

# ***PROJEKTE***

Wissenschaftliche Arbeitsgruppe  
für weltkirchliche Aufgaben  
der Deutschen Bischofskonferenz

**Karoline Dietrich**

## **Interreligiöse Entwicklungszusammenarbeit**

**Bestandsaufnahme bei den katholischen  
Hilfswerken und Literaturstudie**

# Zusammenfassung

## 1. Was ist ‘Interreligiöse Entwicklungszusammenarbeit’?

Unter ‘interreligiöser Entwicklungszusammenarbeit’ (IREZ) werden in der vorzustellenden Studie verschiedene Formen der Partnerschaft zwischen Angehörigen unterschiedlicher (in diesem Fall christlicher und nicht-christlicher) Religionen oder religiös geprägter Kulturen verstanden, die dem Frieden und der menschlichen Entwicklung im umfassenden Sinne einer Armutsbekämpfung und nachhaltigen Förderung menschlicher Entwicklungschancen dienen. Dabei wird zwischen einem engeren und einem weiteren Sinn von IREZ unterschieden:

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

Das können gezielt interreligiöse Projekte der Konfliktvermittlung, aber auch alle herkömmlichen Typen von Projekten der Entwicklungszusammenarbeit sein, vorausgesetzt, dass sie von Christen und Nicht-Christen, die etwa in einem Gemeinwesen zusammenwohnen, gemeinsam durchgeführt und geleitet werden.

**IREZ im weiteren Sinne** umfasst all jene Projekte oder Programme, die das gedeihliche und friedliche Zusammenleben und -arbeiten von religionsverschiedenen Menschen und Gruppen (hier von Christen und Nichtchristen) entweder nur als Nebenziel anstreben oder als ‘Nebenprodukt’ faktisch (auf indirektem Wege) erreichen.

IREZ im weiteren Sinne meint also in der Studie *erstens* Projekte, bei denen Angehörige nicht-christlicher Religionen in der Zielgruppe vorkommen - so etwa christliche Schulen oder Projekte von christlichen NGOs (beispielsweise zur Wasserversorgung oder zum Wohnungsbau), die alle Betroffenen unabhängig von ihrer Religionszugehörigkeit fördern. *Zweitens* findet IREZ im weiteren Sinne in Form von verschiedensten Programmen, ‘Workshops’ oder Foren statt, bei welchen Friedens-

erziehung, inter-religiöser Dialog oder interreligiöse Begegnung organisiert und gefördert werden. *Drittens* begegnet IREZ im weiteren Sinne in Form einer Einbeziehung von nicht-christlichen Mitarbeitern in kirchlichen Einrichtungen.

## **2. Was hat die Studie positiv über IREZ herausgearbeitet?**

### *1. IREZ ist Neuland:*

Das Thema IREZ ist schwer zu fassen, denn es gibt bisher offenbar wenig Literatur in diesem Feld. Auch in der Praxis befindet sich IREZ in den untersuchten Ländern und in der Förderarbeit der Hilfswerke eher in der Anfangsphase.

### *2. IREZ und die katholischen Hilfswerke:*

Die Studie hat zum einen gezeigt, dass bisher hauptsächlich Misereor und Caritas International IREZ praktizieren und dass die Hilfswerke sich in Bezug auf IREZ sehr unterschiedlich positionieren: Bei den einen scheint IREZ als Armutsbekämpfung zum eigenen Auftrag zu gehören, bei anderen dagegen zu ihrem Mandat in Spannung zu stehen. Es ist eine Diskrepanz zu beobachten zwischen einem wachsenden Bewusstsein der Wichtigkeit von IREZ und einer mangelnden Umsetzung: IREZ ist faktisch in der Förderarbeit der Werke - selbst bei Misereor - bisher ein marginaler Bereich. Um dies zu ändern, müssten nicht nur entsprechende finanzielle und personelle Kapazitäten für IREZ zur Verfügung gestellt werden. Es mangelt auch an der Priorität für IREZ und der Entwicklung von Strategien zur Umsetzung derselben.

### *3. Unterschiedliche Schwerpunkte in Indonesien und den Philippinen:*

Die Literaturstudie hat ergeben, dass in *Indonesien* der Schwerpunkt der Kooperation zwischen Christen und Muslimen eher im informellen Bereich der guten familiären und nachbarschaftlichen Beziehungen, inklusive der Begleitung der religiösen Feste der jeweils anderen, und im gemeinsamen Arbeiten liegt. Sowohl das friedliche und tolerante Zusammenleben als auch die Solidarität auf der Ebene des Dorfes

oder der Verwandtschaft sind prägende Züge in weiten Teilen Indonesiens. IREZ-Projekte im formellen Sinne gibt es wohl noch nicht in großem Stil. Daneben sind in den letzten Jahren in Ambon oder in Zentraljava vereinzelt IREZ-Initiativen der Friedensarbeit entstanden, nachdem es in der Post-Suharto-Zeit vermehrt zu Spannungen und Gewaltausbrüchen zwischen Muslimen und Christen bis hin zu dem bewaffneten Konflikt auf den Molukken kam. In *Malaysia* gibt es bisher offenbar noch keine IREZ. Wesentlicher Grund hierfür ist die noch zu starke Trennung zwischen den ethnischen und daher auch religiösen Gruppen. Auch belastet die konkurrierende Mission von Muslimen und Christen in Ostmalaysia das Verhältnis zwischen beiden Gruppen sehr. Auf den Philippinen oder genauer in *Mindanao-Sulu* liegt, anders als in Indonesien, ein eindeutiger Schwerpunkt auf der Friedensarbeit in Form von IREZ sowohl im weiteren als auch im engeren Sinne. Die informelle Ebene eines guten nachbarschaft-lichen Zusammenlebens gibt es auch, aber sie ist lange nicht so entwickelt wie in vielen Teilen Indonesiens.

#### *4. Sechs Kernfaktoren im Zusammenhang mit IREZ:*

Hauptsächlich durch die Literaturstudie konnten einige Kernfaktoren herausgearbeitet werden, die im Positiven wie im Negativen einen maßgeblichen Einfluss auf IREZ haben:

1. der determinierende Einfluss von Vorurteilen, Misstrauen und Angst vor Missionierung
2. aggressive Formen der Mission und *fundamentalistische* Gruppierungen auf der einen oder anderen Seite als wesentlicher Konfliktfaktor zwischen Christen und Muslimen und als Hindernis für IREZ
3. die Wechselwirkungen zwischen *innerreligiösem* und *interreligiösem* Dialog bzw. inner- und interreligiösen Auseinandersetzungen
4. die Auswirkungen einer mehr oder weniger ausgeprägten *Trennung der Lebensbereiche* von Christen und Muslimen auf die Möglichkeit von IREZ

5. die *Ambivalenz* von interreligiösen Spannungen und *interreligiöser Gewalt*, die sowohl Auslöser oder Motivation als auch eines der größten Hindernisse für IREZ sind
6. ein gewisses Maß an äußerer *Stabilität* sowie an Entwicklung *und Bildung als Voraussetzungen für IREZ* (wobei der Bildungsstand bei den potenziellen Partnern der IREZ *möglichst ausgeglichen* sein sollte).

### **3. Leitlinien für IREZ**

Auf der Basis der Studie lassen sich in Bezug auf die zukünftige Förderung von IREZ sechs Herausforderungen oder Leitlinien formulieren:

#### *1. Gewinnung von Partnern:*

In der Literatur und durch die Referenten der Hilfswerke wurde immer wieder von den Schwierigkeiten berichtet, geeignete Partner der IREZ im christlichen, vor allem aber im nicht-christlichen Bereich zu finden. Hier müssen in Zukunft kreative neue Lösungen gefunden werden. Auch wird der Erfolg auf diesem Gebiet wohl von der Bereitschaft abhängen, potenzielle Partner entsprechend zu schulen und zu begleiten - gerade wenn sie einen Bildungsrückstand aufholen müssen.

#### *2. Vertrauensbildende Maßnahmen:*

Aufgrund des weit verbreiteten Misstrauens zwischen Christen und Muslimen, der tief sitzenden kollektiven Vorurteile und der Erfahrungen von Chancengleichheit und Diskriminierung, welche diese Vorurteile immer neu unterfüttern, ist es eine nicht einfache Aufgabe, das nötige Vertrauen zwischen den Partnern oder potenziellen Partnern der IREZ zu ermöglichen. Das Kennenlernen und der Aufbau von gegenseitigem Vertrauen braucht viel Zeit und ist stets von Rückfällen in die Haltung des Misstrauens bedroht, vor allem bei Gewaltausbrüchen. Ob allerdings das praktische Zusammenarbeiten in einem IREZ-Projekt selbst bereits die beste vertrauensbildende Maßnahme ist, oder ob die Vertrauensbasis besser im Vorfeld von IREZ-Projekten etwa durch Dia-

log- und Friedensveranstaltungen hergestellt werden sollte, wird unterschiedlich beurteilt.

3. *Bildung:*

Da IREZ ein gewisses - möglichst zwischen den Partnern der IREZ nicht zu ungleiches - Maß an Bildung voraussetzt, scheint es sinnvoll zu sein, im Vorfeld und während der interreligiösen Projekte Schulungen durchzuführen. Auch ist Bildung selbst ein für IREZ geeigneter Bereich. So hat sich in Mindanao die so genannte 'Friedenserziehung' an Schulen, Universitäten oder durch Workshops in den 90er Jahren zu einem zentralen Bereich der IREZ entwickelt.

4. *Kontinuität und Vernetzung von verschiedenen Ebenen und Akteuren:*

Vor allem die Friedensarbeit in Mindanao hat gezeigt, wie wichtig es für die Qualität und Nachhaltigkeit von IREZ ist, dass die einzelnen Initiativen und Projekte nicht unverbunden bleiben, sondern dass die Projekte, Akteure und verschiedenen Ebenen der IREZ miteinander vernetzt werden. Gerade im Hinblick auf diese Aufgabe, eine Kontinuität in der Zeit und eine Vernetzung von IREZ in der jeweiligen Region zu ermöglichen, könnte von Seiten der Hilfswerke evtl. ein wertvoller Beitrag geleistet werden.

5. *Regionale Schwerpunkte bilden:*

Aufgrund der nicht geringen Investition, die IREZ vor allem am Anfang eines Programms erfordert, und angesichts der Notwendigkeit, mit vielen Akteuren vernetzt zusammen zu arbeiten, erscheint es in jedem Falle ratsam, regionale Schwerpunkte zu bilden, statt hier und da vereinzelt IREZ-Projekte zu fördern. Nur so kann die 'Kettenreaktion' in Gang gesetzt werden, um die es bei dem Abbau von Vorurteilen und Misstrauen und der Förderung eines friedlichen Zusammenlebens und -arbeitens von Christen und Muslimen geht.

6. *Einbeziehung möglichst breiter Bevölkerungsschichten:*

Schließlich scheint es wichtig zu sein, nicht nur das jeweilige Projekt selbst und die daran Beteiligten im Auge zu haben, sondern eine möglichst breite Basis der Akzeptanz und Unterstützung in der Bevölkerung zu erreichen. So haben sich etwa verschiedene Akteure in Mindanao lokaler Radiosender bedient,

um für ein IREZ-Projekt und den Dialog zu werben. Andere haben regelmäßig, ausgehend von einem Projekt, interreligiöse Feste organisiert oder Konfliktvermittlung in den Familien oder Nachbarschaften angeboten. Dies gilt auch im Großen etwa für den Friedensprozess zwischen Regierung und Rebellengruppen in Mindanao: Letztlich ist dieser auf die Einbeziehung breiter Bevölkerungsschichten und die Unterstützung an der Basis angewiesen.

#### **4. Offene Fragen**

Folgende drei Fragen, die in der Studie immer wieder in verschiedenen Zusammenhängen aufgetaucht sind, haben für den Ausbau der Förderung von IREZ wesentliche Bedeutung:

Wie kann es gelingen, für IREZ die geeigneten Partner zu gewinnen?

Wie kann mit dem Thema Mission/Angst vor Missionierung am besten umgegangen werden?

Wie kann der innerkirchliche und innerchristliche Dialog so geführt werden - und der innerislamische Dialog möglicherweise so gefördert werden -, dass sich je vor Ort die gemäßigten, dialogbereiten Kräfte gegenüber den fundamentalistischen oder partikularistischen durchsetzen?

# Inhaltsverzeichnis

Zusammenfassung .....	II
1. Was ist ‘Interreligiöse Entwicklungszusammenarbeit’? .....	II
2. Was hat die Studie positiv über IREZ herausgearbeitet? .....	III
3. Leitlinien für IREZ.....	V
4. Offene Fragen.....	VII
Abkürzungsverzeichnis .....	X
VORWORT .....	1
Teil I: Bestandsaufnahme der Erfahrungen der Hilfswerke im Feld der interreligiösen Entwicklungszusammenarbeit.....	5
1. Gespräche bei den Hilfswerken.....	5
2. Fragebogen .....	10
2.1. Vorbemerkungen zum Fragebogen .....	10
2.2. Auswertung der Antworten (den 10 Fragen zugeordnet) .....	12
3. Ergebnisse aus Fragebogen und Gesprächen .....	40
3.1. Ausführlich beantwortete Fragen .....	40
3.2. Wenig beantwortete Fragen.....	43
3.3. Offene Fragen.....	45
Teil II: Literaturstudie .....	50
4. Einleitung .....	50
4.1. Begründung der vorgenommenen Eingrenzung der Literaturstudie .....	51
4.2. Vorgehensweise bei der Literaturrecherche .....	54
5. Länderschwerpunkt Indonesien.....	59
5.1. Einführender Teil: Indonesien im Umbruch - ziviler Pluralismus oder Radikalisierung?.....	59
5.1.1. Indonesien - ein Kurzportrait .....	59
5.1.2. Historische Entwicklung .....	61
5.1.3. Religiöse Spannungen und Gewalt.....	69
5.1.4. Christliche Kirchen im Wandel.....	75
5.2. Interreligiöse Entwicklungszusammenarbeit in Indonesien.....	77
5.2.1. Formen des friedlichen Zusammenlebens und der Zusammenarbeit .....	78
5.2.2. Hindernisse für IREZ .....	88
5.2.3. Herausforderungen und Chancen für IREZ.....	94
6. Länderschwerpunkt Malaysia.....	102
6.1. Einführender Teil: Malaysia - spannungsreiches Gleichgewicht im multireligiösen Vielvölkerstaat .....	102
6.1.1. Malaysia - ein Kurzportrait .....	102
6.1.2. Historische Entwicklung bis zur Unabhängigkeit .....	103

6.1.3.	Malaiisierung, Islamisierung und Modernisierung von Staat und Gesellschaft .....	105
6.1.4.	Gefährdete Religionsfreiheit .....	109
6.1.5.	Malaysia als pluralistischer Staat: Ist der gesellschaftliche Konsens in Gefahr? .....	111
6.2.	Interreligiöse Entwicklungszusammenarbeit in Malaysia .....	116
6.2.1.	Negative Bilanz .....	116
6.2.2.	Faktoren zur Erklärung der mangelnden Praxis von IREZ .....	117
7.	Länderschwerpunkt Philippinen .....	127
7.1.	Einführender Teil: Philippinen - die asiatische Ausnahme eines mehrheitlich christlichen Landes .....	127
7.1.1.	Die Philippinen - ein Kurzportrait .....	127
7.1.2.	Die ambivalente Geschichte christlicher Vorherrschaft .....	129
7.2.	Interreligiöse Entwicklungszusammenarbeit auf den Philippinen .....	138
7.2.1.	Einleitung .....	138
7.2.2.	Historischer Abriss .....	139
7.2.3.	Verschiedene Ebenen und Akteure .....	150
7.2.4.	Verschiedene Ansätze von IREZ im weiteren und im engeren Sinne .....	155
7.2.5.	Stärken der Friedensbewegung und IREZ auf den Philippinen .....	158
7.2.6.	Hindernisse und Probleme der IREZ .....	159
8.	Gesamtergebnis .....	169
8.1.	Ergebnisse der Literaturstudie anhand der Fragen am Ende des ersten Teils .....	169
8.2.	Bilanz der Ergebnisse der Studie .....	192
9.	Kommentiertes Literaturverzeichnis (Stand: November 2003) .....	195

## Abkürzungsverzeichnis

ARMM	Autonomous Region of Muslim Mindanao
ASEAN	Association of South East Asian Nations
BA	<i>Barisan Alternatif</i> (‘Alternative Front’)
BN	<i>Barisan Nasional</i> (‘Nationale Front’)
BUF	Bishop-Ulama-Forum
CRS	Catholic Relief Services
ECID	Episcopal Commission for Interreligious Dialogue
FABC	Federation of Asian Bishops’ Conferences
IREZ	Interreligiöse Entwicklungszusammenarbeit
ISA	Internal Security Act
MCA	Malayan Chinese Association
MIC	Malayan Indian Congress
MIM	Muslim Independence Movement
MNLF	Moro National Liberation Front
MILF	Moro Islamic Liberation Front
MWI	Missionswissenschaftliches Institut
NDF	National Democratic Front
NDU	Notre Dame University, Cotabato City

NEP	New Economic Policy
NGO	Non-Governmental Organization (Nichtregierungsorganisation)
NPA	New People' s Army
NU	Nahdlatul Ulama
OMI	Oblati Mariae Immaculatae
OPAPP	Office of the Presidential Adviser on the Peace Process
PAS	<i>Parti Islam SeMalaysia</i> ('Pan-malaysische Islam-Partei')
PIME	Pontificio Istituto Missioni Estere (Päpstliches Institut für Ausländische Mission)
PMK	Päpstliches Missionswerk der Kinder
SPCPD	Southern Philippines Council for Peace and Democracy
UMNO	United Malay National Organization
ZMR	Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft



# VORWORT

Beschreibung des Projekts ‘Interreligiöse Entwicklungszusammenarbeit’

Die vorliegende Studie ist Teil eines Projekts ‘Interreligiöse Entwicklungszusammenarbeit’ (IREZ), das von der Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Kommission X ‘Weltkirche‘ der Deutschen Bischofskonferenz in Auftrag gegeben wurde. Das Projekt kam auf Wunsch der Bischöfe und auf Initiative Misereors zustande. Es wurde mit der Beobachtung begründet, dass einerseits die Rolle der Religionen in den Entwicklungsprozessen heute noch nicht in ausreichendem Maße systematisch gewürdigt werde und es andererseits bei den Hilfswerken diesbezüglich nur in geringem Umfang Projekte gebe. Zudem handle es sich mehr um Einzelprojekte als um eine systematisch durchdachte Zusammenarbeit. Die Projektleitung wurde an Professor Dr. Johannes Müller SJ übertragen. Das Projekt sollte über eine Publikation hinaus, auch einen Studientag zur Auswertung und Diskussion der Studie mit Vertretern der bischöflichen Hilfswerke sowie eine Fachtagung mit externen Referenten einschließen.

