesh auch Hindus massiv angegriffen.

Nachdem Rushdie sein Buch „Die satanischen Verse“ veröffentlicht hatte, wurde Christen das Leben sehr erschwert. Tausende von Muslimen demonstrierten in Märschen für ein Verbot des Buches und die Tötung Rushdies.

Im Laufe der Zeit wurde eine große Gruppe von Muslimen gegenüber Andersgläubigen sehr intolerant. Nach dem 11. September 2001 verschlechterte sich die Situation von Christen erheblich. Muslimische Fundamentalisten veranstalteten viele Protestversammlungen in der Capital Street gegen Bush und

gegen Christen. Sie unterstützten Bin Laden und sagten: „Wir sind alle Bin Ladens, Bangladesch wird Afghanistan werden.“ Nachdem Amerika Afghanistan angegriffen hatte, nahmen Tausende an den freitäglichen Versammlungen teil. In den Läden wurden Poster von Bin Laden verkauft.

In der Vergangenheit hatten wir in Bangladesch nie größere Schwierigkeiten seitens der muslimischen Gemeinschaft erfahren. Nach dem 11. September jedoch sind Christen an diversen Orten von Angriffen bedroht. Fundamentalistische Gruppen oder Terroristen greifen Christen aus unterschiedlichen Gründen an: a) Sie verlangen große Geldsummen aus irgendwelchen Gründen oder auch ohne Grund, b) sie wärmen Streitigkeiten wieder auf, die bereits seit langem beigelegt sind, c) sie erheben falsche Anschuldigungen, d) sie fordern junge Mädchen als Ware oder Ehefrau, e) sie erheben wegen alter Streitigkeiten Ansprüche auf Land usw. Die lokalen und zentralen Verwaltungen helfen christlichen Opfern kaum, außer wenn anderweitig Druck ausgeübt wird. Dies geschieht normalerweise in ländlichen Gegenden, wo die Verwaltung schwach oder die Ortschaft weit von Polizeistationen entfernt liegt.

Derzeit gibt es 19 Parlamentsmitglieder, die direkt vom Jamaat-e-Islami (17) und Islami Unity Council (Islami Okkiyo Jote) gewählt wurden sowie in direkter Verbindung mit den Taliban stehen und diese kräftig unterstützen. Der Vorsitzende von Jamaat-e-Islami ist Prof. Golam Azam, der gesagt hat, es gäbe keinen Fundamentalismus im Islam. Er war derjenige, der während des Befreiungskriegs 1971 die feindlichen Kräfte gegen die Freiheitskämpfer anführte und der Position Pakistans folgend gegen die Gründung von Bangladesch war. Von diesen Mitgliedern bekleiden die drei bekanntesten Fundamentalisten Ministerposten in der gegenwärtigen Regierung. In Bangladesch haben manchmal Christen und manchmal Hindus Angst vor fundamentalistischen Muslimen.

Es gibt jedoch mehr friedliebende, demokratisch gesinnte und weltliche Menschen als Fundamentalisten hier. Außerdem sind sich Frauen und Männer ohne Bildung dank verschiedener Initiativen der NRO ihrer Glaubensfreiheit und -rechte stärker bewusst als früher. Die NRO erteilen auch Erwachsenenunterricht für die Grundbedürfnisse im Leben. Wie in den meisten Fällen gibt es auf Grund der fehlenden islamischen Hierarchie keine Rangordnung in Bezug auf die Auslegung des Islam. Die Fundamentalisten nutzen dies aus, um ihre Religion so zu erklären und auszulegen, wie sie es wollen. In Wirklichkeit gibt es viele positive Dinge im Islam, aber das Schlimmste ist, dass die Mullahs die Gelegenheit nutzen, sich Vorteile aus der Religion zu verschaffen.

Recht und Ordnung haben sich massiv verschlechtert, und wenn sich die Fundamentalisten mit anderen Religionen anlegen, schweigt die Verwaltung meistens dazu. Dies geschieht auch aus politischem Interesse der Regierung. Gleich



nachdem die Regierung der BNP (Bangladesh Nationalist Party) in einer Koalition mit drei anderen fundamentalistischen Parteien an die Macht gekommen war, wurden Schulbücher geändert, die Geschichte von Bangladesch verfälscht und islamische Lehren in Kinderbücher aufgenommen. Die wichtigsten Schulbücher von Klasse 1 bis Klasse 6 wurden um islamische Lehren ergänzt, die vorher dort nicht enthalten waren. In den Schulen wird nur der Islam als Religion unterrichtet. Vor 10 Jahren noch konnten alle Schüler ihre eigene Religion als Fach wählen, aber der Lehrplan wurde geändert und es findet ein schrittweiser Prozess der Islamisierung statt. Wir sind besorgt um unsere Kinder. Hoffentlich wird die Kirche gründlich darüber nachdenken und wirksame Maßnahmen ergreifen, um unsere Kinder im christlichen Glauben zu unterrichten.

Der Premierminister und die anderen Minister sowie der Präsident haben wiederholt erklärt, dass es in Bangladesch keine Taliban gäbe, aber als in Dhaka City eine große Versammlung mit Tausenden von Menschen abgehalten wurde, die behaupteten, Taliban zu sein, protestierte aus Angst niemand von der Zivilgesellschaft dagegen. Nach den Vorfällen vom 11. September wurde eine Gruppe von Muslimen, wie an jedem anderen Ort in der Welt auch, sehr arrogant und aggressiv gegenüber Christen. Es gibt auch verständnisvolle Muslime, die nicht Bin Laden oder die Taliban unterstützen, die jedoch (aus verständlichen Gründen) normalerweise schweigen. Obwohl Bangladesch ein säkulares Land ist, in dem die volle Glaubensfreiheit in der Verfassung festgeschrieben ist, interpretiert eine bestimmte Gruppe den 8. Verfassungszusatz falsch, der besagt, dass der Islam zur Staatsreligion erklärt wurde. Das bedeutet jedoch nicht, dass das Land eine islamische Republik ist.

