

Religionsfreiheit

Grundlagen – Reflexionen – Modelle

Herausgegeben von
Klaus Krämer und Klaus Vellguth

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

Christen unter Muslimen in Indonesien. Religionsfreiheit im Kontext

von Franz Magnis-Suseno

Trotz der zunehmenden religiösen Intoleranz herrscht in Indonesien Religionsfreiheit. 95 Prozent der christlichen Gemeinden, die als kleine Minderheit auf Java, Sumatra und anderen indonesischen Inseln leben, können ungehindert und frei von Spannungen unter ihren muslimischen Schwestern und Brüdern leben und ihren Glauben praktizieren. Glaubensübertritte sind legal und erfolgen in alle Richtungen. In diesem Beitrag¹ möchte ich zeigen, dass die Religionsfreiheit nicht nur auf der Basis (extrem starker) normativer Gründe (als eines der elementarsten Menschenrechte) verteidigt, sondern auch in Relation zum sozialen und kulturellen Kontext gestärkt werden muss. Dazu werde ich kurz den in Indonesien herrschenden verfassungsmäßigen und rechtlichen Rahmen in seinem historischen Kontext erläutern, die Entwicklung des Verhältnisses zwischen Christen und Muslimen schildern und mich dann der Frage widmen, welche gemeinsamen Werte diesen Entwicklungen zugrunde liegen. Auf dieser Basis werde ich abschließend einige Empfehlungen aussprechen.

Aber kommen wir zunächst zu einigen demografischen Fakten. Mit mehr als 240 Millionen Einwohnern ist Indonesien das Land mit der viertgrößten Bevölkerung der Welt. Mit seinen etwa 210 Millionen Muslimen (87 Prozent der Bevölkerung) ist Indonesien nicht nur das Land mit der größten muslimischen Einwohnerzahl, sondern auch die größte muslimische Demokratie. Circa 9 Prozent der Indonesier (21 Millionen) sind Christen, zwei Fünftel von ihnen Katholiken. Die übrigen 4 Prozent der andersgläubigen Bevölkerung sind

¹ Grundlage für diesen Beitrag sind mehrere von mir gehaltene Vorträge, von denen mindestens einer in deutscher Sprache erschienen ist.

(balinesische) Hindus (etwa 3,5 Millionen), Buddhisten, Konfuzianer, Angehörige der indigenen Religionen (weniger als 1 Million) und Sonstige. 59 Prozent der Indonesier – mehr als 140 Millionen Menschen – leben auf Java. 42 Prozent der Indonesier, etwa 100 Millionen Menschen, sind Javaner, die Javanisch sprechenden Ureinwohner von Zentral- und Ost-Java, die in politischer und kultureller Hinsicht nach wie vor den Ton im Land angeben.

Der verfassungsrechtliche Rahmen

Die grundlegende Entscheidung, die den weiteren Weg Indonesiens vorzeichnete, fiel am 18. August 1945, einen Tag nachdem Sukarno und Hatta die Unabhängigkeit Indonesiens ausgerufen hatten. An diesem Tag verabschiedete die verfassungsgebende Versammlung (PPKI) die Verfassung für die junge Republik. In deren Präambel heißt es, dass der Staat auf den fünf Grundsätzen fußt, die Sukarno vorgeschlagen und Pancasila genannt hatte. Einer dieser Grundsätze ist das Prinzip der All-Einen Göttlichen Herrschaft.

Dies war in der Tat eine richtungsweisende Entscheidung, bedeutete sie doch, dass Indonesien kein islamischer Staat wird. Vielmehr erhält der Islam in der Verfassung keine Sonderstellung, obwohl er die mit Abstand größte Religion in Indonesien ist. Die Gründungsväter Indonesiens beschlossen dies jedoch zum Wohle der Einheit des Landes. Sie wollten damit unumstößlich festschreiben, dass es unter den Bürgern Indonesiens keine Diskriminierung aufgrund religiöser Überzeugungen gibt.