Dieses doppelte Anliegen will das Projekt aufgreifen: Zum einen soll es zur Weiterentwicklung und zum Ausbau der Förderarbeit der kirchlichen Hilfswerke im interreligiösen Feld dienen. Denn, so Misereor bei seiner Begründung zum Projekt: “wenn Religionsgemeinschaften sich als lebendige Gemeinschaften (*communio*) für soziale Entwicklung und für sozialethische Maßstäbe einsetzen, brauchen sie in der heutigen globalisierten Welt interreligiöse Zusammenarbeit, auch um fundamentalistische Entwicklungen oder Religionsmissbrauch zu vermeiden.”<sup>1</sup> Dazu sollten die einzelnen Werke über Art und Umfang der bisher im eigenen und in anderen Häusern bestehenden Projektarbeit im Bereich der interreligiösen Zusammenarbeit informiert werden. Die vorliegende Studie bemüht sich, soweit als möglich die bereits gesammelten Erfahrungen der einzelnen Hilfswerke in diesem Feld zusammenzutragen. Zum anderen geht es darum, ein hoch relevantes Thema aufzugreifen, das bis-

---

<sup>1</sup> Vgl. Interne Beratung auf der Leitungsebene bei Misereor zum Projekt „IREZ“.

her wenig bearbeitet wurde und gerade auch für die kirchliche Entwicklungsförderung von großer Wichtigkeit ist. Das Projekt soll begrenzt auf ausgewählte Regionen und Religionen über derzeit vorhandene einschlägige Literatur informieren, und nach Möglichkeit dazu beitragen, dass Kriterien und Leitlinien für die interreligiöse Projektarbeit in den verschiedenen Hilfswerken entwickelt werden können.

Was wird unter ‘Interreligiöser Entwicklungszusammenarbeit’ *verstanden*?

Der Schwerpunkt der Untersuchung liegt auf der interreligiösen Dimension konkreter Projekte der Entwicklungszusammenarbeit. Nicht auf der Grundlage theoretischer, theologischer Überlegungen zum interreligiösen Dialog, sondern gerade der praktischen Erfahrungen, welche die Hilfswerke im Kontakt und in der Zusammenarbeit mit Angehörigen anderer Religionen vor Ort gesammelt haben, sollen Leitlinien erarbeitet werden, die einer systematischeren und möglichst geglückten Einbeziehung anderer Religionen in die Förderarbeit der kirchlichen Hilfswerke in Zukunft dienen sollen.

Da der Begriff der ‘Interreligiösen Entwicklungszusammenarbeit’ in Abgrenzung von dem allgemein geläufigen theologischen Begriff des interreligiösen Dialogs bisher in der Forschung nicht besetzt zu sein scheint, geht zumindest der empirische Teil dieser Studie, d.h. vor allem der Fragebogen, von folgender Arbeitsdefinition aus, die zwischen einem engeren und einem weiteren Sinn unterscheidet:

‘Interreligiöse Entwicklungszusammenarbeit’ im *engeren* Sinne meint eine gezielte Einbeziehung Angehöriger nicht-christlicher Religionen in die Leitung und/oder Durchführung von Projekten der Entwicklungszusammenarbeit mit der expliziten Zielsetzung, ein gedeihliches und friedliches Zusammenleben und -arbeiten von Angehörigen verschiedener Religionen zu fördern. Im *weiteren* Sinne umfasst ‘interreligiöse Entwicklungszusammenarbeit’ alle jene Entwicklungsprojekte, bei denen die Förderung der Kontakte zwischen Angehörigen verschiedener (in der Regel wohl christlicher und nicht-christlicher) Religionen zwar nicht direkt und ausdrücklich angestrebt wird, aber dennoch auf faktisch (auf indirektem Wege) stattfindet.

### *Methode und Verlauf des Projekts*

Aus unmittelbar einleuchtenden Gründen konnte die zu erarbeitende Studie nur in enger Zusammenarbeit mit den kirchlichen Hilfswerken erstellt werden. Auch kann sie selbstverständlich nur Anstoß für einen Prozess sein, der rund um dieses Thema

in den einzelnen Häusern und Projektabteilungen stattfinden muss. Nur dort können Förderkriterien diskutiert und verbindlich festgelegt sowie entsprechende Leitlinien zur ‘interreligiösen Entwicklungszusammenarbeit‘ in konkrete Richtlinien umgesetzt werden.

Das Projekt besteht aus vier verschiedenen Phasen:

1. Eine *empirische Bestandsaufnahme* der Erfahrungen aus der Praxis der Förderarbeit der kirchlichen Hilfswerke (hauptsächlich abgedeckt durch einen ausführlichen Fragebogen, aber auch durch verschiedene im Vorfeld geführte Gespräche mit einigen Mitarbeitern der Hilfswerke). Dieser erste Schritt sollte gewährleisten, dass das Projekt seinen Ausgang möglichst bei der bestehenden konkreten Projektarbeit nimmt.
2. Eine in ihrem Umfang begrenzte, länderbezogene *Literaturstudie* über praktische Erfahrungen wie theoretische Reflexionen zur IREZ. Diese besteht aus drei Länderschwerpunkten und einem teilweise kommentierten Literaturverzeichnis und hat zusammen mit der Bestandsaufnahme bei den Werken zu vorliegender Publikation geführt.
3. Ein *Studientag* mit Vertretern der Hilfswerke. Dieser hat am 23. April 2004 in Frankfurt am Main stattgefunden.
4. Schließlich ist eine *Fachtagung* mit Experten auf diesem Gebiet geplant. Dabei soll auch eine theologische und pastorale Reflexion zu IREZ stattfinden. Es besteht auch die Möglichkeit, Gesprächspartner aus dem Süden (Partner aus Projektarbeit, Theologen oder andere Wissenschaftler) zu dieser Fachtagung einzuladen.

*Warum ein Fragebogen?*

Nach den Erfahrungen der ersten Gespräche wurde aus verschiedenen Gründen beschlossen, die Bestandsaufnahme der IREZ bei den Hilfswerken (1. Phase) hauptsächlich mit Hilfe eines ausführlichen Fragebogens durchzuführen: Auf diese Weise konnten in der zur Verfügung stehenden Zeit möglichst viele Fachleute in den Hilfswerken erreicht werden. Zudem hatten alle Hilfswerke in gleichem Maße die Chance, sich an dem Projekt aktiv zu beteiligen. Schließlich sollte der Fragebogen

möglichst vollständige und relativ einheitliche (untereinander vergleichbare) Informationen gewährleisten.

Der Fragebogen wurde nach einer dreitägigen Reise nach Aachen auf der Grundlage von rund zehn Gesprächen erstellt, die dort mit Mitarbeitern verschiedener Hilfswerke geführt wurden.

## **Teil I:**

# **Bestandsaufnahme der Erfahrungen der Hilfswerke im Feld der interreligiösen Entwicklungs-zusammenarbeit**

## **1. Gespräche bei den Hilfswerken**

Vom 6. bis 9. Mai 2001 hat die Bearbeiterin zusammen mit Herrn Patrick Zoll SJ in Aachen eine Reihe von Gesprächen geführt, die einen ersten Einblick in die Erfahrungen verschiedener Hilfswerke im Feld der interreligiösen Kooperation vermittelten. Bei den Gesprächspartnern handelte es sich hauptsächlich um 7 Misereor-Referenten (davon 5 aus der Asienabteilung und 2 offizielle Ansprechpartner bei Misereor für das Projekt 'Interreligiöse Entwicklungszusammenarbeit'). Weiterhin wurden Gespräche geführt mit zwei ehemaligen Leitern des Missionswissenschaftlichen Instituts (MWI), welche über einen enormen Erfahrungsschatz in Asien respektive Afrika verfügen, und einem MWI-Referenten sowie mit dem offiziellen Ansprechpartner für das Projekt bei Missio Aachen. Schließlich fand auch ein Gespräch mit einem Referenten des Päpstlichen Missionswerks für Kinder (PMK) statt.

Bei den Gesprächen wurde der jeweilige Gesprächspartner anhand eines Fragenkatalogs, der sich an den in der Bewilligungsvorlage des Projekts formulierten Fragen orientierte, zur IREZ im engeren und weiteren Sinne in seinem Bereich der Projektarbeit befragt. Konkret wurden die Referenten gefragt: nach Umfang und Art der IREZ, nach den Partnern der IREZ in den jeweiligen Ländern, nach bereits existierenden impliziten oder expliziten Förderkriterien in Bezug auf die interreligiöse Dimension der Entwicklungszusammenarbeit, ferner nach den Erfahrungen mit den Ortskirchen und der Akzeptanz interreligiöser Projekte bei der Bevölkerung und schließlich nach Defiziten in der Projektförderung, nach eventuellem Handlungsbedarf in diesem Bereich oder auch nach angedachten Verbesserungsmöglichkeiten.

Mit den offiziellen Ansprechpartnern für das Projekt bei Misereor ging es mehr um Methode und Konzeption des Projekts insgesamt und um Hintergründe und Motivation der Beteiligung Misereors an dem Projekt (welches ja von Misereor selbst ur-

sprünglich initiiert wurde). Auch mit dem offiziellen Ansprechpartner bei Missio Aachen wurden die Möglichkeiten der Beteiligung von Missio besprochen.

Einige interessante Ergebnisse aus den Gesprächen sollen im Folgenden Erwähnung finden:

1. *Unterschiedliche Mandate der Hilfswerke:*

Die Bereitschaft, nicht-christliche Partner zu unterstützen ist von Hilfswerk zu Hilfswerk unterschiedlich. Bei Misereor wurde verschiedentlich betont, das Hilfswerk fördere seinem Auftrag entsprechend nicht Christen, sondern Arme. Demzufolge würden nicht-christliche Partner dann unterstützt, wenn diese eben besser in der Lage seien, die Armen zu erreichen. So sind etwa in Indien, dem Schwerpunkt der Projektarbeit Misereors in Asien, der interviewten Referentin zufolge zwei Drittel der ca. 2.000 aktiven Partner Misereors nicht christlich. Für den Missio-Referenten dagegen war es zunächst fraglich, ob IREZ überhaupt mit dem Selbstverständnis von Missio zu vereinbaren sei. Missio fördere zu 99 Prozent christliche Partner - auch wenn deren Sozialpastoral teilweise auch Nicht-Getauften zugute komme - und nur in seltenen Fällen Partner der christlichen Schwesterkirchen. Es gebe allerdings Ausnahmen wie etwa die Förderung des christlich-muslimischen Dialogs über die Föderation asiatischer Bischofskonferenzen (FABC) und ihre Unterorgane.

2. *Mehrheit/Minderheit:*

Mit Ausnahme der Philippinen sind Christen in Asien eine kleine Minderheit. Aus dieser Minderheitssituation ergibt sich für die Projektförderung Misereors in Indonesien zweierlei: Einerseits unterstützt sie im Bereich Menschenrechtsarbeit eher muslimische oder säkulare als christliche Organisationen - wobei versucht wird, dass Christen ebenfalls mit im Team sind -, da sich die Kirche als Minderheitsgruppe sehr zurückhalten müsse, so ein Misereor-Referent. Diese Strategie der Zurückhaltung scheint allerdings nicht überall geboten zu sein. So wurde von der Förderung christlich-muslimischer Menschenrechtsarbeit zu den Anti-Blasphemie-Gesetzen in Pakistan durch das MWI berichtet. Andererseits ist in Indonesien bei Misereors Förderung von Bildung und Ausbildung diskriminierter Christen die interreligiöse Kooperation ein indirekt mit verfolgtes Ziel: Die Christen müssten erst 'dialogfähig' gemacht werden. Teilweise gehöre zu den Vorleistungen, die dafür erbracht werden müssen, auch

die Verbesserung des Ansehens der Christen. So wurde uns berichtet, in Indonesien würden von Misereor ausnahmsweise christliche *Institutionen* gefördert. Dabei geht es v.a. um die Verbesserung der Qualität von Schulen und Gesundheitseinrichtungen, die sehr gute Dienstleistungen für die gesamte Bevölkerung erbringen. Das sei, so das Argument, ein solidarischer Beitrag, welcher für die Integration der christlichen Minderheit als besonders wichtig erscheint.<sup>2</sup> Allerdings erwähnte der Misereor-Referent ebenfalls das Problem des oft sehr geringen Bildungsniveaus im islamischen Bereich, also bei den potenziellen Partnern der interreligiösen Zusammenarbeit. Zwar unterstütze Misereor auch islamische Organisationen, weil dies ein Weg sei, mit der islamischen Mehrheit ins Gespräch zu kommen, aber die Zusammenarbeit scheitere eben nicht selten an dem Bildungsdefizit, das sich auf die Qualität der Anträge und die Betreuung der Projekte auswirke. Interessant ist hier der Hinweis, interreligiöse Kooperation könne nicht voraussetzungslos begonnen werden, sie erfordere zunächst ein gewisses, möglichst auf beiden Seiten nicht allzu unausgeglichenes Maß an Bildung.

### 3. *Gegenseitiges Misstrauen zwischen Christen und Muslimen:*

Die Angst der muslimischen Mehrheit vor verdeckter Mission scheint einer der Haupthinderungsgründe für interreligiöse Kooperation zu sein, wie etwa aus zwei Gesprächen mit Misereor-Referenten hervorging. Die Polarisierung sei teilweise auch innerhalb der Entwicklungsprojekte deutlich zu spüren. Die Zusammenarbeit zwischen Christen und Muslimen scheint insgesamt dadurch gefährdet. Mehrfach sei es etwa auf Mindanao passiert, dass es einzelnen Muslimen von ihren Führern verboten wurde, an dem jeweiligen interreligiösen

---

<sup>2</sup> Vgl. Die differenzierte Antwort einer Referentin der Afrika-Abteilung bei Misereor auf die einschlägige Frage 1.8 des Fragebogens, inwieweit IREZ zur Integration christlicher Minderheiten und zum Abbau gesellschaftlicher Isolation von Christen beitragen könne: "Im Falle des Nahen Ostens bezieht sich diese Arbeit u.a. auf die Unterstützung christlicher Institutionen im Gesundheits- und im Bildungswesen, die einen anerkannt wertvollen Dienst für die Gesamtgesellschaft leisten und insofern zur Akzeptanz einer Minderheit beitragen. Dabei ist zu beachten, dass die meist vergleichsweise gute finanzielle Ausstattung christlicher Institutionen im Vergleich zu anderen auch Unfrieden stiften kann." An anderer Stelle bemerkt die Referentin, diese Integration der christlichen Minderheit habe zwei Seiten: "dass sie sich als sinnvolles Element in die Gesamtgesellschaft integrieren und ihrerseits als Bestandteil dieser Gesellschaft begreifen." (Aus der Antwort auf Frage 5.1.)

Entwicklungsprojekt weiter teilzunehmen. Umgekehrt gibt es auch von christlicher Seite die Angst, hinter der jeweiligen nicht-christliche Organisation könnte eine radikal-fundamentalistische Gruppe stehen, so eine Misereor-Referentin hauptsächlich im Blick auf Pakistan. Ein ehemaliger MWI-Referent betonte daher die Notwendigkeit einer grundsätzlichen Reflexion über die Motivation des interreligiösen Dialogs: Ist er christlich motiviert? Wollen Christen hier auf neue Art und Weise missionieren? Erst wenn man sich seiner eigenen Position hinreichend klar werde, könne man den Verdacht gerade von muslimischer Seite entsprechend glaubwürdig entschärfen. Auch müssten interreligiöse Projekte auf Gegenseitigkeit beruhen, was in der Praxis alles andere als selbstverständlich sei. Weiter müsse man sich fragen, inwiefern in den eigenen Entwicklungsprojekten die religiöse Praxis der Nicht-Christen respektiert und beachtet werde. Das betreffe ganz konkrete Aspekte wie den Tagesablauf, die Gebete, die Küche etc. Schließlich darf das in der Bevölkerung vorhandene gegenseitige Misstrauen von Christen und Moslems nicht mit dem verwechselt werden, was in einigen Ländern Afrikas und Asiens auf der Tagesordnung steht, nämlich die gezielte politische Instrumentalisierung des christlich-islamischen Gegensatzes. Das gab insbesondere der Referent vom MWI zu bedenken.

4. *Widerstände von seiten der Ortskirchen:*

Von einer ablehnenden Haltung der Ortskirchen gegenüber interreligiösen Projekten oder der Unterstützung nicht-christlicher Partner wurde mehrfach berichtet. Vielfach herrsche bei den Bischöfen die Meinung vor, eine Förderung durch Misereor solle den eigenen Kirchenmitgliedern zugute kommen.

5. *Das Phänomen einer religiösen und kulturellen Mehrsprachigkeit in Schwarzafrika:*

Interessant war die Bemerkung des Referenten vom MWI, die interreligiöse Dimension in den Entwicklungsprozessen in Afrika sollte in seiner Bedeutung nicht unterschätzt werden, allerdings sei dies völlig anders zu beurteilen als in Asien. Keinesfalls können man sich dabei auf den christlich-islamischen Dialog beschränken: Vielmehr sei "Interreligiosität" in Afrika hauptsächlich das, was er als das Phänomen der "religiösen und kulturellen Mehrsprachigkeit" bezeichnete. Damit meinte der Referent die ständige Verbindung und Gleich-

zeitigkeit von modernen Elementen westlicher Kultur und Gesellschaft einerseits und Elementen aus der traditionellen Religion und Kultur andererseits, und zwar im säkularen ebenso wie im religiösen (christlichen oder islamischen) Bereich. Das kulturelle sei in der Tat mit dem religiösen Paradigma weitgehend identisch. Das Problem in Bezug auf einen "interreligiösen Dialog" mit den traditionellen Religionen sei jedoch, dass es hier keinen institutionalisierten Partner gebe, etwa vergleichbar mit den östlichen Religionen.

6. *Inter-religiöser versus binnenreligiöser Dialog:*

In Bezug auf Indonesien bemerkte einer der Misereor-Referenten, dass seiner Meinung nach der Dialog zwischen Christen und Moslems lange nicht so wichtig für den Frieden und die Entwicklung des Landes sei wie der Dialog *innerhalb* des Lagers der Muslime.

7. *Strategien und Formen der IREZ:*

Aus den geführten Gesprächen lassen sich zum einen verschiedene Formen der bereits von Partnern der Hilfswerke praktizierten IREZ und zum anderen Anregungen für einen Ausbau der IREZ zusammentragen.

Besonders interessant ist zunächst etwa das von Misereor mitfinanzierte Sammelprogramm des CRS (Catholic Relief Services), von dem uns berichtet wurde. An dem Programm seien 17 Partner aus Mindanao beteiligt: 13-14 Diözesen oder katholische NGOs sowie nicht-christliche Partner. Inhaltlich gehe es um dreierlei Punkte: 1. ein Angebot von Schulungen zur Konfliktprävention und -heilung; 2. konkrete Entwicklungsprogramme im Bereich der Gesundheit, Gemeinwesenarbeit oder Berufsausbildung, bei denen die Teilnehmerschaft bewusst aus Muslimen, Christen und *Lumads* (Menschen aus der indigenen Bevölkerung) zusammengesetzt; 3. Schulungen für die Partner selbst. Festzuhalten wäre hier die Idee der Quoten bei der Teilnehmerschaft (die sich ebenfalls in einem von Misereor unterstützten Projekt in Sri Lanka bewährt hat, einem Berufsbildungszentrum, in welchem bewusst verschiedene Volksgruppen zusammenleben und -lernen) und das Durchführen von Schulungen zur Konfliktprävention und -bewältigung und zwar auch für die 17 eigenen Partner im Sammelprogramm. Ähnliches bietet wohl auch das von Misereor unterstützte

Bombay College of Social Work an, welches der Mediation und Konfliktprävention dienen will.