Schluss: Der Dialog zwischen Christen und Muslimen ist ein aktuelles Thema in der Entwicklungs- und Menschenrechtsarbeit, in den NRO und verschiedenen Gruppen und Organisationen in Bangladesch. Wir sind hoffnungsvoll, dass auch in Zukunft die Fundamentalisten nicht in der Lage sein werden, islamische Gesetze zur Unterdrückung der Freiheit der Christen einzuführen, wie es derzeit in Pakistan oder in einigen anderen islamischen Ländern geschieht. Denn die Menschen von Bangladesch verfügen heute über ein größeres Bewusstsein und mehr Kenntnisse über den Fundamentalismus und dessen Auswirkungen, insbesondere die Frauen, die die Hauptopfer islamischer Gesetze sind. Ich denke jedoch, dass wir eine stärkere Vernetzung unter den Mitgliedern anderer Gruppen und Organisationen in den Kirchen weltweit und damit eine gegenseitige Unterstützung und Stärkung erreichen können.

## Beispiel Pakistan (1)

Albert Youhanna/Mahboob Sada

### Einleitung

Es gibt zahlreiche Bemühungen zur Förderung der Menschenrechte und zur Schaffung einer harmonischen Gesellschaft. Man kann jedoch auch feststellen, dass andererseits Menschen, Organisationen, Gruppen usw. eine entgegengesetzte Rolle spielen, Unruhe und Chaos erzeugen. In diesem Teil der Welt hat es eine andere Rollenverteilung zwischen den ausländischen Herrschern und dem Volk gegeben. Pakistan wurde viele Jahre lang von Invasoren beherrscht. In der Vergangenheit waren das Moguln, Türken, Afghanen, Sikhs und schließlich die Briten. Es gab verschiedene Bewegungen für und gegen diese Herrscher. Wer Widerstand leistete, wurde als Verräter angesehen und hart behandelt, während der einheimischen Bevölkerung, die ihren ausländischen Herren gegenüber loyal war, Reichtümer und Titel zuerkannt wurden. Diese Auseinandersetzungen waren Teil des Lebens. Andererseits wurde nur selten über die Bürgerrechte der Menschen in diesem Land nachgedacht. Zweifelsfrei zielten die Bemühungen immer darauf ab, sich von einer Diktatur zu befreien, aber allzu oft sahen sich die Menschen dann mit einer anderen Diktatur konfrontiert. Für eine gerechte, liebenswerte, brüderliche, humanitäre Gesellschaft waren die Förderung der Bürgerherrschaft, das Einfordern von Menschenrechten und der Einsatz für Gleichberechtigung wichtige Schlagworte, aber in Wirklichkeit wurden für diese Ziele nur sehr bescheidene Bemühungen von kleinen Gruppen unternommen.

### Die pakistanische Bewegung – Gründung eines idealen und friedlichen Staates

Wir beginnen unsere Untersuchung mit der pakistanischen Bewegung, die zeigt, dass Muhammad Ali Jinnah und seine Partei versuchten, die Zukunft der Minderheiten in Britisch-Indien zu sichern. Unter den Minderheiten stellten Muslime und Sikhs zweifellos die größten Gruppen dar. Allerdings leisteten die Sikhs gemeinsam mit den Hindus hinsichtlich der Loslösung von Indien Widerstand gegen die Muslime. Die Christen hingegen beschlossen, sich mit den Muslimen unter der kompetenten Führung von Quaid-e-Azam (M. A. Jinnah) zu vereinen. Ziel ihrer Bemühungen war es, den Minderheiten Britisch-Indiens, den Beraubten und Notleidenden, ein Land in Frieden zu bieten. Die Muslime waren ihrer politischen und wirtschaftlichen Sicherheit beraubt; ihre Religion wurde untergraben

und ihre Kultur von englischer Erziehung überfremdet<sup>1</sup>. Von 1906 an betrieb die All India Muslim League ein Hilfsprogramm für die Minderheiten Indiens. Zwar war die pakistanische Bewegung hauptsächlich für die Muslime Indiens da, doch es ist auch eine Tatsache, dass sich die religiösen Parteien Jamiat-e-Ulma-e-Hind, Jamaat-e-Islami, Majlis-e-Ahrar-e-Islam, Shia's Political, Sunni Board Moman Conference, Unionist Party (Punjab), Emirates Party, Surkh Posh Tehrik, Purja Preshad (Sher-e-Bengal, Maulvi Fazal-e-Haq Party) und Jamat-e-Ahmedia bei den Wahlen 1946 gegen die All India Muslim League stellten<sup>2</sup>. Einzig und allein die Christen standen Quaid-e-Azam bei und beschlossen, sich an seinem Kampf für ein friedliches Pakistan zu beteiligen, in dem alle in Frieden arbeiten und leben konnten. Die gemeinsamen Bemühungen von Muslimen und Christen ermöglichten die Gründung Pakistans, des Landes der Reinen.

### **Der Einfluss des islamischen Rechts auf die pakistanische Verfassung**

Nach der Gründung Pakistans und insbesondere nach dem Tod von Quaid-e-Azam griffen die Ulema in die pakistanische Politik ein. Zwar waren sie grundsätzlich gegen die Bemühungen um die Gründung Pakistans gewesen und hatten sich auch dagegen eingesetzt, doch beschlossen sie später, eine islamische Führung entsprechend den Prinzipien des Islam zu installieren, und forderten die sofortige Einführung der Sharī'a im Land. Die Ulema sahen eine islamische Verfassung als Zeichen, dass sie politisch anerkannt wurden. Sie warteten nicht lange damit, ihren Anteil an der Macht im Staate zu fordern<sup>3</sup>. Ihr Handeln führte zu einer islamischen Haltung im Lande, deren Zielsetzung es war, Pakistan, einstmals muslimisch, in einen theokratischen Staat umzuwandeln. Nach dem Tod von Quaid-e-Azam konnte Premierminister Khan Liagat Ali Khan diese Fundamentalisten nicht länger zurückhalten. Deshalb verabschiedete die Gesetzgebende Versammlung eine Resolution über die Zielsetzungen, um den aufrührerischen Ulema zu zeigen, dass die Verfassung in Zukunft auf islamischen Grundsätzen fußen würde. Dies war die Kehrtwende, die Pakistan vollzog, und damit weitete sich allmählich die Kluft zwischen Muslimen und Nichtmuslimen. Pakistan sah sich nun nicht mehr als Heimat für die Minderheiten Britisch-Indiens, sondern als einen islamischen, einen theokratischen Staat. Obwohl das Vertrauen zwischen Muslimen und Nichtmuslimen völlig zerstört zu sein schien, blieb der Geist der Zusammenarbeit und gegenseitigen Unterstützung erhalten.