Im täglichen Leben kam es trotzdem immer wieder zu Diskriminierung. Der Grundsatz der Nichtdiskriminierung wurde jedoch bis zum heutigen Tag nicht in Frage gestellt. In der Tat bekleideten auch Nichtmuslime hohe Posten im Land. Die Religionsfreiheit selbst wird in Satz 2 von § 29 der Verfassung garantiert. Dort heißt es: „Der Staat garantiert jedem Bürger die Freiheit, seine Religion zu wählen und gemäß den Lehren seiner Religion und Überzeugungen auszuüben.“ Dieser Artikel wurde zwar quer durch das gesamte indonesische Par-

teienspektrum akzeptiert, der Versuch, den kompletten § 18 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte² in die neue Verfassung aufzunehmen, scheiterte jedoch zweimal. Nach dem Sturz von Suharto nahm die verfassungsgebende Versammlung unter Vorsitz des ehemaligen Muhammadiyah³-Vorsitzenden Amin Rais Änderungen an der „Verfassung von 1945“ vor. So wurde u. a. Artikel 18 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 ungekürzt in die Verfassung übernommen.⁴

Diese grundlegenden Garantien für die Religionsfreiheit werden durch Gesetze und Verordnungen jedoch teilweise untergraben. In Reaktion auf die Angst der Muslime vor einer „Christianisierung“ erließ das Innen-, Religions- und Verteidigungsministerium ein Dekret, das den Bau von Kirchen stark erschwerte. Dieses Dekret wurde 2008 durch eine neue Verordnung etwas abgemildert. Dennoch kann es Jahre dauern, bis die Genehmigung für den Bau einer neuen Kirche erteilt wird. Viele Distrikte und Kommunen haben Verordnungen erlassen, nach denen sich die Bürger bestimmten Elementen des islamischen Scharia-Rechts unterwerfen müssen.

Extrem kritisch ist die Lage islamischer Splittergruppen, der so genannten „ajaran sesat“. Seit etwa acht Jahren sind die kleine indo-

² § 18: „Jeder hat das Recht auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit; dieses Recht schließt die Freiheit ein, seine Religion oder seine Weltanschauung zu wechseln, sowie die Freiheit, seine Religion oder seine Weltanschauung allein oder in Gemeinschaft mit anderen, öffentlich oder privat durch Lehre, Ausübung, Gottesdienst und Kulthandlungen zu bekennen.“ (Die Vereinten Nationen, *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte*, Artikel 18, <http://www.un.org/depts/german/grunddok/ar217a3.html>, 2.12.2013.)

³ Die Muhammadiyah ist mit ihren annähernd 30 Millionen Mitgliedern die größte islamische Organisation der Zivilgesellschaft in Indonesien (und wahrscheinlich weltweit).

⁴ § 26 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte besagt: „(1) Jeder hat die Freiheit, eine Religion zu wählen und gemäß den Lehren seiner Religion auszuüben [...] (2) Jeder hat das Recht auf Glaubensfreiheit und darauf, seine Vorstellungen und Standpunkte gemäß seinem Gewissen auszudrücken.“ Die Vereinten Nationen, *a. a. O.*

nesische Gemeinschaft der Ahmadiyyah sowie die noch kleinere Gemeinschaft der Schiiten Zielscheibe von Angriffen. Ihre Moscheen und sogar ihre Wohnhäuser werden zerstört, Menschen starben. Schutz von staatlicher Seite gibt es praktisch nicht. Den rechtlichen Hintergrund bildet ein Blasphemiegesetz aus dem Jahr 1965 – das erst 2010 vom Verfassungsgericht in einem von NROs angestregten Verfahren bestätigt wurde. Es „anerkennt“ sechs Religionen (Islam, Protestantismus, Katholizismus, Hinduismus, Buddhismus und Konfuzianismus) und erklärt jegliche Lehre, die im Widerspruch zu einer dieser sechs Religionen steht, *eo ipso* zu einem Akt der Blasphemie. Nur die Christen unterstützten die Petition zur Abschaffung dieses Gesetzes. Die anderen, viel kleineren Minderheitenreligionen schlossen sich der Argumentation des Sprechers der Muslime an, laut der die Abschaffung dieses Gesetzes alle religiösen Minderheiten gefährden würde. Die Christen ihrerseits fürchten, dass die Verfolgung „gesetzwidriger“ Minderheiten zu einem späteren Zeitpunkt auf „gesetzeskonforme“ Minderheiten ausgeweitet werden könnte.