Zweitens erwähnte ein ehemaliger MWI-Referent ein Projekt zur AIDS-Bekämpfung in Thailand, in welchem Buddhisten und Christen zusammenarbeiten. Ein Thema wie AIDS, das die Menschen über alle religiösen Unterschiede hinweg gleichermaßen betrifft, scheint für eine Zusammenarbeit von Partnern verschiedener Religionen besonders geeignet zu sein.

Aus dem Gespräch mit einer Misereor-Referentin schließlich seien drei weitere bemerkenswerte Aspekte aufgegriffen: Misereor unterstützt die Arbeit der FABC und ihrer Unterkommissionen, obwohl dies den eigentlichen Aufgabebereich Misereors sprengt, mit dem Argument, es sei für Misereor wichtig, als Partner der im interreligiösen Dialog sehr engagierten FABC anerkannt zu werden. Wichtig scheint hier also die strategische Gewinnung von Partnern zu sein. Da Misereor aufgrund des so genannten Antragsprinzips nur dann IREZ fördern kann, wenn entsprechende Projektanträge eingereicht werden, wies die Referentin auf die Notwendigkeit eines intensiven Partnerdialog zum Thema IREZ und der Aquisition geeigneter Partner vor Ort hin. Die eigenen Partner seien die entscheidende Informationsquelle um zu erfahren, wo förderungswürdige Projekte im interreligiösen Feld bereits existieren bzw. wen man motivieren könnte, solche Projekte mit der Unterstützung Misereors umzusetzen. Hier müsste also von Seiten der Hilfswerke mehr Initiative entwickelt werden. Interessant war zum Schluss auch der Hinweis, verschiedene Volksgruppen und daher auch Angehörige unterschiedlicher Religionen lebten viel eher in den Städten zusammen als auf dem Land (in Indien jedenfalls); Misereor sei allerdings im Begriff, seinen ausgesprochenen Schwerpunkt in ländlichen Regionen Indiens durch eine 'urban poor policy' zu ergänzen.

## **2. Fragebogen**

### **2.1. Vorbemerkungen zum Fragebogen**

Der im Anhang beigefügte Fragebogen gliedert sich in zehn Frageblöcke auf. Diese entstanden auf der Grundlage der Erfahrungen aus den Gesprächen. Die meisten

Fragen konnten durch ein einfaches Ankreuzen der betreffenden Felder beantwortet werden. Bei einigen Zusatzfragen war eine etwas ausführlichere Antwort erwünscht. Der Fragebogen wurde an die Leitung der Bischöflichen Hilfswerke Misereor, Missio Aachen und Missio München, Caritas International, Adveniat, Renovabis, Päpstliches Missionswerk der Kinder und Päpstliches Missionswerk der Frauen verschickt, mit der Bitte, ihn an die eigenen Referenten weiterzuleiten. Je nach Arbeit und Ausrichtung des jeweiligen Hilfswerks würden selbstverständlich die einzelnen Frageblöcke von unterschiedlicher Relevanz sein.<sup>3</sup> Klar war etwa, dass Renovabis und v.a. Adveniat, deren Förderung auf Regionen hauptsächlich christlicher Religion eingeschränkt ist, von Hause aus deutlich weniger von der interreligiösen Thematik betroffen sein würden als Misereor, Caritas International oder Missio.

Der Rücklauf war insgesamt geringer als ursprünglich erhofft, was die Aussagekraft und Quantifizierbarkeit der Ergebnisse etwas relativiert. Es können beispielsweise keine quantitativen Angaben über die Art und Anzahl der interreligiösen Projekte der einzelnen Hilfswerke gemacht werden. Dafür aber waren die acht eingegangenen Antworten insgesamt sehr aussagekräftig.

In chronologischer Reihenfolge gingen zwischen September und November 2001 folgende Antworten ein:<sup>4</sup> Von *Renovabis* ein Fragebogen mit den Statuten von *Renovabis*; von *Missio München* eine kollektive Antwort; von *Misereor* erstens eine Gemeinschaftsantwort aus der Asienabteilung, zweitens eine Antwort des offiziellen Ansprechpartners für das Projekt<sup>5</sup> mit dem Grundsatzartikel “Die Religionen: Nord-Süd-Brücken oder Gräben“ von 1997 und drittens eine Antwort aus der Afrikaabteilung (Nordafrika und Nahost) mit Projektlisten von 2001; von *Adveniat* eine Antwort vom Grundsatzreferat; von *Caritas International* eine Antwort aus den Abteilungen ‘Partner und Projekte’ für Asien, Lateinamerika und Afrika mit dem Jahresbericht 2000; von *Missio Aachen* eine Antwort des offiziellen Ansprechpartners für

---

<sup>3</sup> Von Adveniat gab es zu den Frageblöcken 4 bis 10, bei Renovabis zu den Fragen 4.1 bis 4.7 und vereinzelt zu anderen Fragen mangels Erfahrung gar keine Antworten.

<sup>4</sup> Sechs von acht Antworten wurden nach den Ereignissen vom 11. September 2001 geschrieben, was evtl. bei der Beantwortung der einen oder anderen Fragen eine Rolle gespielt haben mag.

<sup>5</sup> Bei Misereor gab es zunächst zwei, später aufgrund von Krankheit nur noch einen Ansprechpartner für das Projekt “Interreligiöse Entwicklungszusammenarbeit”.

das Projekt in Zusammenarbeit mit einer anderen Referentin und in Absprache mit verschiedenen Kollegen. Das *Päpstliche Missionswerk der Kinder* teilte mit, es sehe sich mangels entsprechender Erfahrung in der IREZ, zu einer Beantwortung des Fragebogens nicht in der Lage, sei aber an der weiteren Entwicklung der Studie interessiert. Von dem *Päpstlichen Missionswerk der Frauen* kam keine Antwort zurück.

## 2.2. Auswertung der Antworten (den 10 Fragen zugeordnet)

### Zu 1. Position der Hilfswerke zur interreligiösen Entwicklungszusammenarbeit

Auf die einleitende Frage, ob nicht-christliche Religionen in der Arbeit des jeweiligen Hilfswerks überhaupt mehr als nur ausnahmsweise vorkommen und wenn ja, wo und in welcher Form, gab es erwartungsgemäß unterschiedliche Antworten. Bei Adveniat und Renovabis liegt es an dem begrenzten geographischen Bereich, Lateinamerika und Mittel- und Osteuropa, in dem jeweils kaum Angehörige anderer Religionen leben, dass sie nur in Ausnahmefällen und in ganz bestimmten Ländern mit Vertretern anderer Religionen kooperieren. So gibt es etwa im Falle von Renovabis eine explizite Begegnung und Zusammenarbeit mit Muslimen nur in Ländern wie Bosnien, dem Kosovo oder in Turkmenistan, oder im Falle von Adveniat nur mit Hindus in Surinam, - dort auch mit Muslimen und Juden -, in Guyana und in Trinidad-Tobago und mit Rastafarians in Jamaika. Nicht zu vergessen wäre in Bezug auf Lateinamerika allerdings noch der Kontakt mit Angehörigen indigener Kulturen und ihre spezifische Religiosität. Deren Schutz ist bei Adveniat, aber auch Misereor zu einem wichtigen Förderbereich geworden.

Alle übrigen Hilfswerke haben regelmäßig oder ständig mit Angehörigen anderer Religionen zu tun. Alle Antwortenden ohne Ausnahme nennen den Islam, von acht Antworten fünf den Buddhismus, vier jeweils den Hinduismus und indigene Religionen.

Zu klären war dann zunächst, was unter ‘interreligiöser Entwicklungszusammenarbeit’ verstanden werden soll. Die in den Vorbemerkungen zum Fragebogen angebotene *Arbeitsdefinition* des in der Forschung nicht besetzten Begriffs der ‘interreligiösen Entwicklungszusammenarbeit’, wurde eingangs bereits aufgeführt. Sie unter-

scheidet zwischen einem engeren und einem weiteren Sinn: Der engere Sinn meint zum einen eine gezielte Einbeziehung Angehöriger nicht-christlicher Religionen in die *Leitung und/oder Durchführung* von Projekten der Entwicklungszusammenarbeit. Zum anderen impliziert er die *ausdrückliche* Zielsetzung, ein gedeihliches und friedliches Zusammenleben und -arbeiten von Angehörigen verschiedener Religionen zu fördern. IREZ im weiteren Sinne umfasst all jene Förderung von Kontakten zwischen Angehörigen verschiedener Religionen durch Entwicklungsprojekte, die zwar nicht direkt und ausdrücklich angestrebt wird, aber dennoch faktisch (auf indirektem Wege) erreicht wird. Dabei wird ein weites Verständnis von 'Entwicklungsprojekten' zugrunde gelegt: Auch interreligiöse Begegnung, interreligiöse Friedenserziehung und interreligiöse Dialogveranstaltungen (sofern diese sich nicht ausschließlich auf einer theoretisch-theologischen Ebene bewegen, sondern auch Fragen des Zusammenlebens erörtern) werden dazu gerechnet.

Die Antwortenden stimmten, von einer Ausnahme abgesehen, im Großen und Ganzen mit der vorgeschlagenen Arbeitsdefinition überein. Die Unterscheidung zwischen IREZ in einem engeren und in einem weiteren Sinne wurde von allen akzeptiert, allerdings teilweise etwas anders umschrieben. Insgesamt gab es eine ganze Reihe hilfreicher Bemerkungen, bis hin zu einem alternativen Definitionsvorschlag, die im Folgenden zusammenfassend wiedergeben werden:

Wichtig scheint der zweimal in ähnlicher Weise vorgebrachte Vorschlag, den engeren und weiteren Sinn von IREZ an der Unterscheidung zwischen IREZ als *Haupt- oder als Nebenziel* festzumachen. Dabei soll in Ergänzung zu der vorgeschlagenen Definition als Nebenziel verstanden werden, was ausdrücklich angestrebt wird, wenn auch nicht hauptsächlich. Zweitens soll zu IREZ im weiteren Sinne auch zählen, was ohne direkt angestrebt zu werden, *indirekt* faktisch, gleichsam als 'Nebenprodukt' erreicht wird. Diese drei Unterscheidungen ermöglichen nicht zuletzt die statistische Erfassung. Als Beispiel für IREZ als Nebenziel kann gelten, dass etwa Misereor im Nahen Osten zusammen mit seinen kirchlichen Partnern vor Ort in jedem seiner Projekte direkt und ausdrücklich anstrebt, dass sie der Gesamtbevölkerung und nicht etwa nur den Christen zugute kommen. Unter 'IREZ als Nebenziel' fallen demnach all jene Typen von Projekten der IREZ im weiteren Sinne, bei denen die *Zielgruppe* interreligiös gemischt ist, deren Hauptziel aber nicht diese Ermöglichung von interreligiöser Begegnung und Dialog ist, sondern die Unterstützung in dem jeweiligen Bereich (Bildung, ländliche Entwicklung, Gesundheit etc.). Bei den einen wird diese Zielgruppe bewusst und gezielt gemischt sein, weil man die Ge-

samtbevölkerung erreichen will, bei den anderen eher zufällig, ohne dass dies ausdrücklich angestrebt wäre.

Ein weiteres mehrfach geäußertes Anliegen ist die *Präzisierung dessen, was unter 'Entwicklung' bzw. unter 'Entwicklungszusammenarbeit' verstanden wird*. Wichtig ist hier sicherlich der Hinweis eines Antwortenden von Misereor auf den seit 1990 von den Berichten des UNDP (also des Entwicklungsprogramms der Vereinten Nationen) geprägten, in den 'human development index' (HDI) und andere verwandte Indikatoren eingegangenen Begriff des 'human development'/der 'menschlichen Entwicklung'. Ein kleiner **Exkurs** soll im Folgenden der inhaltlichen Umschreibung des Begriffs dienen:

*Zu dem inzwischen weltweit bekannten Konzept der 'menschlichen Entwicklung' sei hier nur so viel gesagt, dass es im umfassenden Sinne Nachhaltigkeit, Armutsminderung und Gender-gerechtigkeit impliziert und naturgemäß viel tiefgreifender und reichhaltiger ist als alles, was mit einem zusammengesetzten Index oder sogar mit einer Reihe detaillierter statistischer Indikatoren erfasst werden kann. Die jährlich erscheinenden 'human development reports' der UNDP behandeln daher schwerpunktmäßig immer andere Aspekte menschlicher Entwicklung (so etwa 2002 die Stärkung der Demokratie, 2001 die neuen Technologien im Dienste der menschlichen Entwicklung). Der HDI und die anderen von des UNDP entwickelten Indikatoren (der geschlechtsbezogene Entwicklungsindex (GDI), das Maß für die Ermächtigung der Geschlechter (GEM), der Index für menschliche Armut (HPI) und das Maß für Armut an Befähigungen (CPM), ein multidimensionaler Index der Armut, in dessen Mittelpunkt die Fähigkeiten und die Wahlmöglichkeiten des Einzelnen rücken) stellen dagegen einfache Instrumente zur Überwachung der Fortschritte der menschlichen Entwicklung und Armutsbekämpfung dar. So ist der HDI bekanntlich aus drei grundlegenden Komponenten menschlicher Entwicklung zusammengesetzt: Lebenserwartung, Wissen, das gemessen wird durch den gewogenen Durchschnitt der Alphabetisierung Erwachsener (zwei Drittel) und des Schulbesuchs (ein Drittel), und Lebensstandard, der gemessen wird durch die Kaufkraft, beruhend auf dem realen Prokopf-BSP, das an die lokalen Lebenshaltungskosten angepasst ist.<sup>6</sup>*

---

<sup>6</sup> Vgl. Handbuch für Internationale Zusammenarbeit III A 25, S. 20-24.

Wenn 'IREZ' die Zusammenarbeit Angehöriger verschiedener Religionen mit dem Ziel eben jener 'menschlichen Entwicklung', im oben erwähnten umfassenden Sinn einer Armutsbekämpfung und nachhaltigen Förderung menschlicher Lebens- und Entwicklungschancen meint, dann ist die interreligiöse Kooperation jeweils als ein Mittel zum gemeinsam angestrebten Ziel der menschlichen Entwicklung zu verstehen. Inwieweit neben politischen und sozialen Zielen wie der Einhaltung der Menschenrechte, der Armutsbekämpfung, der Versöhnung und Konfliktprävention (wozu auch die Hilfe zur Integration christlicher Minderheiten zählt, zu welcher nach Meinung der Antwortenden IREZ beiträgt oder beitragen kann) auch explizit religiöse Ziele wie die spirituelle Bereicherung, das gemeinsame Beten und Mitteilen des eigenen Glaubens, die Entwicklung einer Spiritualität der Toleranz und Offenheit oder die theologische Auseinandersetzung unter die Ziele der *IREZ* zu rechnen wären, ist fraglich. Zwar umfasst aus christlicher Sicht ganzheitliche menschliche Entwicklung über die soziale hinaus zweifellos auch die spirituelle Dimension. Zudem ist oftmals die Motivation zur interreligiösen Kooperation mehr als nur eine humanitäre - die nachhaltige Förderung von Frieden und Entwicklung. Sie entspringt vielmehr dem eigenen Glauben und seiner ethischen Verpflichtungskraft. Weiterhin ist damit zu rechnen, dass die Förderung interreligiöser Zusammenarbeit in Entwicklungsprojekten längerfristig Folgen für die örtliche christliche Gemeinschaft und ihr religiöses Selbstverständnis haben wird. Solche positiven Rückwirkungen auf das Leben und die Glaubenspraxis der eigenen Religionsgemeinschaft, auch im Sinne einer 'Weiterentwicklung der eigenen Religion' gegen fundamentalistische Tendenzen in den eigenen Rängen, wollen berücksichtigt sein und können durchaus mit angestrebt werden, so die Antwort des Misereor-Ansprechpartners für das Projekt. Hier könnten die religionsverschiedenen Partner der IREZ und auch das deutsche Hilfswerk sich in einer ähnlichen Motivation für IREZ zusammenfinden, nämlich z.B. Partner der Armen zu sein, aber auch sich gegenseitig zu helfen bei der Abwehr fundamentalistischer Tendenzen in der eigenen Religion, so weiter der Misereor-Referent. Allerdings ist für die vorliegende Studie wichtig festzuhalten, was Gegenstand der Untersuchung ist: Nicht der interreligiöse Dialog auf religiöser Ebene als das eigentliche Ziel, zu dem die IREZ ein wirksames Mittel sein mag, sondern die 'menschliche Entwicklung' im international bekannten, über die Grenzen von Religion oder Weltanschauung hinweg zustimmungswürdigen Sinne ist der primäre Zweck der IREZ, so wie sie in vorliegender Studie verstanden wird. Ein Ziel angesichts dessen sich die Projektpartner unterschiedlicher Religionen, aber auch Zielgruppen mit gemischter Religionszugehörigkeit, welche von demselben Problem

betroffen sind, solidarisieren können. Dies entspricht dem Verständnis, das den meisten Antworten zugrunde liegt.

Allerdings ist es damit nicht getan, wenn deutsche katholische Hilfswerke sich darauf einigen können, dass sie mit der Förderung von IREZ in allererster Linie ‘menschliche Entwicklung’, Gerechtigkeit und Frieden bezwecken. Es wurde darauf hingewiesen, dass nach den *Zielen der dortigen Christen* zu fragen ist: Warum wollen sie oder wollen sie keine IREZ? Verschiedentlich wurde in den Antworten die ausgeprägte Solidaritätserwartung von Christen in extremen Minderheitensituationen angesprochen. Hier stellt sich die Frage des *Umgangs mit der Unterschiedlichkeit von Zielvorstellungen* - ein Problem, das sich in der Abstimmung der eigenen Policy mit den lokalen Partnern nicht nur im interreligiösen Feld stellt. Darauf wird im späteren Verlauf noch eingegangen werden (vgl. Frage 8).