### **Probleme für Nichtmuslime**

Die Rolle der Resolution über die Zielsetzungen schlägt sich in drei pakistanischen Verfassungen nieder. Darin wurde den Muslimen viel zugestanden, den Nichtmuslimen hingegen immer weniger. Dies werden wir später noch ausführlich diskutieren. Hier nur eine Anmerkung: Betrachtet man die Zahl der Sitze für Nichtmuslime in der Nationalversammlung und den Provinzversammlungen, so fällt auf, dass lediglich ein kleiner Teil für Nichtmuslime vorgesehen war und dass Nichtmuslime niemals für den Senat, das Oberhaus, berücksichtigt wurden. Später wurden per Verfassungsänderung auch die Schlüsselpositionen von Präsident, Premierminister und Oberstem Richter ausschließlich Muslimen vorbehalten. Dennoch waren im Vergleich zur Verfassung von 1973 die Verfassungen der Jahre 1956 und 1962 noch relativ liberal. Zwar waren in ihnen einige islamische Bestimmungen enthalten, die Verfassung von 1973 jedoch ließ Pakistan mit der Einführung des Islam als Staatsreligion intoleranter werden. Es entstand ein Gefühl der Unsicherheit unter Nichtmuslimen. Dieses Gefühl verstärkte sich noch mit der Einführung islamischer Erziehung als Pflichtfach für alle Schüler. Vor der Verfassung von 1973 verletzte die Verstaatlichung von vorrangig christlichen pädagogischen Institutionen und Krankenhäusern die Gefühle der Christen in hohem Maße. Die Nizam-e-Mustafa-Bewegung führte in den 70er Jahren nicht nur zu Unsicherheit unter Muslimen, sondern sendete auch ein Signal an Nichtmuslime, ihre Zukunft selbst zu bestimmen. Einer der Führer dieser Bewegung, Maulana Maududi, setzte sich recht deutlich gegen Freiheiten für Nichtmuslime in Pakistan, einem islamischen Staat, ein. Obwohl Maududi als junger Journalist und islamischer Gelehrter noch gegen die Gründung Pakistans gewesen war, stand er nun in vorderster Front derer, die die Sharī'a in Pakistan forderten. Nach der Resolution über die Zielsetzungen war die Verfassung von 1973 ein weiterer Schritt in Richtung Islamisierung und verbreiterte die Kluft zwischen Muslimen und Nichtmuslimen in Pakistan.

Die Maulvies erhielten zwar niemals die Gelegenheit, das Land zu regieren, doch ein Maulvi in Armeuniform, General Zia-ul-Haq, stürzte die Demokratie, und seine Diktatur bot genug Raum für militante religiöse Organisationen. Die Āra Zias wird für religiöse islamische Gruppen als ideal angesehen. Die meisten der religiösen und militanten Gruppen entstanden während der Regierung Zias, und er kümmerte sich auch um solche Gruppen. General Zia benutzte die Ulema für sein Ziel, seine Herrschaft über das Land zu festigen und auszubauen. Während dieses Zeitraums wurden alle Bürger, unabhängig von Kaste, Religion und Geschlecht, stark von den Verfassungsänderungen betroffen. Quaid's Vision von Pakistan wurde zerstört, und die Einstellung des Landes änderte sich. Es wurde zur Heimstätte für militante religiöse Aktivisten. Sektiererische religiöse Gruppen entstanden und begannen, sich gegenseitig zu bekämpfen. Religiöse Bigotterie griff um

sich, und die Toleranz verschwand aus der Gesellschaft. Eine seltsame, fremde Kultur wurde im Namen des Islam entwickelt und füllte die Herzen mit Hass. Durch ein separates Wahlsystem wurden Nichtmuslimen ihre Grundrechte verwehrt, und die ganze Nation wurde in fünf Sektionen unterteilt, die für Muslime, Christen, Hindus, Ahmadis, Sikhs, Parsen und die Scheduled-Castes, die aufgelisteten Kasten, sowie andere bestimmt waren. Obwohl sie in derselben Gesellschaft lebten und überlebten, wurden sie durch die Verfassung getrennt. Es gab zwischen ihnen keine politische Zusammenarbeit mehr. In ähnlicher Weise wurden Frauen, insbesondere berufstätige Frauen, auf das Schlimmste ins Visier genommen. Das Beweisrecht, die Hudood-Verordnungen und andere Gesetze dienten dazu, sie zu unterdrücken. Frauen und Nichtmuslime wurden in ihrem eigenen Land isoliert und ausgegrenzt. Damit wurde die Gesellschaft von Hass, Missverständnissen, Unsicherheit, fehlender Zusammenarbeit, Intoleranz und religiöser Bigotterie beherrscht. Überall waren Verstöße gegen grundlegende Menschenrechte an der Tagesordnung, und das Konzept der Gleichheit aller Bürger existierte lediglich in der Verfassung. Menschen starben und andere warteten darauf, dass auch sie bald an der Reihe wären. Das Leben war elend, aber niemand durfte dagegen protestieren, weil alles im Namen des Islam geschah.

Somit war die Zeit gekommen, die Grundsätze der Menschlichkeit neu zu überdenken. Welche Rechte erhalten die Menschen durch die Religion und die internationalen Beobachter für Menschenrechte, damit sie frei leben können? Es gab einige Institutionen und Organisationen, die sich am Kampf für ein Ende der Verstöße gegen die Menschenrechte beteiligten und versuchten, den Geist wieder zu beleben, der während der pakistanischen Bewegung beschworen wurde, in der einst allen (ungeachtet von Kaste, Hautfarbe oder Geschlecht) die Erfüllung des Traums von einem friedlichen, harmonischen, gerechten und von Respekt geprägtem Land in Aussicht gestellt wurde. Quaid-e-Azam teilte seine Sorgen mit den Menschen, indem er sagte, dass viele Millionen unserer Landsleute kaum eine Mahlzeit am Tag hätten. Könne denn das die Zivilisation sein? Diesen wesentlichen Sorgen und Realitäten, die durch die Menschenrechtsverletzungen entstanden, waren die Bemühungen gewidmet. Wie schon in der Vergangenheit kämpften Christen und Muslime gemeinsam gegen diese Menschenrechtsverletzungen in Pakistan und gegen die katastrophale Lage.