Entwicklung des Verhältnisses zwischen Christen und Muslimen

Der Beginn der Beziehungen zwischen Christen und Muslimen in Indonesien hätte unter keinem schlechteren Stern stehen können. Die Christen kamen mit den Portugiesen und Niederländern – um zu missionieren. Der Islam galt natürlich als der Erbfeind. Die muslimische Seite erwiderte diese Gefühle. Zwischen Christen und Muslimen herrschte stets ein von großem Misstrauen und Vorurteilen geprägtes Klima. Wir haben eine sehr komplizierte gemeinsame Geschichte, die Teil unserer kollektiven Identitäten wurde – eine Geschichte der Kreuzzüge und des Kolonialismus, eine Geschichte der Araber und Türken, die Teile von Europa eroberten. Muslime und Christen begegneten einander mit großem Argwohn. Bricht vor diesem Hintergrund ein Konflikt zwischen Christen und Muslimen aus, kann er von diesem Argwohn und diesen Vorurteilen befeuert werden – unabhängig vom eigentlichen Auslöser.

Es waren die indonesische Unabhängigkeitsbewegung und die vier Jahre des Kampfes gegen die Niederländer (1945–1949), die Muslime und Christen in Indonesien zusammenrücken ließen.⁵ Ab dieser Zeit gab es in Indonesien sehr enge Beziehungen zwischen muslimischen und nichtmuslimischen Politikern. Das indonesische Militär verhinderte es von Anfang an, dass Religion seine Entscheidungen beeinflusste. Während der 1950er Jahre entwickelten sich insbesondere zwischen den Führern der großen reformistischen muslimischen Masyumi-Partei und der Partei der Katholiken herzliche Beziehungen. Beide einte die Überzeugung, dass Indonesien demokratisch sein müsse, sowie der gemeinsame Argwohn im Hinblick auf die wahren Absichten der erstarkenden kommunistischen Partei. Während der 1960er Jahre, vor und nach den wegweisenden Ereignissen von 1965 und 1966 (der Staatsstreich der Linken, die anschließende Auflösung der kommunistischen Partei Indonesiens, die Machtübernahme Suhartos und der Sturz Sukarnos), entwickelte sich aus dieser Freundschaft die enge (antikommunistische, später Suharto-kritische) Zusammenarbeit zwischen dem muslimischen Studentenverband (HMI) und seinem katholischen Gegenstück (PMKRI).

Außerhalb der Politik gab es jedoch praktisch keine Kontakte zwischen orthodoxen Muslimen (Santris) und Christen. Die Christen

⁵ Sukarno, erster Präsident Indonesiens, war ein enger Freund von Mgr. A. Soegijapranata, Erzbischof von Semarang, Hauptstadt der Provinz Zentral-Java. Als die Niederländer 1947 nach Indonesien zurückkehrten und versuchten, das Land erneut zu unterwerfen, siedelte Soegijapranata nach Yogyakarta um, die damalige Hauptstadt der freien Republik Indonesien unter Sukarno, statt in dem von den Niederländern kontrollierten Semarang zu bleiben. Soegijapranata wurde nach seinem Tod von Sukarno zum Nationalhelden erklärt. Der Flughafen von Yogyakarta ist nach Adisutjipto, einem Katholiken und Nationalhelden, benannt – wegen dessen Heldentaten im Kampf gegen die Niederländer in seiner kleinen DC3, dem ersten Flugzeug der Republik; 1947 wurde er darin abgeschossen. Der zweite indonesische Premierminister, Amir Sjarifuddin (1947–48), war wie der erste Generalstabschef der indonesischen Armee, Simatupang, Protestant.

fanden ihre politischen und kulturellen Verbündeten unter den so genannten „Nationalisten“ (die in politischer Hinsicht durch die nichtmuslimischen Parteien repräsentiert wurden), insbesondere den javanesischen Abangan⁶ (die Mehrheit der Javaner, die nur sehr oberflächlich islamisiert war und kulturell nur wenig mit dem orthodoxen Islam „traditionalistischer“ oder „modernistischer“ Ausprägung gemein hatte). Diese lehnten es strikt ab, das Land religiösen Gesetzen zu unterwerfen. Das erklärt ihre massive Unterstützung von Suharto, der sich für den Islam als Privatangelegenheit einsetzte, den politischen Islam jedoch mit starker Hand unterdrückte. Das Motto der Christen hieß „Pancasila-Staat“ (bezugnehmend auf die fünf Säulen, auf denen Indonesien ruhen muss) – gegen jegliche Tendenzen in Richtung eines islamischen Staates. Auf die beiden großen muslimischen Organisationen Nadlatul Ulama (NU) und Muhammadiyah, schaute man eher mit Argwohn.