Zu präzisieren ist gegenüber dem Fragebogen, dass mit der Kooperation mit ‘Angehörigen nicht-christlicher Religionen’ nicht allein die Zusammenarbeit mit solchen Organisationen gemeint sind, die offiziell einer Religionsgemeinschaft zuzurechnen sind (oder sich selber so verstehen). Vielmehr bezeichnet dies *auch säkular/laizistische Organisationen, denen teilweise oder ausschließlich Mitglieder nicht-christlicher Religionen angehören*. Solche Organisationen scheinen zur Zusammenarbeit meist besser geeignet zu sein, wie aus den Antworten auf den Fragebogen hervorgeht. So etwa die Antwort aus dem Referat Nordafrika/Nahost bei Misereor: “Nicht-christliche Träger sind im Nahen Osten säkular geprägte Nichtregierungsorganisationen, deren Personal aber überwiegend dem Islam angehört. Mit Organisationen, die im engeren religiösen Sinne des Wortes als ‘islamisch’ zu bezeichnen sind, gibt es keine Zusammenarbeit. Aufgrund des erheblichen Zugangs solcher Organisationen zu Geldquellen auf muslimischer Seite sowie einer häufig zurückhaltenden Haltung den Christen gegenüber, wäre hier auch sicher äußerste Vorsicht geboten.” (zu Frage 3.3) Zu Recht wurde darauf hingewiesen, dass auch diejenigen Partner eingeschlossen werden müssen, die nicht als Angehörige einer Religion, sondern als Angehörige einer religiös geprägten Kultur handeln, so der Ansprechpartner für das Projekt bei Misereor. In der Tat sind in vielen Regionen der Welt Religion und Kultur so eng miteinander verwoben, dass die Unterscheidung nicht so leicht möglich ist. In besonderem Maße gilt das für die indigenen Religionen. Man erinnere sich an die von dem Referenten des MWI in Bezug auf Afrika ins Gespräch gebrachte ‘religiöse und kulturelle Mehrsprachigkeit’. Bei diesen traditionellen Religionen oder

Kulturen gebe es keinen institutionalisierten Partner, etwa vergleichbar mit den östlichen Religionen.<sup>7</sup>

Die Frage, ob im oben kurz erläuterten Sinne von ‘menschlicher Entwicklung’ *der pastorale und soziale Auftrag von Renovabis* für eine ganzheitliche menschliche Entwicklung inbegriffen ist, ist wohl nicht pauschal mit ‘ja’, jedenfalls aber nicht einfach mit ‘nein’ zu beantworten. Hier schließen sich unmittelbar die Frage nach dem Verständnis von Mission und Pastoral, aber auch die Frage nach dem Mandat der Hilfswerke an. Renovabis hat laut Statut den doppelten Auftrag, Christen in Mittel- und Osteuropa bei der Verkündigung des Evangeliums und bei der Erneuerung der Gesellschaft in Gerechtigkeit und Freiheit zu unterstützen (Art. 1,1). “Die Aktion Renovabis richtet sich an die Kirche und mit ihr an alle Menschen guten Willens in Mittel- und Osteuropa. Der Mensch ‘ist der erste und grundlegende Weg der Kirche.’ (*Redemptor hominis*, 14). Die Aktion verfolgt gemeinsam mit ihren Partnern (...) einen ganzheitlichen Ansatz im Sinne der Katholischen Soziallehre und des Apostolischen Schreibens *Evangelii nuntiandi*. Er umfasst den pastoralen und gesellschaftlichen Dienst der Kirche, insbesondere auch den Einsatz zur Behebung von geistlicher und materieller Not.” (Art. 2,1) Die Frage der Abgrenzung zwischen einerseits der ganzheitlich verstandenen ‘Linderung geistlicher und materieller Not’ durch die Hilfe zur Selbsthilfe im pastoralen und gesellschaftlichen Dienst der Kirche und andererseits jener Missionierung, die auf die Bekehrung Andersgläubiger ausgerichtet und der interreligiösen, insbesondere der muslimisch-christlichen Kooperation außerordentlich abträglich ist, wie in den Gesprächen und Antworten auf den Fragebogen immer wieder nachdrücklich betont wurde, ist äußerst heikel. Wenn es in der Antwort von Renovabis allerdings heißt: “Am wichtigsten ist uns die Förderung einer ganzheitlichen Entwicklung. Die Projekte sollen die Grundrechtscharta der UN umsetzen versuchen, alles andere ist daraus ableitbar.” (zu 5.4), so trifft diese Charakterisierung ziemlich genau das, was unter ‘menschlicher Entwicklung’ im oben genannten Sinne zu verstehen ist.

Aus den Antworten von **Missio** München und Aachen wird deutlich, dass es in Bezug auf die Interpretation des eigenen Mandats als “Förderer einer missionarischen Weltkirche” und als “Päpstliches Werk der Glaubensverbreitung”<sup>8</sup> *und seine Ver-*

---

<sup>7</sup> S.o. Auswertung der Gespräche mit Mitarbeitern der Hilfswerke, S. 6f.

<sup>8</sup> Vgl. Leitbild Missio 1993.

*einbarkeit mit IREZ Uneindeutigkeiten* gibt. Was heißt Weltmission? Bedeutet das im Falle von Missio, für die Ortskirchen in den ehemaligen Missionsgebieten, für die christliche Gemeinden und die zu Evangelisierenden als Hilfswerk da zu sein? Kann man sich auch die Förderung von Kooperationen mit Nicht-Christen für Frieden und Entwicklung vorstellen oder liegt das eher in der Zuständigkeit anderer Hilfswerke? Wo sind die Grenzen, aber auch die Flexibilitäten und Innovationsmöglichkeiten? Die Referenten scheinen selbst untereinander nicht einig zu sein. So äußerte ein Referent der Öffentlichkeitsarbeit von Missio Aachen etwa in einem informellen Gespräch über das Projekt 'interreligiöse Entwicklungszusammenarbeit', IREZ sei genau das, was unter Mission zu verstehen sei.

Im Sinne der Antwort von Missio München wäre IREZ vorstellbar als ein insgesamt friedensfördernder "Dialog des Lebens auf lokaler Ebene zum Abbau von Vorurteilen und um sich besser kennen zu lernen". Würde und Schutz des Lebens als kleinster gemeinsamer Nenner sei eine gute Basis für die Projektzusammenarbeit für Arme und Unterdrückte, für Frieden und Gerechtigkeit. Die Antwort von Missio Aachen bejahte zwar, dass IREZ mit den Grundsätzen seines Hilfswerks zu vereinbaren sei, gab allerdings zu bedenken, die Hilfe von Missio als Werk der Glaubensverbreitung komme faktisch hauptsächlich Katholiken zugute, wenn dies auch oft die Basis für ein "Ausgreifen auf andere Menschen" sei. Auch macht sie auf viele kircheninterne Probleme aufmerksam: Der Referent kenne viele Partner von Missio, die IREZ nicht unterstützen würden, aber auch etliche, die nicht einmal die ökumenische Zusammenarbeit befürworten und denen es an möglichst vielen Konversionen gelegen ist. Das alles mag ein Spiegel der innerkirchlichen Umbrüche gerade in der hochbrisanten Frage des Verhältnisses zu nicht-christlichen Religionen sein. Einerseits kommt in dem Leitbild Missios die in dem Dekret *Nostra Aetate* des Zweiten Vatikanischen Konzils erstmals offiziell positive Einstellung gegenüber anderen Religionen und deren Anerkennung als Heilswege zum Ausdruck: "Das Wirken des Geistes Gottes auch in nichtchristlichen Kulturen und Religionen ist für uns Grundlage des interreligiösen Dialogs, dessen Ziel es ist, den Glaubensschatz des anderen zu ergründen, sich mitzuteilen und voneinander zu lernen. (...) Christen in Afrika, Asien und Ozeanien sind uns Vorbild und Partner in diesem Bemühen, das Gespräch mit Andersgläubigen und Nichtgläubenden zu führen."<sup>9</sup> Andererseits gilt die

---

<sup>9</sup> Leitbild Missio 1993, S. 2.

Förderung von Missio faktisch auf jeden Fall sehr überwiegend der Pastoral und dem Gemeindeaufbau in den Ländern des Südens. Die Antwort von Missio München bestätigt, dies sei der vorrangige Auftrag Missios. Die Antwort von Missio Aachen fällt dagegen etwas weniger eindeutig aus: Ungeachtet der faktischen Struktur der Förderarbeit Missios, gelte gleichwohl grundsätzlich, dass man *manche Ziele* wie Gerechtigkeit, Frieden oder ökologische Nachhaltigkeit *nur gemeinsam*, in interreligiöser Kooperation und durch die Wahrnehmung gemeinsamer Verantwortung *erreichen könne*. Für Christen sei der *Druck zur Zusammenarbeit heilsam*, weil er sie aus der Isolation befreien könne. Dabei könnten christliche Werte auch bei interreligiöser Kooperation verdeutlicht werden.

Allerdings könne es bei dieser angedachten Förderung einer Zusammenarbeit Angehöriger unterschiedlicher Religionen im Blick auf ihre gemeinsame Verantwortung möglicherweise zur Konkurrenz verschiedener Hilfswerke kommen. Die Überschneidung, die dann in der Tat auftreten würde, wird von dem Ansprechpartner für das Projekt bei Misereor dagegen sehr positiv beurteilt, da sie Ausdruck eines gewandelten Missionsverständnisses einerseits und eines ganzheitlicheren (die religiöse Dimension von Entwicklung nicht aussparenden) Verständnisses von Entwicklungszusammenarbeit wäre.<sup>10</sup> Hält man sich in der Spannung zwischen der bei der Antwort von Missio Aachen angeklungenen Offenheit für IREZ und der tatsächlich eher auf die Förderung der christlichen Kirchen ausgerichteten Projektarbeit von Missio an den zitierten Abschnitt aus dem Leitbild Missios, so ist wohl primär ein Dialog des Lebens und der religiösen Erfahrung, möglicherweise auch ein theologischer Dialog Gegenstand der Förderung von Missio, aber wohl nicht der sog. ‘interreligiöse Dialog des Handelns’, mit anderen Worten wohl keine IREZ im engeren Sinne.

Bei **Misereor** ist die Sache viel eindeutiger. Von seinem Mandat und von allen Grundsätzen her ist Misereor offen für die Zusammenarbeit mit allen Menschen und Kulturen in ‘menschlicher Entwicklung’. Auf Frieden und ‘Versöhnung’ hin zu wirken ist ein ausdrückliches Ziel. So das Statut des Hilfswerks: “Das Bischöfliche Werk Misereor soll dazu beitragen, Not und Elend, wie sie sich vorwiegend in den Ländern Asiens, Afrikas und Lateinamerikas (...) zeigen, zu lindern, damit den betroffenen Menschen zu einem Leben in Würde zu verhelfen und dadurch Gerechtig-

---

<sup>10</sup> Vgl. hierzu Frage 10, S. 28.

keit, Freiheit, Versöhnung und Frieden in der Welt zu fördern. Die Hilfe des Werkes (...) soll grundsätzlich allen Menschen zugute kommen, die Not leiden und die das Werk erreichen kann, ungeachtet von Rasse, Geschlecht, Religion und Nation.” (Art. 1.1) In der Praxis sind - institutionell gesehen - die ‘Schwesterkirchen vor Ort’ Kernpartner von Misereor. Da das *Hauptziel Misereors die Armutsbekämpfung* ist,<sup>11</sup> unterstützt Misereor mit dem Ziel, die Armen als Träger der Entwicklungsprozesse zu erreichen, bewusst solche Partner, welche die (selbstorganisierten) Armen vertreten oder zumindest den Armen möglichst nahe sind. Bei dieser Suche, so die Ausführungen des Misereor-Ansprechpartners für das Projekt, *treffe man auf nichtkirchliche und nicht-christliche Partner, die den Armen “näher“ stünden als kirchliche Partner, vor allem in Ländern, wo Christen kleine Minderheiten bildeten oder kaum eine Option für die Armen entwickelten im Gegensatz zu anderen nicht-christlichen, religiösen oder säkularen gesellschaftlichen Gruppen. Das gelte etwa für das Beispiel Thailand, wo die Mehrheit der Misereor-Projekte in buddhistischer Verantwortung stünden.* Neben der grundsätzlichen Zielsetzung der Armutsbekämpfung ergeben sich aus dem Auftrag Misereors weitere wichtige Ziele der IREZ: die Abwehr von fundamentalistischen Tendenzen ebenso wie von jeglichem Missbrauch von Religionen, die Versöhnung zwischen verfeindeten Religionen und die Vorbeugung gegen Hass und Terror (so die Antwort des Ansprechpartners bei Misereor).

Abschließend sei hier die in der Antwort des Misereor-Ansprechpartners für das Projekt vorgeschlagene Definition von IREZ aufgeführt, welche die verschiedenen Ergänzungen gegenüber dem Definitionsvorschlag aus den ‘Vorbemerkungen zum Fragebogen’ gut rekapituliert:

“‘Interreligiöse Entwicklungszusammenarbeit’ im engeren Sinne meint eine gezielte *Partnerschaft mit Angehörigen nicht-christlicher Religionen* in der ‘Zusammenarbeit für menschliche Entwicklung’ (Entwicklungszusammenarbeit), auf der Ebene *des Dialogs oder auf der Ebene von Programmen und Projekten, in der Verantwortung (Trägerschaft) oder in der Mitverantwortung (Leitung, Durchführung) von Dialog und Projekten, mit der expliziten Zielsetzung, ‘menschliche Entwicklung’, Gerechtigkeit und Frieden als gemeinsame Aufgabe aller Religionen zu fördern, die ei-*

---

<sup>11</sup> So das Leitbild Misereors in der Fassung vom 18.03.1992 in Punkt 3.1: “Hauptziel der Arbeit mit Partnern in Entwicklungsländern ist es, durch Förderung von vorrangig armenorientierten Projekten und Programmen zu nachhaltiger Entwicklung beizutragen.”

*gene Religion in diesem Sinne weiterzuentwickeln und das friedliche und gedeihliche (einander bereichernde) Zusammenleben und -arbeiten von Angehörigen verschiedener Religionen zu fördern. Im weiteren Sinne umfasst ‘interreligiöse Entwicklungszusammenarbeit’ all jene Zusammenarbeit, die diese Zielsetzung zwar nicht direkt und ausdrücklich als Hauptziel anstrebt, aber diese Zielsetzung als Nebenziel anstrebt oder auch faktisch (auf indirektem Wege) erreicht. ‘Interreligiöse Entwicklungszusammenarbeit’ schließt auch die Zusammenarbeit mit solchen Partnern ein, die in dieser Zusammenarbeit nicht als Angehörige einer Religion, sondern einer religiös geprägten Kultur handeln (z.B. Angehörige von hinduistisch/buddhistisch/konfuzianisch/islamisch geprägter Kultur, Angehörige indigener ‘Stammesreligionen’).”*

## Zu 2. Bedeutung der IREZ in den einzelnen Hilfswerken

Aus der Erkenntnis der Vorrangigkeit der Aufgabe der Friedens- und Versöhnungsarbeit heraus und dem heute verschärften Bewusstsein, dass Frieden zwischen den Religionen und innerhalb einer Gesellschaft die Voraussetzung für Entwicklung sind, herrscht große Übereinstimmung über die hohe Priorität und zukunftsweisende Bedeutung von IREZ. Auch scheint der Wunsch nach einer verstärkten Förderung der interreligiösen Zusammenarbeit überall vorhanden. Allerdings bedeutet die Befürwortung einer Ausweitung der Kooperation noch lange nicht deren Umsetzung. Ausbauen könne man einen neuen Bereich nur, wenn man dafür an anderer Stelle - und vielleicht bei jahrelang bewährten Partnerschaften - einspart, wie mehrere Antworten betonen. Ein Abbau der Kontakte zu kirchlichen Partnern wäre vielerorts problematisch. Auch wird mehrfach auf die Schwierigkeit hingewiesen, an gute Partner und Projekte zu kommen: Es gehe nicht um IREZ um jeden Preis, sondern um die Bereitschaft zur konstruktiven Zusammenarbeit mit nicht-christlichen Partnern. Letztere sei allerdings abhängig von der Möglichkeit einer Übereinstimmung in Policy und Zielsetzung.

Zwar hat jedes Hilfswerk besonders in einigen Ländern oder Regionen von gelungenen Projekten zu berichten<sup>12</sup>, faktisch sind jedoch die Projekte der IREZ im enge-

---

<sup>12</sup> Wie aus den Antworten zu entnehmen war, konzentrieren sich besonders interessante und gelungene Projekte oder auch besonders charakteristische, für IREZ signifikante Erfahrungen der Hilfswerke und deren Partner jeweils in einigen Ländern: Den Angaben zufolge handelt es sich in Asien um die Philippinen, insbesondere Mindanao (Misereor, Missio München),

ren Sinne in der Projektarbeit der katholischen Hilfswerke, v.a. *gemessen am Fördervolumen, ein marginaler Bereich*. Allerdings kann IREZ letztlich auch nicht erfasst werden, und über ihren tatsächlichen Umfang sind keine Daten vorhanden. Es gibt in aller Regel bei den Hilfswerken *keinen eigenen Förderbereich* ‘interreligiöse Entwicklungszusammenarbeit’, sondern IREZ wird regional und nach den (klassischen) Förderbereichen zugeordnet. So liegt dann auch die Zuständigkeit hauptsächlich oder ausschließlich bei den jeweiligen Länderreferenten. Nur bei Misereor wird ‘Interreligiöse Entwicklungszusammenarbeit’ seit 1999 als eigener Förderbereich (im übergeordneten Förderbereich ‘Bildung, Ausbildung, Kultur’) geführt. Dies reicht allerdings bisher für die Erfassung der interreligiösen Kooperation noch nicht aus, was nicht zuletzt durch die sehr geringe Anzahl der jährlich unter dieser Kategorie aufgeführten Projekte deutlich wird. Dort sind für die Jahre 1999 und 2000 beispielsweise weltweit nur sechzehn Projekte mit einem Fördervolumen von 555.000 DM in der von einem Antwortenden beigelegten Projektliste ‘Interreligiöse Entwicklungszusammenarbeit’ verzeichnet. Der Umfang des Förderbereichs ist in den folgenden Jahren durchschnittlich um den Faktor 3,6 gestiegen: Das Fördervolumen für IREZ erreicht in den Jahren 2001 bis 2003 respektive 484.860 EUR, 918.600 EUR und 141.500 EUR. ‘Interreligiöse Entwicklungszusammenarbeit’ war für diese statistische Zuordnung definiert als: “Förderung der gesellschafts- und entwicklungspolitischen Aufgaben von Religionsgemeinschaften und ihrer Zusammenarbeit in der Entwicklung“.<sup>13</sup> Erfasst wurden allerdings jeweils nur diejenigen Projekte, bei denen IREZ als die einzige oder wichtigste Komponente erklärt wurde. Das war scheinbar in einem Land wie Thailand, in dem es sich bei der Mehrheit der von Misereor unterstützten Projekten um Kooperationen mit buddhistischen Partnern handelt, nur ein einziges. Das mag zur Veranschaulichung der geringen Aussagekraft des vorhandenen Datenmaterials genügen.

---

Thailand (Misereor, Missio Aachen), Indonesien (Misereor, Missio Aachen), Indien (Misereor, Missio Aachen, Missio München, Caritas International), Afghanistan und/oder Pakistan (Misereor, Caritas, Missio Aachen), Sri Lanka (Misereor, Missio Aachen, Caritas International) und Bangladesh (Caritas International); in Afrika um den Nahen/Mittleren Osten (Misereor, Missio München, Caritas International), Sudan (Caritas International, Missio Aachen, Missio München, Misereor), Nigeria (Missio Aachen, Missio München), Mauretanien o.a. westafrikanische Länder (Caritas International) und Ghana (Missio München).

<sup>13</sup> NB: Der Schlüssel für den so definierten Projektbereich heisst seit 2002 nicht mehr ‘interreligiöse Entwicklungszusammenarbeit’, sondern ‘interreligiöser Dialog’.