Während all der Jahre des Bestehens Pakistans, der Islamisierungsbemühungen und der Versuche, Quaid-e-Azams Traum zu zerstören, kämpften unterschiedliche Organisationen und Einzelpersonen weiter gegen undemokratische, unmenschliche, ungerechte Mächte der Zerstörung und eine voreingenommene Kultur. Militante islamische Gruppen im Land sahen Menschenrechtsfragen als fremdes Konzept an. Hier stellt sich nun wieder die Frage, inwieweit Menschen-

rechtsfragen zu unserem Land passen. Sind wir denn nicht auch Menschen? Oder gibt es überhaupt keine Achtung in unserer Gesellschaft? Zweifellos haben uns Menschen aus der westlichen Welt diese Ideale gebracht. Aber warum können wir als vernünftige Menschen dieses Konzept nicht für unsere eigene Identität und Selbstachtung annehmen? Das Konzept eines Sozialstaates fand auch in Pakistan Zustimmung, allerdings verschwand es nach der Gründung Pakistans wieder. Später dann, während Zias Ära, änderten die Politiker das Konzept des Sozialstaates in einen islamischen Staat um. Sie glaubten, die Menschen würden alles akzeptieren, was ihnen im Namen des Islam angeboten würde. Sie nutzten Koranverse für Verfassungsänderungen, um Arme, Frauen und Minderheiten im Land zu unterdrücken und zu entmutigen<sup>4</sup>. Diese Interpretation des Koran war auch für Muslime inakzeptabel und führte daher zu Problemen und Missverständnissen. Die Verfassung wurde geändert, um die Gesellschaft menschlicher zu machen, aber leider wurden die Folgen der Änderungen nicht bedacht. Obwohl Frauen und Minderheiten diskriminiert und gedemütigt wurden, wurde ihnen die Teilhabe an der Entwicklung des Landes niemals verwehrt. Sie nahmen zum Wohle der Benachteiligten weiterhin an positiven Aktivitäten teil.

### **Quaids Versprechen gegenüber Nichtmuslimen und wie es gebrochen wurde**

Während des Kampfes für Pakistan versprach Quaid-e-Azam den Nichtmuslimen bei verschiedenen Anlässen eine friedliche und harmonische Atmosphäre in Pakistan. Durch sein Handeln war er ein Beispiel, dem man nacheifern konnte. Gleich zu Beginn ernannte er einen Hindu zum Präsidenten des Parlaments. Überdies setzte er sich in seinen Reden stets für Nichtmuslime ein. Mit der Zeit verschwanden in den gesetzgebenden Organen jedoch Toleranz und Liebe, und die Organe entfremdeten sich von den Belangen der Nichtmuslime. Die Gesetzgebung während der Bhutto-Ära bot Raum für Fundamentalisten. Diese Islamisten stellten später auch Bhuttos Herrschaft in Frage. Danach entstanden in Pakistan während der langen Ära General Zias ungehindert militante Organisationen. Dies war die Zeit, in der das Land seine Menschlichkeit verlor, an ihre Stelle trat religiöser Extremismus.

Der Shanti-Nagar-Vorfall<sup>5</sup> war ein Signal für die Christen in Pakistan. Christen waren kontinuierlich bedroht worden, und einige von ihnen wanderten auch aus. Diese Abwanderung war umso tragischer, als auch Muslime emigrierten. Der Zustand des Landes gab wenig Anlass zur Hoffnung, doch schienen sich die politischen und religiösen Oberhäupter kaum Sorgen zu machen. Nach den terroristischen Angriffen in den USA schlug die Stimmung jedoch auch hier in Pakistan um. Obwohl die Gefahr bestand, dass Christen, Einheimische und Ausländer in

Pakistan zur Zielscheibe werden könnten, bekamen die Sicherheitsbehörden die Situation irgendwie unter Kontrolle. Am 28. Oktober 2001 jedoch wurde eine Kirche angegriffen, 16 Gläubige und ein wachhabender Polizist wurden im Kugelhagel getötet<sup>6</sup>. Dies war der Moment, in dem Zusammenstöße zwischen Christen und Muslimen auf das gesamte Land hätten übergreifen können. Aber die Haltung der lokalen muslimischen Gemeinde zerstreute die Sorgen und das Gefühl der Bedrohung bei der Mehrheit der Christen. Die freundliche Atmosphäre des Landes, die sechs bewaffnete Männer zerstört hatten, wurde von der ganzen Stadt wiederhergestellt, indem sie ihre Trauer über den Zwischenfall bekundete und den Christen größtmögliche Unterstützung anbot. Sogar die lokale Zeitung „The Khabrian“ wirkte bei den Bemühungen mit und veröffentlichte einen Appell an alle muslimischen Glaubensbrüder, allen Christen zu kondolieren, mit denen sie in Kontakt stünden.<sup>7</sup> Diese Bemühungen waren relativ hilfreich bei der Bewältigung dieses von Fundamentalisten begangenen Anschlags.

Darüber hinaus organisierten einige christliche und muslimische Organisationen gemeinsame Seminare, Workshops und Versammlungen, um ihre Anteilnahme auszudrücken und künftige Strategien für beiderseitige Zusammenarbeit zu finden. Dies half entscheidend mit, das frühere Maß an Zusammenarbeit und Unterstützung wiederherzustellen. Am Tag nach dem Anschlag wurde von der Rabita Commission und dem Christian Study Centre Rawalpindi in der Fatima-Kirche in Islamabad ein internationales Seminar veranstaltet, zu dem viele Christen und Muslime zusammenkamen, um ihrer Trauer Ausdruck zu verleihen. Unter den Rednern waren Prof. Dr. Anees Ahmed, Rt. Rev. Anthony Lobo, Herr Ahmed Saleem, Herr Shujah Ullah, Prof. Khawaja Masood, Frau Nasreen Azhar, Herr Sarwar Bari, Prof. Salamat Akhtar, Allama Inayat Ali Shakir, Dr. Hussain Hamid und Dr. Seema von der Baha'l-Gemeinde. Sie waren alle davon überzeugt, dass dieser Vorfall die grundlegende Beziehung zwischen Christen und Muslimen nicht zerstören dürfe und dass wir selbst das Netzwerk der Terroristen zerstören müssten. Auch die internationale und die einheimische Presse war zur Berichterstattung über dieses Ereignis gekommen.