Gesinnungswandel

Aber die Dinge begannen sich zu ändern. Ab den frühen 1970ern begann eine Gruppe katholischer Intellektueller an der offiziellen katholischen Linie des Festhaltens an Suharto zu zweifeln. Sie waren der Überzeugung, das Militär würde eine Islamisierung von Indonesien schon verhindern. Diese katholischen Querdenker waren entsetzt über die andauernden Menschenrechtsverletzungen. Zudem glaubten sie, dass die Christen auf lange Sicht nur dann sicher in Indonesien sein würden, wenn sie ein von Vertrauen geprägtes Verhältnis zu den Muslimen entwickelten. So entstand, insbesondere durch Zusammenarbeit mit Nichtregierungsorganisationen, ein wachsendes Beziehungsgeflecht zwischen meist jungen Christen und Muslimen mit gleichen politischen, gesellschaftlichen und kulturellen Idealen.

⁶ Im Hinblick auf die „Abangan“ siehe Clifford Geertz, *The Religion of Java*, London 1960.

Von großem Einfluss war eine wachsende Zahl aufgeschlossener, pluralistisch gesinnter Muslime – aus dem Lager der *Santris*, nicht aus dem der *Abangan*. Langsam setzte ein Wandel ein, insbesondere durch den Einsatz einer so herausragenden Persönlichkeit wie Abdurrachman Wahid (der später vierter Präsident Indonesiens wurde). Er vereinte eine ganz moderne Offenheit mit Engagement für die Religionsfreiheit, ohne zu tief im javanesischen Islam verwurzelt zu sein. Als Enkel von K. H. Hashim Azhari, dem Gründer der NU, genoss er im ganzen Land ein hohes Ansehen unter den *Santris*. Er war aufgeschlossen und verachtete von Natur aus engstirniges Denken. An meiner Driyarkara-Schule in Jakarta hatten wir bereits in den 70er Jahren enge Beziehungen zu ihm. Später war er 15 Jahre lang Vorsitzender der Nadlatul Ulama. In dieser Funktion setzte er sich unter der NU-Jugend, die heute die Spitze der indonesischen muslimischen Intellektuellen bildet, für einen modernen, aufgeschlossenen Islam ein. Und dann war da noch der Theologe Nurcholish Madjid. Mit seiner Forderung nach einer Säkularisierung des Islams löste er 1970 eine heftige Kontroverse aus. Bis zu seinem Tod – er starb als der berühmteste muslimische Theologe in Indonesien⁷ – hassten ihn die Hardliner. Für ihn galt, dass jeder, der sich im Einklang mit seiner Überzeugung dem Absoluten hingebt, ein Muslim sei (Islam heißt „Unterwerfung“) und folglich in den Himmel kommen könne. Über seine Paramadina-Volksuniversität vermittelte er Tausenden von muslimischen Intellektuellen eine von einem offenen, toleranten Islam geprägte Einstellung. An dieser Stelle sei erwähnt, dass auch an den Islamic State Universities (IAIN) seit den 70er Jahren ein offener und dialogbereiter Islam gelehrt wurde.