Natürlich hängt die Antwort auf die Frage nach dem tatsächlichen Umfang der IREZ von der Definition derselben ab: Wenn unter IREZ im weiteren Sinne Projekte mit bewusst religiös gemischter Zielgruppe zählen, dann wären etwa, der Antwort aus dem Misereor-Referat Nahost/Nordafrika zufolge, fast 100 Prozent der Bewilligungen Nordafrikas und des Nahen und Mittleren Ostens bei Misereor unter IREZ zu rechnen. Auch ist der Charakter der interreligiösen Kooperation, je nach den Möglichkeiten, die den einzelnen Hilfswerken von ihren Grundvoraussetzungen her offen stehen, eben u.U. sehr unterschiedlich. Folglich werden die in der Frage 1 behandelten Unterscheidungen zwischen IREZ als Haupt-, als Nebenziel oder als nicht direkt angestrebtes Nebenprodukt ebenso wie eine noch zu erstellende Typologie der verschiedenen Formen von interreligiöser Kooperation (vgl. Frage 3) die adäquate statistische Erfassung der Projekte der IREZ allererst ermöglichen.

Statt IREZ als einen auszubauenden Förderbereich anzusehen, könnte man sie jedoch auch, wie die Antwort aus dem Misereor-Referat Nahost/Nordafrika vorschlägt, in Zukunft als eine 'Querschnittsaufgabe' verstehen, die alle Förderbereiche betreffe und daher als allgemeines Kriterium für die Bewilligung jedes Projekts angesetzt werden müsste. Vergleichbar wäre dies vielleicht in Zukunft mit der heute in jeglicher Projektarbeit zu berücksichtigenden Gendergerechtigkeit oder mit dem allgemeinen Kriterium der ökologischen Nachhaltigkeit der durch die Hilfswerke unterstützten Maßnahmen. In beiden Fällen kann die Querschnittsaufgabe entweder als negatives oder als positives Kriterium verstanden werden. Als negatives Kriterium interpretiert, dürfen Projekte Gendergerechtigkeit nicht verletzen oder der ökologischen Nachhaltigkeit nicht entgegenwirken. Als positives Kriterium bedeutet die Querschnittsaufgabe eine aktive Förderung von Gendergerechtigkeit bzw. ökologischer Nachhaltigkeit, als Haupt- oder als Nebenziel des jeweiligen Projekts. Es wäre sicher schon ein wichtiger Schritt, wenn interreligiöse Kooperation zumindest als negatives Kriterium bei der Prüfung jeder einzelnen Projektbewilligung beachtet würde. Dies würde eine sehr genaue Kenntnisnahme und Berücksichtigung des jeweiligen lokalen Kontextes bedeuten. Es müsste jedesmal ausdrücklich gefragt und auch mit den Partnern sorgfältig erörtert werden, ob das betreffende Projekt dem friedlichen und gedeihlichen Zusammenleben der Angehörigen verschiedener christlicher und nicht-christlicher Religionsgemeinschaften möglicherweise entgegenstehen könnte.

### Zu 3. Förderbereich der IREZ

Der Aufforderung zur Erstellung einer möglichst vollständigen Liste der eigenen Projekte der IREZ der letzten fünf Jahre mit entsprechenden Angaben zum Inhalt des Projekts und zur Höhe der Förderung sind nur Misereor und in besonders ausführlicher Form Missio München nachgekommen. Wegen des Umfangs der Projektarbeit im Bereich der interreligiösen Zusammenarbeit bzw. hauptsächlich aufgrund des mit der Neuerstellung einer solchen Liste verbundenen Aufwands - da die Projekte unter dieser Rücksicht eben nicht erfasst werden - konnte das offensichtlich bei den anderen Hilfswerken nicht geleistet werden. Caritas International gab zu bedenken, sie könnten bei etwa 1.200-1.500 Neuprojekten jedes Jahr keine Angaben zu Projektzahlen machen. Manche Antwortenden gingen dafür exemplarisch vor und nannten ihre IREZ-Projekte in einzelnen Ländern und den jeweiligen Anteil am Fördervolumen.

Grundsätzlich lässt sich aus den Antworten folgende Typisierung verschiedener Formen von IREZ aufstellen:

1. Projekte, wo die *Hauptverantwortung und Trägerschaft* der von dem Hilfswerk unterstützten Projekte bei nicht-christlichen (nominell religiösen oder säkularen) Partnern liegt.
2. Projekte, bei denen Angehörige nicht-christlicher Religionen in Form von *Mitarbeit und/oder Mitverantwortung in der Leitung oder Durchführung* beteiligt sind.
3. auf Zielgruppenebene IREZ als *Förderung aller Betroffenen*. Solche Projekte der Entwicklungszusammenarbeit oder Sozial-Pastoral kommen Christen und Nicht-Christen oder auch ausschließlich Nicht-Christen als Begünstigten zugute. So etwa bei Caritas International die einen Schwerpunkt bildende Arbeit mit Straßenkindern in Westafrika, welche in der Regel Nichtchristen sind. In der Antwort von Missio München lautet die anschauliche Formulierung: "Die Projektpartner fragen nicht nach der Religion der Hilfsbedürftigen." Dabei scheinen religionsgemischte Zielgruppen einer Integration christlicher Minderheiten besonders zu helfen (Caritas International). Handelt es sich um rein nicht-christliche Zielgruppen, und dies nicht zufälligerweise, so gehört dies zu einem Projektbereich, der explizit zur Förderung Angehöriger anderer Religionen (o-

der religiöser Kulturen) dient. Letzteres kann auch eine Trägerschaft durch nicht-christliche Partner implizieren.

4. die *Einbindung* nicht-christlicher Gesellschaftsgruppen *in Aufgaben der Organisation und Leitung kirchlicher Einrichtungen*, wie die Antwort von Caritas International hervorhebt. Auch sei die Beschäftigung andersgläubiger Angestellter ein in der Regel besonders wirkungsvoller Beitrag zur Integration christlicher Minderheiten. Das könne zum Abbau von Vorurteilen und damit zu einer besseren Möglichkeit des Zusammenlebens führen. Die Antwort von Caritas International berichtet hierbei von einem interessanten Einzelfall: In Niger sei der Vorstand der Caritas zeitweilig zu über der Hälfte mit Muslimen besetzt gewesen.
5. *Dialogprogramme als Form der interreligiösen Begegnung*, die insbesondere, wenn auch keineswegs ausschließlich, von Missio und dem Missionswissenschaftlichen Institut gefördert werden. Das prominente Beispiel sind die Programme der FABC (Föderation Asiatischer Bischofskonferenzen) und ihrer Unter-Organe.

Es bestehen offensichtlich in Bezug auf das Spektrum unterschiedlicher Projekttypen *deutliche Unterschiede zwischen den Hilfswerken*: Zwar gibt es (mit Ausnahme von Adveniat) in allen Hilfswerken Projekte, bei denen nicht-christliche Partner an der Durchführung und Leitung beteiligt sind. Aber nur bei Misereor und Caritas International scheint es Projekte zu geben, bei denen der Träger/Antragsteller nicht-christlich<sup>14</sup> ist - wenn auch nur in geringer Zahl. So bezeichnet die Antwort von Caritas International zwei Projekte der Unterstützung muslimischer Organisationen als seine überhaupt erfolgreichsten Kooperationen im interreligiösen Feld: ein Projekt der Drogenrehabilitation in Bangladesh und ein Projekt der Menschenrechtsarbeit für Kinder mit einer muslimischen Menschenrechtsorganisation in Pakistan. Missio Aachen und München geben darüber hinaus an, dass sie keine Projekte fördern, bei denen die Zielgruppe ausschließlich oder vorwiegend nicht-christlich sei - mit Ausnahme der Erstevangelisierungsprojekte. Bei Renovabis bestehen zwar zur Zeit kei-

---

<sup>14</sup> Auf die Bandbreite der Möglichkeiten in der Kooperation mit 'Angehörigen nicht-christlicher Religionen' wurde unter Frage 1 bereits hingewiesen. Es handelt sich in vielen Fällen um säkular geprägte Organisationen, deren Mitarbeiter aber in der Mehrzahl der jeweiligen nicht-christlichen Religion angehören.

ne solchen Projekte, allerdings sind sie nicht grundsätzlich ausgeschlossen. Die Antwort von Renovabis präzisiert, das Werk unterstütze v.a. *innerreligiösen*, d.h. interkonfessionellen Dialog (in allen ihm aufgetragenen Ländern), *interreligiösen* Dialog jedoch nur in wenigen Ländern wie Bosnien, Kosovo oder Turkmenistan. Dann aber liege die Durchführung u.U. bei Moslems.

Weiterhin teilte die Antwort aus der Asienabteilung mit, dass es selbst bei Misereor nur ausnahmsweise Projekte gebe, in denen Christen und Nicht-Christen in der Durchführung und Leitung vor Ort zusammenarbeiten. So auch die Misereor-Referentin in Bezug auf den Nahen Osten: “Die Bereitschaft, Muslime in die Leitung oder Durchführung von Projekten hineinzunehmen, ist von daher [wegen Angst vor Identitätsverlust] sehr gering.” (zu 1.3) Auch Projekte, welche als Zielgruppe gezielt ausschließlich bzw. vorwiegend Angehörige nicht-christlicher Religionen erreichen wollen, gebe es bei Misereor nur in geringer Zahl. Dagegen fördere Misereor IREZ in einem weiten Sinne durch eine Vielzahl von Projekten aller Art, die sich eben explizit an die überwiegend nicht-christliche Gesamtbevölkerung richten, und auch durch Partnerdialog (Asienabteilung, Misereor).

Als ihrer Erfahrung nach für IREZ geeignete Förderbereiche bezeichnen die Antwortenden: Bildung (7 von 8), hier auch Ausbildung und Fortbildung des kirchlichen Personals, etwa bei Missio; Förderung der lokalen Institutionen und des Gemeinwesens (7); Förderung der Menschenrechte im weiteren Sinne (6) und Konfliktarbeit/Versöhnungsarbeit (Ansprechpartner für das Projekt bei Misereor). Besondere Beachtung soll bei IREZ der Zielgruppe der Marginalisierten/Diskriminierten (ethnischen Minderheiten, Frauen, Kindern und Jugendlichen) gelten (Missio Aachen).

Selten kommt die Initiative zu interreligiöser Kooperation von nicht-christlicher Seite. In Thailand beispielsweise gehe die Initiative oftmals von Buddhisten aus, mit denen eine gute Zusammenarbeit auf breiter Ebene besteht (Asienabteilung, Misereor). Die Antwort von Missio Aachen gibt ebenfalls an, in Thailand sei bereits die Initiative von Buddhisten und in Indien von Muslimen ausgegangen. Caritas International berichtet allgemein von Projekten, wo der Anstoß von muslimischer Seite gekommen sei.

#### Zu 4. Partner der IREZ - Erfahrungen aus der Arbeit der Hilfswerke

Auf die erste Frage nach den Typen von Kooperationspartnern bei IREZ-Projekten gibt es unterschiedliche Antworten. Die Mehrzahl der Antworten erwähnen *kirchliche Partner*: Caritasstrukturen, diözesane Entwicklungsbüros, Ordensgemeinschaften. Die Antwort von Missio München spricht von Diözesen, Orden oder Ordenszusammenschlüssen, die von Missio Aachen betont eher die Orden als die Diözesen. In jedem Fall kooperiert Missio immer mit kirchlichen Partnern, zumindest als Kontakt und Antragsteller, Misereor und Caritas International darüber hinaus mit (säkularen) NGOs.

Alle Antwortenden, die überhaupt über ausreichend Erfahrung verfügen, um die Frage beantworten zu können, geben an, sie hätten in der Regel gute Erfahrungen mit nicht-christlichen Partnern gemacht. Mehrfach wurde ein hohes Maß an Professionalität gelobt. Den Antworten von Caritas International, aus dem Misereor-Referat Nahost/Nordafrika und der Misereor-Asienabteilung zufolge sei das v.a. dadurch zu erklären, dass die nicht-christlichen Partner besonders sorgfältig ausgesucht würden. Auch sei ihre Motivation manchmal besonders hoch, da sie etwas beweisen wollten, so die Antwort von Caritas International. Allerdings gibt es bislang, wie wiederholt betont wird, eben nur ausgesprochen wenige nicht-christliche Partner.

Im Wesentlichen werden vier Punkte hervorgehoben, auf die bei der Zusammenarbeit mit nicht-christlichen Partnern besonders zu achten ist:

1. Angesichts des in allen Antworten erwähnten *Problems des Fundamentalismus* oder auch der Hetze gegen Christen und christliche Projekte sei eine kritische Auswahl der Partner und ein längeres Kennenlernen besonders wichtig. Das lege sich auch nahe, da die Strukturen u.U. aus der Sicht des Hilfswerks oder der christlichen Partner recht undurchschaubar seien, was Gefahren bergen könne. Hilfreich sei es mitunter, wenn nicht-christliche Partner die Kooperation und das Projekt nicht an die große Glocke hängen und zu prominent darstellen, um so Konflikten auszuweichen (Missio Aachen und Caritas International).
2. Die *Motivation der Partner* müsse stimmen und die Bereitschaft zur Zusammenarbeit mit christlichen Organisationen/Partnern vor Ort deutlich erkennbar sein (Asienabteilung, Misereor). Die jeweilige interreligiöse Kooperation müs-

se ein echtes Anliegen sein, und der Partner nicht aus machtpolitischen oder finanziellen Interessen heraus handeln (Missio Aachen und München). Wichtig scheint wohl die mehrfach thematisierte *Vertrauensbasis* als Voraussetzung für die Zusammenarbeit zu sein. So die Antwort von Caritas International: "Es besteht [von Seiten der eigenen Organisation] Offenheit für IREZ überall dort, wo eine Vertrauensbasis existiert", und das bedeute z.B., dass die nicht-christliche Partnerorganisation nicht denken dürfe, dass man als Nicht-Christ benachteiligt und von christlichen Partnern übervorteilt würde. Ein tragfähiges Vertrauen könne allerdings nur entstehen, wenn keine der beiden Seiten die andere missioniere. So ist ein wesentlicher Aspekt der IREZ die *glaubwürdige Abgrenzung von der Missionierung* (Caritas International zu 3.1). Die jeweils eigene Religion der Partner (auf christlicher wie nicht-christlicher Seite) solle zwar ehrlich als Motivation für soziale Arbeit ausgewiesen werden, aber nie als Gegenstand oder Ziel der Entwicklungszusammenarbeit verstanden werden - eine Unterscheidung, die mitunter in der Praxis nicht leicht durchzuhalten sein dürfte. Dabei steht letztlich die Frage nach einer 'nicht christianisierungsverdächtigen Entwicklungszusammenarbeit' im Hintergrund: Worauf bezieht sich genau die Angst vor christlicher Missionierung und der Vorwurf des Versuchs einer Christianisierung? Lediglich auf 'Bekehrung'? So fragt der Ansprechpartner für das Projekt bei Misereor.

3. Man beachte insbesondere die *interne Struktur und den Stil* der Organisation bzw. des zu fördernden Projekts. Auf *Partizipation* - also die Frage, ob die Organisation hierarchisch strukturiert oder ob sie von der Basis und den Betroffenen her handle und konzipiert ist - sei ebenso zu bestehen wie auf die *Implikation von Frauen* in die Entscheidungsprozesse (Missio Aachen). Mehrfach kam auch der Hinweis auf die Kommunikationsstruktur sowie auf die Terminologie und Sprache als bedeutsame Indikatoren.
4. Im Vorfeld und während der Kooperation sei auf ein hohes Maß an *gegenseitiger Achtung* wert zu legen, denn es gebe auf beiden Seiten Erfahrungen von schlechter Behandlung oder von Diskriminierung der Angehörigen der eigenen Religion (Caritas International). Das suggeriert zum einen "dass Angehörige verschiedener Religionsgemeinschaften gleichermaßen respektiert und beteiligt werden" - auch als Voraussetzung für eine gelungene Solidarisierung der religionsgemischten Zielgruppe angesichts gemeinsamer Probleme (Antwort aus dem Misereor-Referat Nahost/Nordafrika, zu 3.1). Aber man kann sich auch an

das erinnern, was von einem ehemaligen MWI-Leiter ins Gespräch gebracht wurde: Man müsse sich immer fragen, inwiefern in den eigenen Entwicklungsprojekten die religiöse Praxis der Nicht-Christen respektiert und beachtet werde. Das betreffe ganz konkrete Aspekte wie den Tagesablauf, die Gebete, die Küche etc.

Eine Form der *Schulung* oder Weiterbildung im Hinblick auf interreligiöse Zusammenarbeit und zu deren Förderung scheint es für die eigenen Mitarbeiter in keinem der Hilfswerke und für die Partner nur vereinzelt zu geben. Angesichts der erwähnten Aspekte, von deren Beachtung das Gelingen interreligiöser Zusammenarbeit wesentlich abzuhängen scheint, wäre das möglicherweise ein wichtiger Schritt zur Ermöglichung von mehr interreligiöser Kooperation.

## Zu 5. Förderansätze und Kriterien der IREZ

IREZ bedeutet für die Antwortenden verschiedenes. Alle Antwortenden kreuzen die Möglichkeiten ‘Hilfe für christliche Minderheiten, sich zu integrieren’,<sup>15</sup> ‘ein Beitrag zu Frieden und Versöhnung bzw. zur Konfliktprävention’ und ‘Einsatz für die Ärmsten’ (egal ob diese Christen oder Nicht-Christen sind) an und 5 von 6 entscheiden sich für die Option ‘ein Beitrag zum Kampf gegen Missbrauch der Religionen (Fundamentalismus)’. An den übrigen, jeweils nur von etwa der Hälfte der Antwortenden angekreuzten Optionen wird am ehesten die unterschiedliche Grundausrichtung der Hilfswerke sichtbar. So haben etwa nur Missio Aachen und München sich für IREZ als ‘einen Schritt zur Inkulturation der Kirche in der jeweiligen Kultur’ entschieden. Dazu würde passen, dass es bei Missio Aachen als Projekte mit der expliziten Zielsetzung einer Förderung der interreligiösen Begegnung und Zusammenarbeit entweder Projekte der Evangelisierung oder Projekte der Förderung von Gerechtigkeit und Frieden gibt (wobei beides auch zusammen kommen kann). Aus die-

---

<sup>15</sup> Hier bringt die Antwort von Missio Aachen den interessanten Hinweis auf das pastoraltheologische Konzept der ‘Small Human Communities’: Vgl. die von Bischof Bosco Penha, Bombay geprägte Trias “From Basic Christian Communities to Small Christian Communities to Small Human Communities”, die von der Aufgabe einer möglichst großen Nähe der Christen zu den Menschen und gerade den Armen, um die bedingungslose Liebe Gottes mitten unter die Menschen zu bringen, handelt. Auch in Südostasien sprechen Theologen wie J. B. Banawiratma von so genannten ‘Basic Human Communities’ (Vgl. Banawiratma/Müller 1995, S. 185-188.)

sen Antworten lassen sich insgesamt nicht die erhofften Rückschlüsse über Unterschiede oder gerade Gemeinsamkeiten in der Begründung der Befürwortung von IREZ durch die einzelnen Hilfswerke ziehen.

Auch besteht interessanterweise *über das Hauptziel von IREZ keine Einigkeit*. Von 7 Antworten gibt es 6 verschiedene: ob Friede zwischen den Religionen, Integration der christlichen Minderheit, Armutsbekämpfung (egal welcher Religion die Armen angehören), Förderung einer ganzheitlichen (d.h. auch religiösen) Entwicklung oder interreligiösen Dialog und Erfahrungsaustausch. Die Antwort von Missio Aachen, die als einzige (gegen die Anweisung) mehrere Optionen angekreuzt hat, kommentiert, das Hauptziel von IREZ hänge von der Lage und Region ab. Betrachtet man insgesamt die Antworten auf den Fragebogen, so scheint eindeutig die unter verschiedenen Rücksichten immer wieder auftauchende Friedensförderung am öftesten Erwähnung zu finden. Diese wurde im Übrigen auch hier als einzige zweimal angekreuzt.