Ähnliche Aktionen fanden auch in anderen Landesteilen statt. Dies zeigt, dass Muslime und Christen gemeinsam in Pakistan leben möchten, obwohl ein kleiner Teil der Bevölkerung das alles zerstören will. Die Verfassung Pakistans stellt auch ein Hindernis für gemeinsame Schritte dar. Sie hält Christen und Muslime von gemeinsamen politischen Bemühungen im Lande ab. Im Grunde bot diese ungünstige Situation jedoch auch Nichtmuslimen, insbesondere Christen, die Möglichkeit, sich zusammenzuschließen. Es wurden ökumenische Bemühungen unternommen, um die Situation in den Griff zu bekommen. Eine ökumenische Konferenz fand in Lahore statt, auf der die römisch-katholische Kirche, die Kirche

Pakistans, die Caritas Pakistan und die National Commission for Justice and Peace (Lahore), die Christian-Muslim Rabita Commission, die Justice and Peace Commission (MSLCP) sowie das Multan and Christian Study Centre gemeinsam ein Programm für soziale Harmonie und nationale Solidarität ins Leben riefen. Dieses Programm bot Christen eine Plattform, von der aus sie sich verschiedenen Fragen widmen konnten.

In der gesamten Geschichte Pakistans kann man drei bedeutende Persönlichkeiten ausmachen, die eine wichtige Rolle gespielt haben. Erstens Quaid-e-Azam, der im Bemühen um Pakistan und bei der Gründung des Landes die dynamischste Persönlichkeit war. Zweitens Zia-ul-Haq, der das Bild Pakistans vollständig veränderte und seine eigene Version des Islam einführte. Drittens schließlich General Pervez Musharraf, der das Land von Zias Islam zu Quaid's Vision von Pakistan zurückgeführt hat.

### **Vom Extremismus zurück zu Quaid's Vision**

Als General Musharraf in einem unblutigen Militärputsch die Macht vom amtierenden Premierminister Nawaz Sharif übernahm, versuchte er diese Übernahme damit zu rechtfertigen, dass Pakistan sich zu stark in der islamischen Ausrichtung von General Zia bewege. Das Land war fest im Griff konfessionell begründeter Gewalt. Frauen und religiösen Minderheiten wurden ihre Grundrechte vorenthalten. Das ganze Land war verschiedenen Bedrohungen ausgesetzt, die Einheit in der Gesellschaft war vollkommen zerstört, und jeder kämpfte seinen eigenen Kampf. Um religiöse Bigotterie und Gewalt zu bekämpfen, versuchte General Musharraf, die Gesellschaftsstrukturen neu zu definieren und stellte einen Plan zur Dezentralisierung vor. Zwar wurde damit begonnen, diesen in die Praxis umzusetzen, doch wurde er von keiner Gruppe akzeptiert. Die Gesellschaft blieb gespalten; Harmonie und Toleranz fehlten vollständig. Während dieser Zeit versuchte General Musharraf, die gesellschaftlichen Bindungen zu stärken, machte aber nur langsam Fortschritte, und die militanten/politischen Parteien stellten sich seinen Aktionen entgegen.

Im Grunde genommen brauchte der Staat eine Führerpersönlichkeit, die der ganzen Nation die Einheit bringen konnte. Die terroristischen Angriffe vom 11. September veränderten jedoch in der ganzen Welt die politische Ausrichtung. Dieser Teil der Welt war hiervon am stärksten betroffen. Pakistan war von den Angriffen auch insofern betroffen, als es beschloss, die internationale Koalition gegen den Terrorismus zu unterstützen. Die Angriffe auf Afghanistan im Zusammenhang mit der Suche nach Terroristen stießen nicht auf die Zustimmung der militanten islamischen Gruppen. Dennoch war der Schritt, der multinationalen Koalition bei-

zutreten, eine mutige Entscheidung General Musharraf. Dies war die Kehrtwende, die Pakistan gegenüber dem militanten Ansatz des Islam machte. Darüber hinaus verbot der General in seiner Ansprache zur Lage der Nation am 12. Januar 2002 militante religiöse Gruppierungen und Parteien. Außerdem fragte er die Nation: Wollen wir, dass Pakistan ein theokratischer Staat wird? Glauben wir, dass religiöse Erziehung allein für die Regierungsführung ausreicht? Oder wollen wir, dass Pakistan zu einem progressiven und dynamischen islamischen Sozialstaat wird?<sup>8</sup> Dies war die Wende, die schon seit langer Zeit nötig war. Nicht nur Nichtmuslime, sondern auch Muslime waren über den militanten Islam beunruhigt, der in Pakistan immer populärer wurde. Der wichtigste Teil in Musharraf's Rede war die Feststellung, dass sich der Dschihad im Islam nicht auf bewaffneten Kampf reduziert, und die Frage, ob wir denn jemals den Dschihad gegen Analphabetentum, Armut, Rückständigkeit und Hunger geführt hätten.<sup>9</sup> Er sprach vom inneren Hass und davon, dass Muslime angefangen hatten, sich gegenseitig umzubringen. Er sagte: „Ich glaube, diese Menschen haben mehr Muslime zu Kafir (Ungläubigen) erklärt, als dass sie versucht hätten, Nichtmuslime dazu zu bewegen, sich dem Islam anzuschließen. Schaut Euch den Schaden an, den sie [dem Islam] zugefügt haben.“<sup>10</sup> Er kündigte auch an, dass die Regierung Schritte zur Umgestaltung des Lehrplans für die Studenten von Medressen unternehmen würde, die früher nur mit der Religionslehre einer bestimmten Sekte vertraut gemacht wurden. Diese Schritte entsprachen weitgehend den Forderungen von Menschenrechtsaktivisten und humanitären Organisationen. Eine Vielzahl von Muslimen und ganze nichtmuslimische Gemeinschaften begrüßten die Schritte des Generals in diesem Zusammenhang. Vier Tage danach gab es hinsichtlich des Wahlsystems in Pakistan weitere Ankündigungen. Die Regierung versprach ein gemeinsames Wahlsystem und brachte somit die nichtmuslimische Gemeinschaft in die große Politik zurück. Während es von religiösen Gruppen nur sehr wenige Proteste gegen dieses Wahlsystem gab, begrüßte die gesamte Nation, Muslime und Nichtmuslime, im Großen und Ganzen diesen Schritt. Nun wurden Nichtmuslime tatsächlich wieder vollwertige Bürger des Landes.