Auch wenn in den 90er Jahren die Diskriminierung von Christen zunahm, intensivierten sich die Beziehungen langsam – sehr stark unterstützt von Abdurrachman Wahid, dessen Einfluss in der muslimischen Gemeinschaft immer noch wuchs. Während der 90er Jahre

⁷ Er wurde am Abend des 20. Mai 1998 als derjenige ausgewählt, der Suharto die Botschaft überbringen musste, dass es für ihn an der Zeit sei zurückzutreten.

wurden die Besuche katholischer und protestantischer Amtsträger bei Pesantrens sowie die Unterbringung christlicher Studenten an islamischen Lehrinrichtungen und umgekehrt häufiger. All unsere katholischen Bischöfe pflegen mittlerweile enge Kontakte zu ihren muslimischen Amtsbrüdern. Viele katholische Gemeindepriester haben Beziehungen zu örtlichen muslimischen Geistlichen aufgebaut. Dennoch bleibt an der Basis noch viel zu tun. Am meisten erstaunt, dass dieses Verhältnis auch während des mehr als drei Jahre dauernden grausamen Bürgerkriegs zwischen Christen und Muslimen in den Jahren 1999 bis 2002 in Ost-Indonesien keinen nennenswerten Schaden nahm.

Die Zunahme der terroristischen Aktivitäten ab 1999 verlieh dieser positiven Entwicklung einen zusätzlichen Schub. Nach den ersten Bombenanschlägen auf Bali im Jahr 2002 luden beispielsweise muslimische Studenten Nichtmuslime zu einem gemeinsamen Gottesdienst für die Opfer des Anschlags ein. Hasyim Muzadi, Vorsitzender der NU, gründete ein „National Morality Forum“, das er gemeinsam mit Kardinal Darmaatmadja leitete und in dem die Oberhäupter der wichtigsten indonesischen Religionen saßen. Nur zehn Stunden nach den schrecklichen Bombenanschlägen an Weihnachten 2000 lud eine Gruppe hochrangiger Muslime Christen und Muslime dazu ein, ein „Indonesian Peace Forum“ zu gründen, das sich mit der Forderung nach einer gründlichen Untersuchung der Anschläge (die nie stattfand) an die Führungsspitzen des Landes wandte.⁸

⁸ Zu uns gehörten u. a. Benny Bikki, ein muslimischer Hardliner und Bruder des hochrangigen muslimischen Funktionärs Amir Bikki, der beim Tanjung Priok-Massaker von 1984 ums Leben gekommen war, sowie Hidayat Nur Wahid, Vorsitzender der der Muslimbruderschaft nahestehenden PKS (Gerechtigkeits- und Wohlstandspartei).

Gemeinsame Grundwerte

Unsere Erfahrungen in Indonesien zeigen, dass Aufgeschlossenheit und Gesprächsbereitschaft sowie selbstredend die Wertschätzung der Muslime die entscheidenden Voraussetzungen dafür waren, ein gutes Verhältnis zwischen den christlichen Minderheiten und der großen muslimischen Mehrheit zu ermöglichen. Übertroffene Bedeutung hat dabei natürlich die Pancasila, die offizielle Staatsdoktrin Indonesiens, die allen Religionen stillschweigend denselben Stellenwert einräumt. Dass das Zweite Vatikanische Konzil offiziell die Würde anderer Religionen anerkannte und dabei besonders den Glauben an den einen Gott im Islam würdigte, hatte seinen Einfluss auf die Haltung der Katholiken. In Indonesien ist dies bekannt und wird unter muslimischen Intellektuellen zum Teil auch bewundert.

Wenn wir fragen, was uns Christen und die Muslime eint, scheint es zwei Antworten zu geben. Die erste muss logischerweise lauten, dass selbst muslimische Hardliner in Indonesien dem Grundsatz beipflichten, dass der „Islam“ tolerant ist und „nichts gegen die Christen hat“, wie mir Habib Riziek Shihab, Vorsitzender der konservativen Front zur Verteidigung des Islams (Front Pembela Islam), bestätigte. Nach eigener Aussage ist die Front lediglich gegen Proselytismus. Dasselbe gilt unter Muslimen auch für Hindus, Buddhisten und Konfuzianer, nicht jedoch für Gruppen mit „abweichenden Lehren“, wie die Ahmadiyah und die Schiiten. Diese theologische Basis für Toleranz ist ziemlich wichtig. Erst sie legt die Grundlage für den Dialog mit den Muslimen, weil es durch sie keine Rolle spielt, ob man es mit muslimischen „Hardlinern“, „Vertretern der Mitte“ oder „Liberalen“ zu tun hat.