Der ganz überwiegenden Mehrheit der Antworten zufolge gibt es in Bezug auf die Auswahl von Projekte in verschiedener Form bereits Förderkriterien für IREZ, die innerhalb der jeweiligen Hilfswerke auch sehr weitgehend konsensfähig sind. Auch gibt es solche Kriterien beispielsweise in internen Papieren/in der hauseigenen Policy oder im Dialog mit den Partnern. Dabei handelt es sich sowohl um ‘negative Kriterien‘ - so beispielsweise bei Renovabis: “Bei all unseren Projekten haben wir die Ökumene im Blick. Projekte, die in ökumenischer Hinsicht heikel sind, lehnen wir von vorne herein ab.” (zu 2.2) - als auch um ‘positive Kriterien‘ wie den Kontext der allgemeinen Politik in dem jeweiligen Land und die Qualität der Anträge (Caritas International). Hier wäre auf die vier zu beachtenden Aspekte der interreligiösen Kooperation in Frage 4 und auf die Überlegungen zu IREZ als Querschnittsaufgabe am Ende von Frage 2 zu verweisen.

## Zu 6. Rolle der Religionen in den Entwicklungsprozessen

Die Rolle der Religionen in den Entwicklungsprozessen wird allgemein als ambivalent bezeichnet (7 von 8 Antworten). Religion könne sich grundsätzlich förderlich auswirken, weil sie in der Regel die ganzheitliche (soziale/wirtschaftliche/politische/kulturelle/religiöse) Entwicklung der Einzelnen und der Gemeinschaft anstrebe. Aber sie hemme teilweise auch individuelle und gesellschaftliche Entwicklungsprozesse; und wenn sie missbraucht werde, könne sie auch zu Intoleranz und gewaltsa-

men Konflikt führen. “Vor allem spielt in den meisten Kulturen Religion und Religiosität eine große Rolle in den (wichtigsten) ‘Stationen’ der Entwicklungsprozesse, die mit ethischer Reflexion, mit der Frage der Gewaltlosigkeit, mit dem Streben nach Gemeinschaft, nach Frieden und Befreiung von Unrecht zu tun haben.” In stark traditionell und religiös geprägten Gesellschaften sei es wichtig, so die Antwort aus dem Referat Nahost/Nordafrika bei Misereor zu den Fragen 4.4 bis 4.6, dass die Maßnahmen der Entwicklungszusammenarbeit auch eine religiöse Fundierung erfahren, “dass beispielsweise gerade in kulturell sensiblen Fragen, wie der Bekämpfung der Mädchenbeschneidung religiöse Autoritäten einbezogen werden, um die Akzeptanz der Maßnahmen in der Bevölkerung zu gewährleisten.” Auch hier ist jedoch u.U. Vorsicht geboten, denn religiöse Autorität kann durch den Vertrauensvorsprung motivieren und unterstützen, sie kann aber auch missbraucht werden. Daher betont die Antwort aus der Asien-Abteilung von Misereor eher die subsidiäre Rolle der Religionen in den Entwicklungsprozessen: fördernd, unterstützend, aber nicht vereinnahmend (Asienabteilung, Misereor).

Den Religionen kommt in der Förderung von ganzheitlicher Entwicklung eine breite Palette an Aufgaben zu. Jeweils 7 oder gar 8 der 8 Antworten bestätigen alle diesbezüglichen Vorschläge des Fragebogens. Diese lassen sich in Verbindung mit den Ausführungen zu der spezifischen Rolle und Verantwortung der Religionen in den Entwicklungsprozessen sowie zu der speziellen Bedeutung des interreligiösen Dialogs in diesem Zusammenhang zu vier Bereichen bündeln:

1. Nach Meinung aller Antwortenden kommt Religionen und speziell auch dem interreligiösen Dialog eine wichtige Rolle im Bereich der *gewaltfreien Konfliktlösung und -prävention bzw. der Versöhnung* zu. Auf eine doppelte Art und Weise sei IREZ friedensstiftend und damit u.U. eine Voraussetzung für Entwicklung überhaupt: zum einen durch die Kooperation Angehöriger unterschiedlicher Religionsgemeinschaften, deren die eine vielleicht eine Minderheit, die andere eine Mehrheit darstellt, und zum anderen durch die konstruktive Bereicherung der eigenen Glaubenspraxis und den Anstoß zur Reform der eigenen Strukturen (Missio München; Ansprechpartner für das Projekt bei Misereor). “Durch Zusammenarbeit und Dialog lernen die Religionen voneinander und miteinander, sich auf gesellschaftliche Herausforderungen immer neu einzustellen, ihre Religion aktuell zu interpretieren und ihre Religionsorganisation (z.B. Kirche) immer neu zu reformieren. Sie vermeiden, sich gegenseitig zu bekämpfen, fundamentalistisch zu werden, sich von anderen (politischen?)

Kräften missbrauchen zu lassen. Zusammenarbeit darf fruchtbaren Wettbewerb der Religionen nicht ausschließen.” (Misereor-Ansprechpartner für das Projekt.)

2. Die Antwortenden stimmen darin überein, die Religionen hätten mit ihrer Gerechtigkeits- und Heilsbotschaft und mit ihrem Erfahrungsschatz bezüglich partizipativer und gemeinschaftlicher Strukturen unterschiedlicher Art eine besondere Rolle in der *Förderung von Selbsthilfe und Selbstorganisation der Armen*. Das bedeute nicht nur eine Stärkung und Einübung von Demokratie und Pluralismus, sondern auch Advocacy und Lobbying im Sinne eines ‘Stimme-den-Stimmlosen-Gebens’ (Missio München). Die Antwort von Caritas International weist auf *das aus den jeweiligen heiligen Büchern bzw. der Glaubensbotschaft hervorgehende Ethos* hin, insbesondere die Gleichheit der Menschen und in der Konsequenz die Gleichbehandlung, die Forderung nach Gerechtigkeit und deren Durchsetzung, die Hilfe für die Ärmsten der Armen. Die Verantwortung der Religionen liege darin, den Angehörigen anderer Religionen gegenüber ein Beispiel zu geben, dass man sich selbst und seine Botschaft ernst nimmt. Gelungene Beispiele auf christlicher Seite seien insbesondere im Bereich der Bildung und der Nothilfe zu verzeichnen. Daher sei die absolut notwendige Ergänzung zur Predigt der Botschaft der Dialog des Handelns (IREZ) als die Umsetzung der Botschaft und Treue zu ihr. Mittelfristig, so weiter die Ausführungen, entwickelten sich solche Aktionen und Programme zu vertrauensbildenden Maßnahmen. Allerdings werde man jeweils nur die Gemäßigten der anderen Religion von der Redlichkeit der eigenen Absichten überzeugen können. Extremisten werde man mit keinem dieser Handlungsstränge auch nur irgendwie nahekommen können.
3. Die Antwortenden erkennen ebenfalls *in der Bildung und Ausbildung* eine besondere Verantwortung der Religionen. An der Erfahrung kirchlicher Projektarbeit ist abzulesen, dass nicht nur eine entsprechende Tradition besteht, sondern auch teilweise eine hohe Effizienz und Qualität (Asienabteilung, Misereor). Verschiedene Antworten heben im Zusammenhang mit der Aufgabe der schulischen, beruflichen und akademischen Bildungsarbeit auch nachdrücklich die *Vermittlung von Werten* und einem religiösen (christlichen) Menschenbild hervor. Religionen könnten einen zentralen Beitrag zur Wertediskussion und -erziehung leisten, denn sie brächten nicht nur ein spezifisches Ethos, einen besonderen Idealismus oder eine Vision von Gerechtigkeit und Frieden ein, son-

dem könnten die Würde des Menschen, für die sie sich einsetzen, metaphysisch-religiös begründen. (Missio Aachen und München, Renovabis, Caritas International). Allerdings, so die Warnung und der Appell in der Antwort von Caritas International, seien die Religionen als Vermittler von Grundwerten nur dann glaubwürdig, wenn sie ihre eigene Botschaft und Gebote entsprechend ernst nähmen und umsetzen.

4. Schließlich werden Religionen aber auch als Quelle und Träger von ‘sozialem Kapital’ und als kulturelle und soziale Institutionen eingeschätzt. Dies bedeute nicht zuletzt eine *Stärkung von kultureller bzw. kulturell-religiöser Identität und Gemeinschaft*.

## Zu 7. Einfluss des politischen und religiösen Kontextes auf die IREZ

Es ist wohl leicht einsichtig, dass die Erfahrungen aus der kolonialen oder postkolonialen Geschichte keinen unwesentlichen Einfluss auf die Erfolgsaussichten der IREZ haben. Sie sind Quelle von Vorurteilen, Verunsicherung und Misstrauen. Oft handelt es sich, dem Hinweis der Antwort von Missio Aachen zufolge, um nicht aufgearbeitete Traumata, die als solche die alltäglichen Vollzüge und das Zusammenleben belasteten. Vieles sei aber auch einer erheblichen Desinformation zuzuschreiben.

Die Faktoren, die heute einen Einfluss auf IREZ haben, sind zum einen von Region zu Region verschieden. In den Antworten wurde von einigen *Vorkommnissen* berichtet, die *den interreligiösen Dialog und die Zusammenarbeit extrem belasten aber andererseits umso wichtiger machen*: etwa von den Kirchenverbrennungen auf den Molukken oder von der Zerstörung eines christlichen Dorfes in Pakistan, von der Missachtung der Trennung von Kirche und Staat und der Duldung der Verfolgung christlicher und muslimischer Minderheiten durch die nationalistische Hindu Partei BJP seit ihrem Antritt in Indien 1998 oder von dem sich verschärfenden Nahostkonflikt. Zum anderen können zu dem aktuellen Gesamtkontext, in dem IREZ steht, folgende drei Aspekte aus den Antworten zusammengetragen werden:

Einerseits spricht die Antwort von Missio Aachen, von einer Verschärfung der Konflikte zwischen Religionsgemeinschaften, von einer Bedrohung gerade auch der zivilgesellschaftlichen Gruppen durch fundamentalistische Tendenzen und Gruppen und von den negativen Auswirkungen imperialistischer Tendenzen nicht nur von

‘westlicher’, sondern auch von arabisch-muslimischer Seite. Der Antwort aus dem Misereor-Referat Nahost/Nordafrika zufolge wirkt sich die zunehmende Eskalation des Konflikts zwischen der islamischen und der westlichen Welt auch dadurch besonders fatal aus, dass Christen der jeweiligen Länder (jedenfalls im Nahen und Mittleren Osten) nicht selten mit den politischen Feinden bzw. dem Westen oder Norden direkt oder indirekt assoziiert werden.

Andererseits ist aber auch das *Bewusstsein der Notwendigkeit von IREZ* in den letzten Jahren enorm gestiegen, wie vier Antworten bemerkten. Die Antwort von Caritas International bringt das Beispiel der Christen in Pakistan, deren Leib und Leben heute akut gefährdet ist. Nur eine verständnissuchende und verständnisfördernde Politik könne dazu führen, dass Konfliktsituationen entspannt würden. So etwa als der Ortsbischof nach dem Massaker von Bahawalpur zu Frieden und Versöhnung aufrief und die Forderungen nach Rache vehement unterband. Das sei nicht nur ein Zeichen der Großzügigkeit, sondern die einzige Möglichkeit zu überleben, denn wenn man Verbündete auf der anderen Seite habe, die wirklich zu einem stehen, könne man mit ihrer Hilfe auch in Extremsituationen rechnen. Die jüngsten Herausforderungen durch Menschenrechtsverletzungen, extreme Armut sowie die Globalisierung stellten, so die Antwort des Misereor-Ansprechpartners für das Projekt, ein erhöhtes Ausmaß an Konflikten, aber auch an Handlungs- bzw. Veränderungsdruck dar und seien in diesem Sinne die stärksten Kräfte für die IREZ. Gerade der neue ‘globalisierte Terror’ und die teilweise damit einhergehende besondere Belastung der Beziehungen zwischen den Religionsgruppen durch politische Instrumentalisierung mache IREZ noch dringender. Er verstärke gleichzeitig die Notwendigkeit und die Chance interreligiöser Versöhnung und einer Abwehr fundamentalistischer Tendenzen in allen Lagern.

Auch dürfe man die positiven Einflussfaktoren für IREZ nicht übersehen. Hier werden genannt, im Kontrast zur Kolonial- und älteren Missionsgeschichte, die jüngeren Reformbewegungen in christlichen Kirchen (auf katholischer Seite das Zweite Vatikanische Konzil und die offizielle Position einer Evangelisierung im Dialog, im evangelischen Bereich die bedeutenden Dialogbemühungen des Weltkirchenrats), ebenso wie soziale Reformbewegungen im Hinduismus, Buddhismus und Islam (Ansprechpartner bei Misereor für das Projekt). Solcher religionsgeschichtlich teilweise sehr bemerkenswerte Wandel ist tatsächlich wohl für die Förderung von Vor-

aussetzungen für IREZ von kaum zu überschätzender Bedeutung und gibt Anlass zur Hoffnung.

Im Sinne eines längerfristigen Ansatzes schlägt die Antwort aus der Asien-Abteilung bei Misereor vor, IREZ weder hauptsächlich unter günstigen Umständen noch gerade im akuten Konfliktfall besonders zu fördern, sondern die Stärkung und Einübung von Demokratie, Pluralismus anzustreben. Dagegen bringen andere vor, IREZ sei gerade in konfliktgeladenen Situationen notwendig und von der Bevölkerung nachgefragt. Außerdem steige dann innerhalb der lokalen Religionsgemeinschaften die Motivation für IREZ (Ansprechpartner bei Misereor für das Projekt).

### Zu 8. Probleme der IREZ

Alle Antwortenden haben Probleme mit einigen Ortsbischöfen zu beklagen. Das komme in allen Ländern gelegentlich vor, wenn Bischöfe andere Prioritäten oder Wertvorstellungen und theologische Positionen oder mangelndes Interesse haben bzw. ihre eigenen (finanziellen) Interessen durch eine Förderung von IREZ u.U. beschnitten sehen. Ein Grund sei aber auch nicht selten der Mangel an Information, so die Antwort von Renovabis. Daher legt sie nahe zu versuchen, durch Gespräche mit den Verantwortlichen, durch Kongresse und andere Maßnahmen Information zu vermitteln. Manchmal gebe es auch Schwierigkeiten mit den christlichen Partnerorganisationen aufgrund der Konkurrenz um Finanzmittel, so die Antwort aus der Misereor-Asienabteilung. Dann müsse mit den betreffenden Partnerorganisationen der Weg des Dialogs gesucht werden, indem man Ziele erläutert und, wo es geht, lokale Vermittler sucht. Seltener sind Konflikte mit der Basis, den einfachen Christen, aber auch diese scheinen nicht ganz auszubleiben (Caritas International, Missio Aachen).

Weiterhin berichten alle Antwortenden übereinstimmend, die IREZ habe vielfach mit dem Misstrauen und der Angst der Bevölkerung vor Missionierung zu kämpfen. Auch bestätigen alle Antwortenden die mangelnde Inkulturation der christlichen Angebote als einen weiteren Grund für eine ablehnende Haltung der Bevölkerung, bzw. für eine mangelnde Akzeptanz von Projekten der IREZ. Die von der Antwort aus der Misereor-Asienabteilung vorgeschlagene und wohl auch praktizierte Reaktion auf dieses Problem der Angst vor Missionierung ist neben dem Dialog und der Vermittlung vor Ort, eine verstärkte Suche nach Koalitionspartnern im säkularen Bereich.

Alle Antwortenden verneinen, bei IREZ in Konflikte mit der Regierung vor Ort zu gelangen. Dafür werde gelegentlich durch einzelne Angehörige anderer Religionsgemeinschaften Schwierigkeiten bereitet. Das gilt, nach Meinung aller Antwortenden, v.a. von extremistischen Religionsführern aus dem politisch-religiösen Bereich und fundamentalistischen Gruppen - muslimische oder auch hinduistische wurden als Beispiele gebracht -, die teilweise Konflikte schürten und mit denen auch keine Verhandlung möglich sei. Es trifft wohl weniger auf die nicht-christlichen Projektpartner zu. Lediglich die Antwort von Caritas International berichtet, es käme gelegentlich, vor allem in Afrika, zu überzogenen Erwartungen und Ansprüchen seitens der nicht-christlichen Projektpartner. Man befürchte, schlechter behandelt zu werden als der christliche Partner. Lösen ließen sich solche Situationen nur dadurch, dass man dem Partner klar mache, dass die Hilfe nicht an Glaubenszugehörigkeit gebunden sei und dass er das an Ausstattung und finanzieller Unterstützung erhalte, was im Rahmen der Möglichkeiten liege. Missio Aachen und München geben an, es liege ihnen keine Information zu dieser Frage vor. Diese müsste erst bei den eigenen Projektpartnern erfragt werden.

#### Zu 9. Evaluation von Projekten der IREZ und ihre Kriterien

Ausnahmslos alle Antworten berichten, es finde bisher in ihrem Hilfswerk keine Evaluation von Projekten unter der Rücksicht der IREZ statt. Daher existierten auch bisher keine eigenen Kriterien in der Evaluation von IREZ (mit Ausnahme der 'ungeschriebenen Kriterien' in der Asienabteilung bei Misereor, auf welche der Ansprechpartner für das Projekt hinweist. Auch gibt es keine Zusammenarbeit mit anderen Hilfswerken in der Evaluation. Diese wird jedoch teilweise befürwortet (so zumindest in der Antwort von Missio Aachen).

Die Antwort aus dem Misereor-Referat Nahost/Nordafrika, welche IREZ für die Zukunft als *Querschnittsaufgabe* ansieht, drängt darauf, dass Kriterien entwickelt werden, "die auf die Evaluierung aller Projekte im interreligiösen Kontext angewandt werden können und die Auswirkungen der Projekte auf das interreligiöse Zusammenleben und die Wahrnehmung der jeweils anderen Religionsgemeinschaft möglichst qualitativ messen".

## Zu 10. Vorschläge zur Förderung von IREZ

Der Dialog v.a. der Länderreferenten mit Partnern im Süden über IREZ und ihren Ausbau könnte intensiviert und systematischer gestaltet werden. Er findet aber schon teilweise oder sogar mit einer gewissen Regelmäßigkeit statt. Bisher bleibt es bei Anstößen, die hier und dort gegeben werden, denn es gibt nur begrenzte personelle Ressourcen für diese Aufgabe (Missio Aachen; Asienabteilung Misereor).

Zumeist kommen Fortschritte und eine Weiterentwicklung der IREZ durch ein Zusammenwirken von Länderreferenten der Hilfswerke und von Partnern vor Ort zustande, das von den Referenten im Dialog mit den Partnern angeregt wird. Dafür bieten sich insbesondere die Projektreisen an. Obgleich die Verantwortung der Prüfung von Möglichkeiten der IREZ in der jeweiligen Region oder dem Land bei dem jeweiligen Länderreferenten liege, warnt die Antwort von Caritas International vor eigenmächtigen Aktionen des Hilfswerks ohne die Partner vor Ort, da dies mehr Probleme hervorriefe als es löse. Insgesamt könnte es ein Verbesserungspotential sein, über Zuständigkeiten und Verantwortung in diesem Bereich nachzudenken.