Nichtmuslime hatten kontinuierlich für ein gemeinsames Wahlsystem gekämpft. Bei früheren Kommunalwahlen hatten Nichtmuslime einen vollständigen Wahlboykott angekündigt. Die Wahlen waren damals stark davon beeinträchtigt worden, da es zu einem massiven Boykott in der ersten Phase der Wahlen gekommen war. Für die 957 Sitze für Minderheiten in 18 Bezirken wurden nur 88 Kandidaten aufgestellt, konkurrenzlose Kandidaten belegten 146 Sitze und 723 Sitze blieben unbesetzt.<sup>11</sup> Es gab eine Reihe von Organisationen, die mithalfen, ein politisches Bewusstsein unter den Menschen zu schaffen. Die wichtigste Rolle kam jedoch der Christian Organization Social Action in Pakistan (COSAP) zu, einem

Netzwerk der folgenden sechs christlichen Organisationen: Christian Study Centre Rawalpindi, Idara Amn-o-Insaf Karachi, Human Development Resource Centre Toba Tek Singh, Justice and Peace Commission Multan, National Christian Action Forum und National Commission for Justice and Peace Lahore. Die COSAP spielte durch ihre Versammlungen und Seminare in ganz Pakistan eine entscheidende Rolle.<sup>12</sup> Die führenden Köpfe der COSAP trafen auch zu verschiedenen Anlässen mit Regierungsvertretern zusammen, um ihnen die Bedürfnisse der religiösen Minderheiten näher zu bringen. Darüber hinaus wurde von der National Commission for Justice and Peace Lahore und der Justice and Peace Commission (MSLCP) in Multan, eine Unterschriftenaktion gestartet. Daran nahm eine Reihe von Institutionen in Pakistan teil, die sich mit Nichtmuslimen im ganzen Land in Verbindung setzten, damit diese ihr Interesse an einem gemeinsamen Wahlsystem bekundeten.

Zwar gab es weitere Verfassungsänderungen, durch die Nichtmuslime diskriminiert wurden, die Situation hat sich inzwischen jedoch geändert. Vor zwei Jahren übten muslimische Fundamentalisten starken Druck auf General Musharraf aus und zwangen ihn, ein Gesetz über Blasphemie gegenüber dem Islam, das von Christen und anderen religiösen Minderheiten in Pakistan stark kritisiert wurde, nicht wie versprochen zu verändern. Wenn gegen das Gesetz argumentiert wird, muss auch dieses Thema zur Sprache kommen. Religiöse Fanatiker nehmen die Gelegenheit wahr, ihr eigenes Verständnis des Islam anderen Menschen aufzuzwingen, und nutzen somit die Situation aus. Das Büro des Zentrums für Rechts Hilfe und Schlichtungsfragen (Centre for Legal Aid Assistance and Settlement – CLAAS) in Lahore beschäftigt sich ständig mit Fällen von Blasphemie. Als heikle religiöse Angelegenheit ist diese Frage in Pakistan nicht sehr oft erörtert worden. Allerdings werden hier durch Einsatz auf verschiedenen Ebenen eine Reihe von Bemühungen zur Lösung des Problems unternommen.

## Fazit

Pakistan ist ein Staat mit zahlreichen religiösen und gesellschaftlichen Problemen, obwohl auch die wirtschaftlichen Schwierigkeiten eine entscheidende Rolle spielen. Es ist dringend erforderlich, sich der Probleme bewusst zu werden und sich ihnen in angemessener Weise zu stellen. Leider wird religiöse Hingabe missverstanden, was zu weiteren Spannungen führt. In Pakistan wurde die Abspaltung vorangetrieben, um die Nation vor der einstigen Entwicklung Indiens zu bewahren, das erst gewachsen war und dann geteilt wurde, eine Entwicklung, die später auch Pakistan ereilt hat, das auch weiter aufgeteilt wurde, woraus dann Bangladesch hervorging. Nach der Abtrennung 1947 betrachteten die Herrschenden die Teilung

als ein goldenes Regierungsinstrument. Seitdem konnte die Teilung der Nation, Stämme, Gesellschaften und sogar Religionen nicht aufgehoben werden. Nun erleben wir, wie die Spaltung das Land beherrscht. Am schlimmsten ist die religiöse Spaltung. Hier haben Muslime andere Muslime im Namen des Islam getötet, um die eigene Religion zu retten.<sup>13</sup>

Andererseits gelten Frauen und religiöse Minderheiten als die am meisten unterdrückte Klasse dieses Landes. Es ist leicht für die Machthabenden, ihnen zu schaden. Das jüngste Beispiel ist General Zia-ul-Haq, der dem Land einen Islam seiner eigenen Auslegung aufzwang. Er teilte das Land auf und ermöglichte es durch Verfassungsänderungen, dass sich immer mehr Unruhe ausbreitete. An dieser Stelle möchte ich auf die Rolle christlicher Organisationen hinweisen, die Widerstand gegen solche Herrschaft geleistet und allen Menschen Raum geboten haben. Die Rolle der christlichen Organisationen in afghanischen Flüchtlingslagern kann hier als Beispiel gelten. Sie sind dort tätig, wo kein einziger Christ lebt, und trotzdem geben einige Organisationen dort täglich Millionen von Dollar aus.<sup>14</sup> Darüber hinaus ist die Bedeutung der Christen in den Bereichen Erziehung, Gesundheit, Hygiene, Verteidigung und etlichen gesellschaftlichen Institutionen im Land unbestreitbar. Sie erhalten für ihre Bemühungen aber keine Anerkennung. Wir müssen jetzt unsere Unterschiede erkennen und überwinden, damit auch wir uns unter den zivilisierten und entwickelten Ländern behaupten können. Andernfalls werden uns unsere Grundrechte weiterhin versagt bleiben, und wir werden fortfahren, uns gegenseitig zu bekämpfen.