Was den gemeinsamen Einsatz für Frieden und Fortschritt aber wirklich möglich macht, ist die Verwurzelung der indonesischen Muslime und Christen in menschlichen Grundwerten, die ihrerseits in der Kultur Indonesiens verankert sind – wie die positive Sicht auf Andere, die Hilfe für die Bedürftigen, Ehrlichkeit, die tief empfundene Überzeugung, dass Neid, Hass und Misstrauen keinen Platz im Herzen des Menschen haben dürfen, sowie die Ablehnung von Un-

recht. Indonesier aller religiösen Bekenntnisse mit Ausnahme der wirklichen Fundamentalisten empfinden den Umstand, „alle Indonesier zu sein“, als einigenden Faktor. Als solche einen uns politische Werte, wie sie in der Pancasila zum Ausdruck kommen: soziale Gerechtigkeit und Solidarität, Identifizierung mit Indonesien, das Gefühl, sich stets friedlich und zivilisiert zu geben und zusammenzuarbeiten, um ein friedliches, gerechtes, blühendes und fortschrittliches Indonesien aufzubauen. Auf der Basis dieser Werte treten wir in den Dialog miteinander: darüber, wie sich unsere Beziehungen verbessern, Probleme lösen, der Friede unter uns festigen und sich Konflikte überwinden lassen. Wir sprechen aber auch über unsere gemeinsamen politischen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Hoffnungen, über die Abschaffung der Armut, über Diskriminierung und über Korruption. Fragen wie der Umgang mit der Drogengefahr, Pornographie oder den Reizen des mediengesteuerten Konsumdenkens beschäftigen uns alle. Sowohl die Nahdlatul Ulama (NU) als auch die Muhammadiyah erklärten ausdrücklich, dass „der Pancasila-Staat für sie die definitiv zu Indonesien passende Regierungsform ist“. Am 1. Juni 2012 gaben zwölf islamische Organisationen, die im Hauptquartier der NU zusammenkamen, eine Erklärung heraus, in der es hieß: „Die Pancasila ist die auf Indonesien übertragene Scharia.“ Weiter hieß es, dass sich alle Muslime der Gewaltlosigkeit verpflichtet fühlen sollten. Das heißt, dass nichtmuslimische Indonesier nicht nur toleriert, sondern als Brüder und Schwestern mit zutiefst gleichen Werten und Idealen akzeptiert werden.

Einige Empfehlungen

Diese Situation stellt für die indonesische Kirche eine Herausforderung dar und wirft die Frage auf: Welchen Weg sollen wir Christen einschlagen? Es besteht die Versuchung, in die alten Muster der Konfrontation zurückzufallen. Diese Haltung ist bei einigen (aber definitiv nicht allen!) protestantischen Gruppen in Indonesien stark ausgeprägt. Das andere Extrem wäre ein relativistisches, falsches

Verständnis von Pluralismus, das alle Religionen als gleichermaßen legitime Wege zu Gott begreift. Dieses Denken verwässert jedoch den elementaren Glauben, dass Jesus Gottes Weg in der Welt ist, und verweigert sich damit indirekt der Aufgabe der Kirche, der ganzen Welt das Evangelium zu verkünden. Auch paternalistische Haltungen der Art „es ist unsere Aufgabe, die Muslime muslimischer oder zu besseren Muslimen zu machen“ sind ebenso fehlgeleitet.

Meines Erachtens haben sich unsere zwei Aufgaben bzw. Berufungen in Indonesien nicht geändert – natürlich immer unter Berücksichtigung der herrschenden Bedingungen: Dialog und Mission. Sie sind untrennbar miteinander verbunden, aber nicht deckungsgleich. Dialog ist immer auch Mission, also Zeugnis für die Güte und die Macht des Evangeliums. Und Mission ist nur ethisch und theologisch akzeptabel, wenn sie im Geiste des Dialogs praktiziert wird.

Wir treten in den Dialog mit klaren, nicht verhandelbaren christlichen Überzeugungen, sind jedoch völlig offen; wir wollen lernen, wir lassen uns hinterfragen, wir sind uns von Anfang an bewusst, dass uns dieses Hinterfragen zu einem tieferen, möglicherweise bahnbrechenden neuen Verständnis von unseren nicht verhandelbaren Überzeugungen führt.