Die Partnersuche ist nach Auskunft aller Antwortenden im Bereich IREZ ganz allgemein schwierig. Ein Instrument ist bereits - v.a. bei Misereor, aber auch mitunter bei Missio Aachen oder bei Renovabis - die Überschreitung des in allen Hilfswerken gängigen 'Antragsprinzips', also desjenigen Verfahrens, nach welchem nur solche Projekte gefördert werden können, für die ein bewilligter Antrag gestellt wurde. Nachdem sich das Antragsprinzip in vieler Hinsicht bewährt hat, und zwar gerade weil die Initiative und Steuerung nicht von dem deutschen Hilfswerk ausgeht, ist die grundsätzliche Frage berechtigt, in wieweit es gut ist, das eigene Antragsprinzip hier zu lockern. Andererseits ist die Verwirklichung der eigenen Policy immer mit einer Motivation der Partner zu der Berücksichtigung und Umsetzung der eigenen Vorstellungen verbunden. Es ist also alles eine Frage des rechten Maßes, der Kommunikation mit den Partnern und der Angemessenheit der Vorgehensweise in der je vor Ort konkreten Situation.

Eine Zusammenarbeit in der IREZ mit dem Staat oder öffentlichen Einrichtungen ist, u.a. wegen der Gefahr des Missbrauchs durch den Staat, lediglich im Einzelfall für sinnvoll zu halten (Missio Aachen; Referat Nahost/Nordafrika und Asienabteilung, Misereor). Die Referentin aus der Afrikaabteilung fügt hinzu, gerade im Hinblick auf die Akzeptanz kleiner Minderheiten habe sie die Erfahrung gemacht, dass

es im Einzelfall hilfreich sein kann. Sie bringt ein Beispiel aus Ägypten, wo kirchliche Träger in enger Kooperation erheblich zur Qualifizierung staatlicher Dienste im Gesundheitsbereich beitragen.

Eine Kooperation mit der Zivilgesellschaft in der IREZ geschieht bereits vielerorts, wie mit einer Ausnahme alle Antwortenden bestätigen, und ist aus zwei Gründen wichtig: Sie ermöglicht zum einen eine breitere Grundlage für IREZ und zum anderen können solche Organisationen als 'neutrale' Vermittler dienen (Asienabteilung, Misereor).

Der Ausbau von unterschiedlichen Formen der Kooperation mit anderen christlichen Hilfswerken wird allgemein begrüßt und in der IREZ, teilweise auch über Deutschland hinaus, für förderlich gehalten. Es gibt dazu es eine Reihe unterschiedlicher Vorschläge, die von sehr praktischen Maßnahmen bis zu neuen Gesamtkonzepten reichen.

Bei der Frage, mit welchen Partnern solche Kooperation auszubauen oder neu zu etablieren wäre, machen die einzelnen Hilfswerken unterschiedliche Angaben. So ist in der Antwort von Missio München von europäischen pastoralen Hilfswerken die Rede. Die Antwort von Caritas International erwähnt Misereor und Missio, mit denen im Hinblick auf IREZ sogar eine 'gemeinsame Policy' denkbar wäre. Die Antwort aus der Misereor-Asienabteilung spricht von 'katholischen' Hilfswerken und die Referentin aus dem Referat Nahost/ Nordafrika bei Misereor von einem 'Policy-Dialog' mit anderen kirchlichen und nicht-kirchlichen Hilfswerken. Renovabis gibt konkrete Hinweise zur Vertiefung der schon bestehenden Kooperationen mit den zahlreich aufgezählten Partnern: den deutschen Diözesen, der Ostpriesterhilfe/Kirche in Not, dem 'Office to Aid the Catholic Church in Central and Eastern Europe', dem Bonifatiuswerk, dem Diasporakommissariat und Misereor.

Zu dem möglichen Inhalt oder der Form dieser Kooperation gibt es eine Vielzahl an konstruktiven Vorschlägen: von einer einfachen Abstimmung zu Projekten in Form von telefonischen Kontakten oder einem Informationsaustausch mit Diskussion von Problemen und Erfahrungen, bzw. von Plänen und Zukunftsprojekten, möglicherweise in Form von regelmäßigen Treffen oder auch von Kongressen, über den Ausbau von Kofinanzierungen, bis zu einer gemeinsamen Planung, Policyabstimmung und Kooperation in der Evaluation und in der Schulung von Partnern.

Die Antwort des Misereor-Ansprechpartners für das Projekt bezeichnet IREZ als eine Gemeinschaftsaufgabe der Werke und hofft auf einen Neuanfang im modernen Verständnis von Entwicklung - als der "Zusammenarbeit im Dienst an der menschlichen Entwicklung" - und Mission - als der "Weiterentwicklung der Religionen im Dialog".<sup>16</sup> So könnte sich beispielsweise ein interreligiöses soziales Entwicklungsprojekt aus einem pastoralen Projekt entwickeln, das bei dem traditionellen Brauchtum und der Volksfrömmigkeit ansetzt - die in Südostasien tendenziell (aus unserer europäischen Perspektive heraus betrachtet) synkretistische Züge trägt. Allerdings spricht die Antwort von Missio Aachen offen an, solche Zusammenarbeit in der IREZ fördere das Bewusstsein der gemeinsamen Verantwortung, könne aber, wenn die Trennung zwischen 'sozialer' und 'pastoral-missionarischer' Zusammenarbeit nicht mehr bestehe, auch zu einer Form von Konkurrenz zwischen den verschiedenen Werken führen (zu 2.3).

---

<sup>16</sup> Vgl. etwa das im Gespräch mit einem Referenten der Misereor-Asienabteilung lobend hervorgehobene Beispiel der Fastenaktionen in Thailand: Diese wird von Katholiken und Buddhisten seit wenigen Jahren gemeinsam begangen, indem Geistliche der je anderen Religion zur Predigt aufgefordert werden.

### 3. Ergebnisse aus Fragebogen und Gesprächen

Am Ende des ersten Teils dieser Studie folgt nun eine Rekapitulation der Ergebnisse aus der Fragebogen-Aktion und aus den Gesprächen. Was aus den Antworten und Hinweisen der Mitarbeiter der Hilfswerke ist besonders weiterführend und hilfreich (3.1)? Wo sind auffällige ‘blinde Flecken’ (3.2)? An welchen Punkten muss im Anschluss an die ‘Bestandsaufnahme der Erfahrungen der Hilfswerke’ weitergedacht werden (3.3)?

#### 3.1. Ausführlich beantwortete Fragen

Zu den gut aufgenommenen, wenn auch sicherlich noch nicht abschließend beantworteten Fragestellungen gehört die Frage 1 des Fragebogens. Sie diene zunächst der Verständigung über Definitionen und hat hier einige Klärung gebracht.

Zunächst kann man in dreifacher Weise zwischen IREZ *im engeren und im weiteren Sinne* unterscheiden. Es handelt sich um: 1. die Unterscheidung nach der *Zielsetzung* (IREZ im engeren Sinne fördert das friedliche Zusammenleben und -arbeiten von Angehörigen unterschiedlicher Religionsgemeinschaften explizit als Hauptziel, IREZ im weiteren Sinne als Nebenziel bzw. als nicht ausdrücklich angestrebtes ‘Nebenprodukt’); 2. die Unterscheidung nach der *Art der Zusammenarbeit* (bei IREZ im engeren Sinne handelt es sich um Projekte der Entwicklungszusammenarbeit, bei IREZ im weiteren Sinne um interreligiösen Dialog und Begegnung oder um Friedenserziehung); und 3. die Unterscheidung danach, ob die Angehörigen unterschiedlicher Religionsgemeinschaften *gemeinsam* das Projekt *leiten*, jedenfalls aber durchführen (IREZ im engeren Sinne), oder ob die Angehörigen nur einer Religionsgemeinschaft das Projekt durchführen und die *Zielgruppe* religionsgemischt ist (IREZ im weiteren Sinne).

Weiterhin kann festgehalten werden, dass IREZ hier als die Zusammenarbeit Angehöriger verschiedener Religionen oder religiös geprägter Kulturen mit dem *Ziel der Förderung ‘menschlicher Entwicklung’* im umfassenden Sinn einer Armutsbekämpfung und nachhaltigen Förderung menschlicher Entwicklungschancen verstanden wird. Schließlich ging es um die Erörterung der Frage der grundsätzlichen Position der einzelnen Hilfswerke zur ‘interreligiösen Entwicklungszusammenarbeit’ je aus ihrem Mandat heraus. Hier schließt sich unmittelbar die Frage nach der (neben politischen und sozialen auch religiösen) Motivation zur IREZ an, ebenso wie die Frage

nach dem *Missionsverständnis*. Gerade Missio als ‘Werk der Glaubensverbreitung’ ist sich nicht eindeutig im Klaren, inwieweit sich diese Aufgabe mit IREZ vereinbaren lässt.

Bei den Antworten auf die Frage 6 nach der Rolle der Religionen rücken interessanterweise vier Aspekte in den Vordergrund: Die wichtigste Aufgabe besteht den Antworten zufolge in dem Beitrag zur Konfliktprävention und -lösung, bzw. zur Versöhnung zwischen verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen (Angehörige unterschiedlicher Religionsgemeinschaften, Angehörige von gesellschaftlicher Mehrheit und Minderheit). IREZ kann durch ihre friedenschaffende Wirkung die *Grundlage für Entwicklung überhaupt* sein. Zudem ist sie auch eine Chance für die Religionsgemeinschaften, sich zu öffnen und auf den Weg der eigenen Reform zu begeben oder auf ihm zu bleiben. Zweitens haben *Religionen* von ihrer Glaubensbotschaft und ihrem Ethos her *eine besondere Rolle bei der Förderung von Selbsthilfe und Selbstorganisation der Armen*. Durch ihre Basisorientierung haben sie hier in der Regel auch ein besonderes Potenzial. Der dritte Schwerpunkt liegt nach Meinung der meisten Antwortenden in der *Bildung und Ausbildung*, weil sich in diesem Zusammenhang eine Vermittlung von Werten besonders anbietet. Viertens wird die *Stärkung* von kultureller, bzw. *religiös-kultureller Identität* und Gemeinschaft als eine besondere Aufgabe der Religionen angesehen.

Zu den Ergebnissen der Antworten auf die Fragen 3 und 4 nach dem Förderbereich und den Partnern der IREZ zählen zum einen eine *Typologie von Projekten* der IREZ und zum anderen eine Zusammenstellung von vier Richtlinien, die bei der Zusammenarbeit mit nicht-christlichen Partnern unbedingt zu beachten sind. Zwar war es den Antwortenden (mit Ausnahme von Missio München) nicht möglich, im Sinne einer möglichst vollständigen Erfassung die eigenen interreligiösen Projekte der letzten fünf Jahre aufzuzählen und genauere Angaben über diese zu machen. Allerdings hat sich eine Unterscheidung zwischen fünf verschiedenen Projekttypen der IREZ herausgebildet:

1. Projekte, bei denen die *Hauptverantwortung und Trägerschaft* bei den nicht-christlichen (nominell religiösen oder säkularen) Partnern liegt
2. Projekte, bei denen Angehörige nicht-christlicher Religionen in Form von Mitarbeit oder *Mitverantwortung* in der Leitung oder Durchführung beteiligt sind

3. Projekte zur *Förderung aller Betroffenen* (ob christlich oder nicht-christlich), bei denen Angehörige nicht-christlicher Religionen in der Zielgruppe des Projekts vorkommen
4. die Einbeziehung nicht-christlicher Gesellschaftsgruppen in die *Mitarbeit bei kirchlichen Einrichtungen*
5. *Dialogprogramme* der interreligiösen Begegnung

Als *Kriterien* für das Gelingen einer interreligiösen Kooperation wurden in Bezug auf die nicht-christlichen Partner vier wichtige Punkte wiederholt genannt, die bereits eine erste Grundlage für die zu entwickelnden Förderansätze und Kriterien der IREZ darstellen:

1. das Problem des *Fundamentalismus*, dem man begegnen müsse, indem man die Partner sorgfältig auswählt - dabei kann es helfen, gegenüber explizit religiösen, bevorzugt eher nominell säkulare Organisationen, deren Mitarbeiter mehrheitlich einer nicht-christlichen Religion angehören, als Partner der IREZ zu wählen
2. die *Motivation der Partner* und die *nötige Vertrauensbasis* zwischen allen Beteiligten, wobei dieses Vertrauen wesentlich davon abhängt, ob sich Christen wie Nicht-Christen glaubwürdig *von der Missionierung abgrenzen*
3. die *interne Struktur*, welche möglichst partizipativ sein sollte, und der Stil der Organisation bzw. des Projekts, wobei insbesondere auf die Implikation von Frauen in die Entscheidungsprozesse zu achten ist
4. ein hohes Maß an gegenseitiger Achtung während und bereits im Vorfeld der geplanten Kooperation. Konkret kann es sich etwa darin äußern, dass Angehörige verschiedener Religionsgemeinschaften *gleichermaßen beteiligt* werden. Dies könnte etwa durch Quoten erreicht werden

Schließlich wurden auch einige interessante Verbesserungsvorschläge angebracht. IREZ könnte als *Querschnittsaufgabe* verstanden werden. So wäre sie eben nicht ein Förderbereich neben anderen, sondern würde die Förderarbeit der Hilfswerke insgesamt betreffen. Solche Querschnittsaufgaben gibt es bereits. Man denke etwa an die Gendergerechtigkeit oder die ökologische Nachhaltigkeit. Zumindest könnte IREZ als Querschnittsaufgabe in der Form eines negativen Kriteriums bei der Auswahl

jedes zu bewilligenden Projekts Ausdruck finden. Weiterhin ist IREZ von einigen als *Gemeinschaftsaufgabe der Hilfswerke* aufgefasst worden. Jedenfalls aber befürworten alle Antwortenden einen Ausbau der Kooperation zwischen verschiedenen Hilfswerken in diesem Feld. Dabei gab es eine ganze Reihe guter Vorschläge zur praktischen Umsetzung neuer Formen der Abstimmung und der Zusammenarbeit zwischen verschiedenen Hilfswerken und -organisationen im interreligiösen Feld. Auch in Bezug auf den Partnerdialog könnte sicher noch einiges verbessert werden. Hier scheint es vielerorts nicht nur an einer fest etablierten und regelmäßig gepflegten Form zu mangeln, sondern auch an entsprechenden personellen Kapazitäten. Ein Instrument zur *Aquisition neuer Partner* der IREZ, scheint bisher die Überschreitung des sog. ‘Antragsprinzips‘ zu sein, nach welchem die Initiative zu einem Projekt nicht bei dem Hilfswerk, sondern bei der Antrag stellenden Organisation im Süden oder Osten liegt. Es ist jedoch grundsätzlich die Frage, welche Rolle die Hilfswerke bei dem Zustandekommen von IREZ spielen sollen und können und in welcher Weise sie IREZ am wirksamsten und nachhaltigsten fördern können. Diesbezüglich scheinen allerdings die Überlegungen zumeist noch nicht sehr ausgereift zu sein.

### **3.2. Wenig beantwortete Fragen**

Auf der anderen Seite gab es auch Punkte, auf welche die Gesprächspartner oder die Fragebogen-Antworten kaum eingegangen sind oder bei denen es noch nicht ausreichend Material zu geben scheint. So war etwa als Antwort auf die Frage 2 nach der konkreten Bedeutung der IREZ in der Förderarbeit der einzelnen Hilfswerke wenig mehr zu lesen als das *Bewusstsein der Wichtigkeit* von interreligiöser Zusammenarbeit sowie der Wunsch nach einer Erweiterung der Förderung in diesem Bereich. Betrachtet man das (von den Antwortenden nicht genau bezifferte) Fördervolumen der IREZ-Projekte gemessen an dem Gesamtfördervolumen, so ist IREZ *faktisch* in allen deutschen katholischen Hilfswerken bisher *ein marginaler Bereich*.

Auch bezüglich der *Ziele und Förderkriterien* der IREZ scheint *noch einiger Klärungsbedarf* zu bestehen: Zum einen gab es sehr divergierende Antworten über das Hauptziel von IREZ. Andererseits aber war von einem breiten Konsens über Zielvorstellungen und Kriterien der IREZ innerhalb der jeweiligen Hilfswerke die Rede. Was bedeutet IREZ konkret für die allgemeine und Länderpolicy des einzelnen Hilfswerks? Mit welchem Ziel und nach welchen Kriterien wird IREZ gefördert?

Bei den Antworten auf die Frage 8 nach den Problemen der IREZ wurden die Schwierigkeiten durchaus benannt. Es bestünde allerdings die Notwendigkeit einer tiefergehenden Analyse derselben. Erst auf der Grundlage einer soliden *Problem-analyse* und einer Selbstvergewisserung in Bezug auf Ziele und Motivation eines verstärkten Engagements der Hilfswerke im interreligiösen Feld kann es gelingen, neue Strategien für einen Ausbau der IREZ auf breiter Basis zu entwickeln. Die in jahrzehntelanger Projektarbeit gesammelten Erfahrungen der Hilfswerke ebenso wie der möglichst breite Konsens über die Befürwortung einer Ausweitung der IREZ bilden dabei die Grundlage für einen Prozess, der sich nur innerhalb der Werke und im Dialog mit den Partnern im Süden und Osten im Laufe der kommenden Jahre (weiter)entwickeln kann.

Wichtige Anhaltspunkte für eine Analyse der Probleme der IREZ könnten insbesondere drei Zusammenhänge darstellen, die in den Gesprächen und den Antworten auf den Fragebogen immer wieder Erwähnung fanden:

1. Zunächst wird deutlich, dass IREZ bei den Partnern vor Ort *ein gewisses Maß an Bildung* voraussetzt, damit die Angehörigen sowohl der einen als auch der anderen Religionsgemeinschaft Vorurteile und ein eventuell bestehendes Bildungsdefizit überwinden und so ‘dialogfähig’ werden. Dabei sollte das Bildungsniveau der verschiedenen religiösen Partner in etwa ausgeglichen sein.
2. Das *Problem der Angst* scheint ein sehr weitverbreiteter Hinderungsgrund für IREZ zu sein - Angst vor Missionierung auf nicht-christlicher Seite, aber auch Angst der Christen vor Fundamentalismus und vor einer Verdrängung der eigenen rein christlichen Projekte durch eine vermehrte Förderung von IREZ. Dieses Problem der Angst steht naturgemäß in Zusammenhang mit der ebenfalls öfter erwähnten Minderheitensituation der Christen in fast allen asiatischen Ländern und Regionen, bzw. etwa der Muslime auf den Philippinen.
3. Ein möglichst intensiver *Dialog mit den eigenen Partnern* zum Thema IREZ wäre wohl einer der Schlüssel zur Aquisition neuer Partner und Projekte und zur Ausweitung und Weiterentwicklung von IREZ insgesamt. Allerdings scheinen derzeit die finanziellen und personellen Kapazitäten für einen solchen ausgiebigen Partnerdialog nirgendwo vorhanden zu sein.