## Fußnoten

- 1 Afzal, Iqbal, Islamization of Pakistan, Vanguard Books Ltd., Lahore, 1986, S. 13.
- 2 Akhtar, Salamat: Tehreek-e-Pakistan Kay Gumnam Kirdar (Unforgotten Characters of Pakistan Movement), Christian Study Centre, Rawalpindi, 1997, S. 9.
- 3 Afzal, Iqbal, a. a. O., S. 38.
- 4 Saigol, Rubina: Qaumiyaat, Taleem our Shanakht, (Nationality, Education and Identity), Fiction House, Lahore, 1997, S. 28.
- 5 Shanti Nagar, ein christliches Dorf, wurde 1997 von einer Horde muslimischer Fanatiker niedergebrannt. Ein Christ war zu Unrecht beschuldigt worden, einige Seiten des Koran angezündet und in eine Moschee geworfen zu haben.
- 6 The Dawn, 29. Oktober 2001, S. 1.
- 7 The Khabrian, 5. November 2001, S. 1.
- 8 The Christian Voice, Karachi, The Man in Pakistan's too hot seat, 17. Februar 2002, S. 4.
- 9 Ebd.
- 10 The News, Islamabad, Text der Rede des Präsidenten zur Lage der Nation, 13. Januar 2002, S. 4.
- 11 Jacob, Peter: The Struggle in Solidarity, Al-Mushir, Bd. 43, Nr. 3, 2001, S. 121.
- 12 Ebd., S. 120.
- 13 The News, Islamabad, Text der Rede des Präsidenten zur Lage der Nation, 13. Januar 2002, S. 4.
- 14 Lobo, Anthony: What Role Religious Groups can Play to Promote Harmony Among Interfaith Communities and Protect the Rights of Religious Minorities, Al-Mushir, Bd. 4, 2001, S. 136.

## Beispiel Pakistan (2)

Peter Jacob

Lassen Sie mich zunächst meine Dankbarkeit gegenüber der deutschen Zivilgesellschaft und den Organisationen zum Ausdruck bringen, die uns im Laufe der letzten beiden Jahrzehnte in unseren Bemühungen gegen den vom Staat unterstützten Obskurantismus in Pakistan zur Seite gestanden haben. Ihre aktive Unterstützung war für den Kampf gegen die Blasphemiegesetze und das separate Wahlsystem von großer Bedeutung.

Ich erinnere mich, dass **missio** in den Jahren 1994/95 rund 80.000 Unterschriften deutscher Staatsbürger für die Aufhebung der Blasphemiegesetze in Pakistan gesammelt hat. Diese Unterschriften wurden dem pakistanischen Botschafter in Deutschland durch den inzwischen verstorbenen Bischof John Joseph überreicht. In diesem Zusammenhang erinnere ich mich auch daran, dass er daraufhin vom pakistanischen Botschafter Herrn Asad Durrani direkt bedroht wurde. Dies ist nur ein Beispiel, wie weit der Staatsapparat zu gehen bereit ist, um den Fundamentalismus zu schützen.

Misereor ist ein weiteres Beispiel für die unerschütterliche Unterstützung der Menschenrechte in Pakistan. Dank der Unterstützung durch die internationale Zivilgesellschaft, insbesondere auch aus Deutschland, waren wir in der Lage, dem Druck in unserem Land standzuhalten.

Da das Nationale Büro für Wiederaufbau im Januar 2002 ankündigte, das separate Wahlsystem, die Hauptquelle religiöser Apartheid im politischen System, abzuschaffen, scheint ein Wandel in der pakistanischen Staatspolitik möglich. Dies wird allgemein als Ergebnis des internationalen politischen Drucks gewertet.

Meiner Meinung nach wäre die gegenwärtige Haltung der pakistanischen Regierung ohne den Einsatz in unserem Land und die Unterstützung durch Menschenrechtsorganisationen nicht möglich gewesen. Die Regierungen erkennen erst jetzt die Probleme, vor denen die Zivilgesellschaften schon seit langem warnen:

- a) Die staatliche Politik in Pakistan (und übrigens auch in anderen Ländern) hat zur Wahrung der eigenen Interessen religiösen Fundamentalismus unterstützt. Der zunehmende Extremismus in Pakistan hat sich über geographische Grenzen hinweg ausgebreitet. Allerdings hat sich die pakistanische Gesellschaft offenkundig nicht auf diese Weise in Geiselnahme nehmen lassen und einen historischen Kampf gegen Fanatismus aufgenommen. Sie hat die Fundamentalisten niemals gewählt und sich gegen autoritäre Regimes gestellt, die im Namen der Religion strenge Gesetze erlassen wollten.

- b) Die Zivilgesellschaften haben die Kriegsmaschinerie in einigen Ländern kritisiert, die auf Kosten der Bevölkerung finanziert wurde, wobei diese Proteste jedoch beispielsweise in Südasien und in den USA unterschiedliche Ausmaße annahmen. Armut, Arbeitslosigkeit und Unterentwicklung führten uns in eine politische Katastrophe. Daher bleibt die Diskriminierung auf Grund von Religion, Rasse und Geschlecht das wichtigste Thema im Bereich der Menschenrechte.
- c) Die Zivilgesellschaften haben immer wieder davor gewarnt, dass religiöse Militanz eine potenzielle Bedrohung für Frieden und Sicherheit in der Welt darstellt und dass mit ihr unangemessen umgegangen wird – beispielsweise reagierten die USA panisch und übertrieben auf militante Geisteshaltungen, und pakistanische Regierungen spielten religiösen Fundamentalisten in die Hände.

Unsere Aufrufe, Pakistan ernster zu nehmen, wurden von den meisten Regierungen in der Welt so lange missachtet, bis es dringend nötig wurde zu handeln. Wenn wir über die Zukunft und die Möglichkeiten zum Schutz der Menschenrechte diskutieren, müssen wir auch Grundregeln definieren, die unserem Verständnis der Situation entsprechen.

Ich würde an dieser Stelle gerne einige Annahmen und Tatsachen darlegen, die für unsere weiteren Diskussionen über Möglichkeiten der Zusammenarbeit für Frieden und Gerechtigkeit von grundlegender Bedeutung sind.

## Annahmen

- a) Keine Gesellschaft auf der Welt ist von vornherein fundamentalistisch. Fundamentalistische Bewegungen gedeihen in bestimmten sozio-politischen Situationen.
- b) Obwohl Fundamentalisten die politische Szene beherrschen, sind sie eigentlich nur eine Minderheit.
- c) In Pakistan, dem Iran und in Afghanistan gibt es offenkundig zahlreiche Menschen, die sich dem Obskurantismus widersetzen. Die Zahl der toleranten, liberalen, demokratischen und säkularen Menschen übertrifft in diesen Ländern die der religiösen Extremisten und liegt deutlich höher als die der Fundamentalisten, wie der Parchanies und Khalkees in Afghanistan, der Todah-Partei im Iran und einiger populärer Parteien in Pakistan.
- d) Im Vergleich zu fundamentalistischen Parteien und Diktatoren, dem Militär in Pakistan sowie dem Monarchen und Khamini im Iran haben Parteien mit demokratischer und liberaler Gesinnung nicht genügend Unterstützung und Aufmerksamkeit erhalten.