Worum sollte sich der Dialog drehen? Meiner Meinung nach (die übrigens auch Abdurrachman Wahid teilte) können wir keinen Dialog führen über die essentiellen Fragen, bei denen wir akzeptieren müssen, dass wir immer unterschiedlicher Meinung sein werden: z. B. wer Jesus oder was der Koran ist. (Sind die Umstände dem zuträglich, können sich Muslime und Christen aber über derartige Kernüberzeugungen *austauschen*.) Wir können jedoch einen echten theologischen Dialog über Gott führen: Wenn Gott Liebe oder Barmherzigkeit ist, welche Konsequenzen ergeben sich dann daraus? Wir können über das wahre Wesen von Himmel und Hölle diskutieren, darüber, worin Gott unsere Aufgabe im Leben sieht, über die ehrliche Wertschätzung füreinander und sogar über unser Verständnis von Mission und *dakwa* (der muslimische Begriff für die Einladung, zum Islam zu konvertieren). Wir können über Fragen der Moral, über Gewalt, über Säkularismus sprechen. Wir sollten – und in Indo-

nesien tun wir das auch – über die Probleme sprechen, mit denen wir als Nation konfrontiert sind, z. B. über Korruption, Armut, Gewalt, Intoleranz und darüber, wie wir unsere Nation voranbringen können. Wir sollten über die uns verbindenden menschlichen und politischen Werte sprechen.

Der bemerkenswerte offene Brief von Islamgelehrten „A Common Word between us and you“ aus dem Jahr 2007 eröffnet neue Perspektiven für einen muslimisch-christlichen Dialog.

Aber mit dem Dialog darf es nicht getan sein. Wenn alle Menschen erlöst werden können, weil Gottes Geist auch in anderen Religionen wirkt, warum sollten wir dann noch das Evangelium verkünden, warum sollten wir dann noch Menschen taufen?

Unsere neu gewonnene Offenheit gegenüber „anderen“ Menschen und Religionen hat weitreichende Konsequenzen für das, was wir unter „Mission“ verstehen. Mission kann heute nicht bedeuten, Menschen zu bekehren. Wir können dazu beitragen, ihnen die Augen für die Schönheit Christi zu öffnen, aber vielleicht müssen sie gar nicht unbedingt konvertieren. Besser noch: Wir selbst müssen uns unser ganzes Leben lang zu Gott bekehren; ob wir Christen oder Muslime oder Buddhisten sind, macht dabei nicht unbedingt einen Unterschied. Im Glauben zu realisieren, dass auch Ungetauften Gottes Gnade zuteil wird, trägt sehr zu einem entspannteren Umgang miteinander bei.

Wahr bleibt jedoch: Es ist unsere ausdrückliche Pflicht, das Evangelium zu verkünden und Christus kundzutun. Dies tun wir, indem wir versuchen, treue Zeugen Christi, der Macht und Herrlichkeit seines Evangeliums und seiner heilenden Kräfte zu sein. Wir legen Zeugnis ab durch unsere Art zu leben, durch das, was wir sagen und tun. Wir bezeugen die Liebe Christi, indem wir durch die Gnade Gottes versuchen, seine Demut und seine Bereitschaft zu vergeben, indem wir Lüge, Falschheit und Unrecht meiden. Wir verhehlen unsere katholische Identität nicht, aber streben immer danach, die Gefühle unserer Mitbürger zu respektieren. Wenn sich die Menschen dann von diesem Zeugnis angezogen fühlen und mehr über seine verborgene Quelle wissen möchten, erzählen wir von Jesus, von un-

serem christlichen und katholischen Glauben; wir laden sie ein, mehr über Christus zu erfahren und das Leben der Kirche selbst zu erleben. Und wenn sie den Wunsch äußern, das Sakrament der Taufe zu erhalten, gewährt es ihnen die Kirche im Namen Christi freudig – nach einer Zeit der gründlichen Vorbereitung.

Religiöse Freiheit ist definitiv eine nicht verhandelbare – gleichwohl nicht überall durchsetzbare – Forderung. Die Kirche muss jedoch auf eine Weise Zeugnis ablegen, die diese Forderung akzeptabel werden lässt.