- e) In den 80er Jahren hat das Wachstum der Nichtregierungsorganisationen NRO (Zivilgesellschaften) dazu geführt, dass diese verstärkt mit Organen internationaler Zivilgesellschaften zusammengearbeitet haben. Die Zusammenarbeit, die wir auf dieser Konferenz diskutieren, ist offensichtlich und spürbar notwendig. In einigen Fällen und Ländern findet sie bereits auf zufrieden stellende Weise statt.
- f) Daher müssen wir hier einen tragfähigen Rahmen für eine Zusammenarbeit planen und entwerfen, die einem sozio-kulturellen und politischen Wandel förderlich ist und dem Ziel dient, in unseren Ländern Frieden, Gerechtigkeit und die Achtung der Menschenrechte zu gewährleisten.

## Ein Plan für Strategien zur Zusammenarbeit

Es ist unvermeidlich, über die Verbesserung der Situation in den weniger entwickelten Ländern zu sprechen. Meiner Meinung nach stellte die Weltkonferenz gegen Rassismus trotz all ihrer Schwächen einen historischen Höhepunkt im Diskurs über Menschenrechte dar. Obwohl sie nicht sehr erfolgreich war, legte sie doch zahlreiche Themen offen. Ich meine, wir müssen die von den Regierungen ignorierte Agenda der Konferenz aufgreifen.

Die Zivilgesellschaften in den Industrienationen müssen sich aktiv für die Bereiche einsetzen, die für die Länder der Dritten Welt, in denen der Großteil der muslimischen Bevölkerung lebt, von Bedeutung sind. Zu diesen Bereichen gehören wirtschaftliche Armut, soziale Diskriminierung, politische Ausgrenzung und Ungleichbehandlung der Geschlechter.

Hier in Deutschland sollte dieser Einsatz unter Beteiligung der Regierung und der Gesellschaften stattfinden (z.B. hat es der Bewegung vor Ort sehr geholfen, dass sich der deutsche Bundespräsident 1995 bei seinem Besuch in Pakistan gegen die Blasphemiegesetze ausgesprochen hat).

Die Bemühungen müssen darauf abzielen, Regierungsinitiativen mitzugestalten und innerhalb der Zivilgesellschaften in Pakistan und im Ausland eigene Initiativen ins Leben zu rufen.

Es ist wichtig, Anhängern anderer Glaubensgemeinschaften säkular die Hand zu reichen, ohne ihren Glauben zu sehr in den Vordergrund zu rücken. Verfolgt man beispielsweise einen Ansatz, dessen Schwerpunkt auf den Beziehungen zwischen Christen und Muslimen liegt, so hat dies einige Auswirkungen:

- a) Es entfremdet all jene, die einer anderen als diesen beiden Glaubensgemeinschaften angehören, denn es leben praktisch überall Anhänger aller Glaubensrichtungen.

- b) Eine große Zahl von Muslimen und Christen, die sogar in islamischen Ländern den Fanatismus bekämpfen, wollen klar und deutlich als Demokraten und Liberale wahrgenommen werden. Sie vertreten nicht die islamische Identität, die von den Mullahs unterstützt wird (sei es der staatlich unterstützte Imam von Kaaba oder seien es Extremisten). Vielmehr fühlen sie sich den Menschenrechten verpflichtet.
- c) Wenn wir uns mit der Zivilgesellschaft befassen, sollten wir daran denken, dass diese Kraft in islamischen Ländern auch aus Liberalen und Demokraten besteht. Für eine säkulare Agenda wäre die notwendige Berücksichtigung von Glaubensfragen nichts als Ablenkung und Zeitverschwendung. Und sie wird eher zur exhibitionistischen Geste, als dass sie zu einer funktionsfähigeren Agenda führen würde.

Trotz dieser kleinen Mahnung zur Vorsicht möchte ich unsere deutschen Kollegen in den Zivilgesellschaften dazu ermutigen, in ihrer Arbeit mit Eifer und Schwung fortzufahren, um Verbindungen aufzubauen.

Setzen Sie sich für einen verstärkten Austausch zwischen Kulturen und Gesellschaften, Künstlern und Musikern, Gedanken und Traditionen ein. Ich möchte mit Ihnen gemeinsam an die deutsche Regierung appellieren, das Deutsche Kulturzentrum in Lahore in Pakistan wieder zu eröffnen. Während des Kriegsrechts in den 80er Jahren war es ein wichtiger Treffpunkt und diente dem kulturellen Austausch und der Bewusstseinsbildung. Lassen Sie nicht zu, dass Finanzierungsfragen einem Treffen von Schriftstellern und Künstlern beider Länder, von der Bedeutung eines Günter Grass oder einer Käthe Kollwitz im Wege stehen.

**P. Dr. Hermann Schalück OFM**

Präsident, missio – Internationales Katholisches Missionswerk e.V., Aachen

**P. Prof. Dr. Justo Lacunza Balda WV**

Rektor, P.I.S.A.I. – Päpstliches Institut für arabische und islamische Studien

**Prof. Dr. Rotraut Wielandt**

Professorin für Islamkunde und Arabistik, Universität Bamberg

**Andreas Fisch**

Diplomtheologe

**Dr. Daniel Bogner**

Deutsche Kommission Justitia et Pax, Bonn

**P. Ignatius Ismartono SJ**

Exekutivsekretär, Kommission für den interreligiösen Dialog und Ökumene, Katholische Bischofskonferenz von Indonesien, Jakarta

**Br. Edmund Chia FSC**

Büro für interreligiöse und ökumenische Angelegenheiten, Föderation der Asiatischen Bischofskonferenzen, Bangkok

**Joseph Jerald**

Koordinator für Asien, PAX Romana ICMICA, Kuala Lumpur

**Rosaline Costa**

Hotline Bangladesh, Dhaka

**P. Albert Youhanna OP**

Kommission Justitia et Pax der Konferenz der religiösen Oberen von Pakistan, Multan

**Mahboob Sada**

Direktor, Zentrum für christliche Studien, Rawalpindi

**Peter Jacob**

Exekutivsekretär der Nationalen Kommission Justitia et Pax, Lahore