### 3.3. Offene Fragen

Insgesamt hat der erste Teil der Studie neben Klärungen und ersten Ergebnissen auch eine ganze Reihe praktischer aber auch grundsätzlicher Fragen aufgeworfen, an denen im weiteren Verlauf des Projekts weitergedacht werden muss. Hier seien aus der Perspektive der Bearbeiterin die wichtigsten aufgeführt:

#### **A Grundsätzliche Fragen/Fragen in Bezug auf Kontexte der IREZ:**

- A1 Was steckt *hinter dem Vorwurf der Missionierung* - bei dem IREZ als eine möglicherweise neue Form der Missionierung nicht ausgenommen wird? Nur die Angst vor Proselytismus und Bekehrung oder auch die Angst vor westlichem Imperialismus und vor Diskriminierung der eigenen ethnisch-religiösen Gruppe?
- A2 Was sind die Hintergründe für das *Problem der Angst* und wie kann mit ihm umgegangen werden? In friedlichen Zeiten mag das Zusammenleben in aller Regel friedlich sein, wenngleich ein Rest Grundmisstrauen übrig bleibt. Jedoch zeigt die Erfahrung in verschiedenen Konfliktregionen, dass man sich in Zeiten der politischen Unruhe und Gewalt auf ethnische und religiöse Besonderheiten als identitätsstiftend zurückbesinnt. Dann insbesondere scheint das Problem der Angst auf allen Seiten beinahe unüberwindlich. Bei den Christen in gewissen Teilen Afrikas, des Nahen oder Mittleren Ostens oder Asiens stellt sich aufgrund einer zunehmenden Islamisierung teilweise ein Gefühl besonderer Bedrohung durch Muslime ein, obwohl sie bisher lange friedlich zusammengelebt haben.
- A3 Damit zusammenhängend das *Problem der Chancenungleichheit* und der Diskriminierung von Minderheiten: Bekanntlich stellt eine ungerechte Verteilung der Zugangschancen zu ökonomischer Stärke, Bildung und politischem Einfluss zwischen ethnischen und religiösen Gruppen, nicht nur ein Problem für die Entwicklung der diskriminierten Gruppen, sondern auch ein beträchtliches latentes Konfliktpotenzial dar. Welches Maß an Ungleichheit der Voraussetzungen der einzelnen verschieden-religiösen Beteiligten verträgt IREZ?
- A4 Christliche Gruppen tun sich häufig vergleichsweise leichter mit der Bildung, mit Modernisierung und Kontakten in den Westen. Auch das kann Konflikte schüren, gerade in Zeiten einer zunehmenden Konfrontation zwischen dem

‘Westen’ und der ‘islamischen Welt’, wo Christen in den Ländern des Südens gerne mit dem feindlichen Westen in Verbindung gebracht werden. Inwieweit steht das Problem der unterschiedlich leichten und guten *Beziehungen zum Norden/Westen* im Zusammenhang mit dem Problem der Angst und dem Vorwurf der Missionierung?

- A5 Wie sehr und in welcher Weise hat IREZ konkret *Rückwirkungen auf die eigene Religionsgemeinschaft* in Bezug auf ihre Bereitschaft zur Reform und Offenheit, aber auch in Bezug auf die Bekämpfung fundamentalistischer Tendenzen in den eigenen Reihen?

### ***B Fragen bezüglich der Hilfswerke und ihrer Förderarbeit:***

- B1 Bewährt sich der Vorschlag, IREZ als *Querschnittsaufgabe* zu konzipieren - zumindest in Form eines negativen Kriteriums? Was würde dies für Konsequenzen nach sich ziehen?
- B2 Kann eine in den Hilfswerken und mit den Partnern im Süden und Osten stattfindende Auseinandersetzung um die Förderung von IREZ eine Hilfe sein, gegenüber partikularistischen Tendenzen, denen zufolge christliche Hilfswerke hauptsächlich oder ausschließlich die Angehörigen der eigenen Religionsgemeinschaft solidarisch unterstützen sollten, eine dezidiertere ‘Option für die Armen’ zu entwickeln? Steht in der Tat die Orientierung an der Armutsbekämpfung im Zentrum, so sucht man nicht in erster Linie christliche Partner, sondern eben solche Partner, die jeweils den Armen ‘am nächsten’ stehen, ob diese nun christlich oder nicht-christlich sind.
- B3 Eine grundsätzliche und ehrliche *Reflexion über die Motivation zur IREZ und über das eigene Missionsverständnis* ist sicher notwendig. Wie kann eine glaubwürdige Abgrenzung von dem für IREZ so schädlichen Proselytismus gelingen? Was liegt diesbezüglich in der Verantwortung der Hilfswerke?

### ***C Fragen bezüglich des Verhältnisses zwischen den Hilfswerken und ihren Partnern im Süden/Osten:***

- C1 Ist IREZ ‘unser’ Anliegen (geboren aus einer realitätsfernen Perspektive des Nordens auf die Entwicklungsländer)? Wie ist mit den u.U. anderen Vorstellungen und Zielen der Christen vor Ort und den Widerständen der Ortskirche

(speziell des Ortsbischofs) gegen IREZ umzugehen? *Wie sehr soll von deutscher Seite versucht werden, auf Prozesse Einfluss zu nehmen?*

- C2 Es scheint die einhellige Meinung zu sein, dass für eine Ausweitung der IREZ und die dafür nötige strategische Gewinnung neuer Partner der entscheidende Faktor die aus langjähriger Zusammenarbeit bekannten *eigenen Projektpartner* sind: Diese gilt es zunächst für das Anliegen zu gewinnen, denn sie sind nicht nur die wichtigste Quelle von Information und Kontakten vor Ort, sondern können auch selber IREZ-Projektanträge einreichen. Wie kann der Partnerdialog mit dem Ziel einer Weiterentwicklung von IREZ verbessert und ausgeweitet werden?
- C3 Wie kann in Bezug auf IREZ eine *Gegenseitigkeit* und eine Entsprechung der Motivationen und Ziele bei allen Beteiligten erreicht werden? Muss diese Symmetrie für ein Gelingen des Projekts bereits im Vorfeld der Kooperation bestehen oder kann sie sich auch erst entwickeln?
- C4 Wie kann man *konstruktiv mit Unterschieden* im Stil oder der inneren Struktur der jeweiligen nicht-christlichen Partnerorganisation *umgehen*? Ist etwa die Beteiligung von Frauen in den Entscheidungsprozessen ein Ausschlusskriterium für potenzielle Partner der IREZ oder kann eine solche Partizipation von Frauen im Laufe des Projekts eingeübt werden, wenn entsprechendes Gewicht auf diesem Aspekt liegt?
- C5 Wie wichtig ist eine *Schulung* von Partnern und eigenen Mitarbeitern im Hinblick auf IREZ?

***D Fragen bezüglich Strategien der IREZ (langfristiger oder ganz konkreter Art):***

- D1 Auf welches *vorrangige Ziel* sollte sich IREZ konzentrieren? Oder ist eine solche Festlegung etwa wegen der regionalen Unterschiede gar nicht möglich oder sogar kontraproduktiv? In den Gesprächen und der Fragebogen-Aktion deutete es sich tendenziell an, dass IREZ in erster Linie zum Frieden und zur Konfliktlösung und Versöhnung beitragen sollte. Dann stellt sich die Frage, wie IREZ diesem Auftrag gerecht werden kann.

- D2 IREZ soll nicht nur ‘a way of living’ sein, sondern zu einem echten ‘commitment’ werden: Es reicht also nicht aus, wenn Christen mit den Angehörigen anderer Religionsgemeinschaften einfach nur in Kontakt kommen. Wie kann sich aus der alltäglichen interreligiösen Begegnung eine zukunftssträchtige interreligiöse Zusammenarbeit für ‘menschliche Entwicklung’ und Frieden entwickeln? Welche Rolle spielen in diesem Zusammenhang etwa interreligiöse Dialogprogramme und der Dialog der religiösen Erfahrung?
- D3 Inwieweit braucht es eine *verstärkte Kooperation der christlichen Entwicklungszusammenarbeit*? Inwieweit auch interkonfessionell? Für Versöhnung gerade in Konfliktregionen könnte die interkonfessionelle Kooperation in der IREZ von Bedeutung sein, da das Interkonfessionelle zu einem gewissen Schutz vor dem Missionierungsvorwurf werden könnte. Solche Kooperationen können allerdings durch unterschiedliche Profile und Einstellungen (gerade etwa in Bezug auf das Thema Mission) u.U. auch Schwierigkeiten mit sich bringen.
- D4 Es wurde in Bezug auf Indien angedeutet, dass zur weiteren Entfaltung von IREZ der bisher v.a. ländliche Schwerpunkt der kirchlichen Entwicklungszusammenarbeit durch eine ‘urban poor policy’ ergänzt werden müsse, da Angehörige verschiedener Religionsgemeinschaften in den Städten vermehrt und auch anders als in ländlichen Regionen auf engem Raum zusammenleben. Inwiefern würde ein neuer Schwerpunkt IREZ für die Hilfswerke zugleich eine Verlagerung von der ländlichen zur städtischen Entwicklung bedeuten? Sind verschiedene Länder oder Regionen diesbezüglich alle in der gleichen Lage?
- D5 Inwieweit spielt das *Thema Bildung* für IREZ eine Rolle? IREZ scheint erstens bei den Partnern der interreligiösen Kooperation Bildung vorauszusetzen. Bildung ist zweitens, den Antwortenden zufolge, ein für Projekte der interreligiösen Kooperation besonders geeigneter Bereich - gerade wegen der Wertevermittlung.
- D6 Wie entsteht das für IREZ nötige *Klima des Vertrauens*, bzw. woran kann es liegen, wenn die Vertrauensbasis nicht entsteht oder abhanden kommt? Was lehren uns diesbezüglich die Erfahrungen von gelungenen (aber vielleicht auch von gescheiterten) Projekten der IREZ?

**Literatur** (zu Teil I):

**Banawiratma**, Johannes Baptista/**Müller**, Johannes, *Kontextuelle Sozialtheologie*. Ein indonesisches Modell, Freiburg i.B. 1995.

Handbuch für Internationale Zusammenarbeit (HIZ), Herausgegeben von der Vereinigung für Internationale Zusammenarbeit. Fortsetzungswerk in Loseblattform.

**Misereor** (Hg.), *Unser Leitbild*, Aachen Fassung vom 18.03.1992.

**Missio** (Hg.), *Leitbild*, Aachen, November 1993.

Statut des Bischöflichen Werkes Misereor.

## Teil II:

### Literaturstudie

#### 4. Einleitung

Auf der Basis der Bestandsaufnahme und Systematisierung der Projekterfahrungen der einzelnen katholischen Hilfswerke im Feld der interreligiösen Kooperation soll nun, wie es die Bewilligungsgrundlage zur vorliegenden Studie vorsieht, mit einer regional- bzw. länderbezogenen Literaturstudie begonnen werden, "die je nach vorhandenem Material auf ein oder zwei Religionen (Islam, Buddhismus) begrenzt den Stand der Forschungen erheben soll."<sup>17</sup> Da der Fokus der Literaturstudie nicht die theologische Frage des interreligiösen Dialogs, sondern die konkrete interreligiöse Kooperation ist, wird keine theologische Literatur berücksichtigt.

In der Bestandsaufnahme der Erfahrungen der Werke mit IREZ wurde bereits deutlich, dass IREZ sehr viel mit dem jeweiligen historischen, politischen, sozialen, ethno-kulturellen und religiösen Kontext zu tun hat. So gestaltet sich IREZ je nach Region und je nach den in die Kooperation involvierten Religionsgemeinschaften sehr unterschiedlich. Im Rahmen dieser Studie ist es unerlässlich, exemplarisch vorzugehen und bei der Recherche und Auswertung von Literatur, was Regionen und Religionsgemeinschaften angeht, eine Begrenzung vorzunehmen. Auch die Bewilligungsvorlage legt dies wiederholt nahe und schlägt vor, sich auf Asien zu beschränken, da dort Projekte der IREZ am ehesten anzutreffen seien. Dabei sei es zweckmäßig, auch hier wieder den Schwerpunkt nur auf einige ausgewählte asiatische Länder und auf ein bis zwei Religionen zu legen. Die nun folgende Literaturstudie wird sich ausschließlich auf die muslimisch-christliche Entwicklungszusammenarbeit in Südostasien konzentrieren.

---

<sup>17</sup> Bewilligungsvorlage, S.4.

#### 4.1. Begründung der vorgenommenen Eingrenzung der Literaturstudie

Sowohl aus der Bewilligungsvorlage als auch aus dem ersten Teil dieser Studie geht klar hervor, dass die Literaturstudie sich auf den Islam konzentrieren sollte. Über weitere Religionen gibt es kein so übereinstimmendes Votum, es wurden der Buddhismus, der Hinduismus, aber auch indigene Naturreligionen genannt. Zunächst ist also die christlich-muslimische Kooperation die Vorgabe. Bezüglich der regionalen Eingrenzung hätte es mehrere Möglichkeiten gegeben und die Auswahl fiel nicht leicht: Es hätten ausgewählte Länder in Afrika, im Mittleren und Nahen Osten, in Ost- und Südosteuropa, in Südasien oder Südostasien oder auch in zwei der genannten Regionen behandelt werden können. In dem begrenzten Rahmen dieser Literaturstudie war bald klar, dass es nicht möglich sein würde, Länder aus zwei ganz unterschiedlichen Regionen (zum Beispiel eines aus Südostasien und eines aus Afrika) zu berücksichtigen, da dies einen erheblich größeren Aufwand sowohl bei der Literaturrecherche als auch bei der Erarbeitung des regionalen Kontextes darstellen würde. Zudem schien es angemessener, sich auf eine Region zu beschränken, um auch den Leser besser in den jeweiligen politischen, religiösen und kulturellen Kontext der IREZ einführen zu können.

Der *Mittlere und Nahe Osten* und auch *Osteuropa* schieden aus, da bereits die fachkundigen Mitarbeiter von Misereor und Renovabis in ihren Antworten auf den Fragebogen mitteilten, es gebe dort keine IREZ-Projekte im engeren Sinne. Bei der Wahl zwischen Asien, wo fast zwei Drittel aller Muslime in der Welt leben, und Afrika wurde gegen *Afrika* entschieden. Zum einen wäre es im afrikanischen Kontext wohl wichtig gewesen, auf die von dem Referenten des MWI so genannte religiöse (und kulturelle) 'Mehrsprachigkeit', also auf die Gleichzeitigkeit von traditioneller indigener Religion und Islam oder Christentum, einzugehen. Da es sich jedoch nicht um eine Feld-, sondern um eine Literaturstudie handelt, wäre es vermutlich schwierig geworden, diesem Aspekt gerecht zu werden. Zum anderen wäre die Wahl der Länder nicht sehr leicht gefallen. Insbesondere scheint die politische Instrumentalisierung von christlicher und islamischer Religion in einigen afrikanischen Ländern sehr ausgeprägt zu sein, was für IREZ zunächst keine guten Voraussetzungen sind. *Südasien* kam grundsätzlich in Betracht, allerdings ist Indien ein sehr komplexes Feld. Allgemein wäre gegenüber Südostasien der Kontext der IREZ in südasiatischen Ländern doch zumeist konfliktreicher gewesen, da die Situation zwischen Christen, Muslimen in vielen Ländern eher angespannt ist. Auch hätte man die christlich-islamischen Beziehungen in Südasien nicht isoliert, sondern nur im Zu-

sammenhang mit den jeweiligen - auch nicht nur friedlichen - Beziehungen zum Hinduismus betrachten müssen. So fiel die Wahl auf Südostasien, eine Region, die der Leiter des Projekts außerordentlich gut kennt. Dies schließt jedoch keineswegs aus, dass zu einem späteren Zeitpunkt, etwa bei der Fachtagung, andere Länderbeispiele oder Referenten aus anderen Regionen hinzugenommen werden. Der kleine exemplarische Ausschnitt aus dem Thema der interreligiösen Kooperation, den die vorliegende Studie zu behandeln versucht, könnte so ergänzt werden.

Für die *Wahl Südasiens* und insbesondere der drei Länder Indonesien, Malaysia und Philippinen für die Literaturstudie gibt es gute Gründe. In Südostasien ist das friedliche Zusammenleben ganz unterschiedlicher Kulturen und Religionen schon jahrhundertlang erprobt. Der Boden für interreligiöse Kooperationen ist in dieser Hinsicht sehr gut vorbereitet und man konnte annehmen, dass es dort bereits vielfältige Formen des Zusammenlebens und der Zusammenarbeit auch zwischen Christen und Muslimen gibt. Ferner schienen eine Reihe von Fragen, die im ersten Teil dieser Studie aufgetaucht sind, im Kontext Südasiens gut verfolgt werden zu können: Christen leben dort als kleine *Minderheit*, aber auch auf den Philippinen als *Mehrheit*, so dass man die Auswirkungen dieser Grundgegebenheit in einem kulturell einigermaßen homogenen Raum beobachten kann. Was den *Bildungsstand* der potenziellen Partner der IREZ angeht, so sind alle Konstellationen anzutreffen: teilweise ein im Vergleich mit der Gesamtbevölkerung besonders hoher Bildungsstand bei Christen, teilweise eine ganz durchschnittliche oder sogar unterdurchschnittliche Bildung der Christen in ihrem jeweiligen Umfeld. Gerade der Kontrast zwischen den drei Ländern, die doch einem selben großen Kulturraum angehören, in Bezug auf das Verhältnis von Christen und Muslimen erschien als besonders reizvoll. Dazu seien hier nur einige Aspekte angedeutet:

*Indonesien* ist mit über 180 Millionen Muslimen das mit Abstand größte islamische Land der Welt. Die Muslime sind dort mit 86,9 Prozent der Bevölkerung in der großen Mehrheit. Die Christen stellen mit immerhin ca. 10 Prozent der Bevölkerung die zweitgrößte offizielle Religion dar.<sup>18</sup> Indonesiens Geschichte kennt kulturelle und religiöse Symbiosen seit den ersten Jahrhunderten nach Christus. Der Islam, der sich nicht durch militärische Eroberungen, sondern auf friedlichem Wege ausbreitete, zeichnet sich durch besondere Toleranz aus. So ist die indonesische Mehrheitsge-

---

<sup>18</sup> Vgl. Der Fischer Weltalmanach 2004, Sp. 399.

sellschaft gegen religiösen Fanatismus sehr resistent. Hefner spricht von Indonesien als dem "Zentrum eines liberal orientierten zivilen Islam in der gesamten muslimischen Welt"<sup>19</sup>. Es gibt dort auch eine große Tradition nicht-staatlicher Muslimorganisationen, die primär im sozialen und erzieherischen Bereich tätig sind, wie die *Nahdlatul Ulama* (mit ca. 40 Millionen Mitgliedern die größte nationale Muslimorganisation weltweit) und die *Muhammadiyah* (mit ca. 25 Millionen Mitgliedern).<sup>20</sup> Die katholische Kirche in Indonesien ist eine sehr junge Kirche, inzwischen in weiten Bereichen kirchlichen Lebens geprägt durch eine relativ starke Inkulturation und eine recht ausgeprägte 'Option für die Armen'. Schließlich ist der interreligiöse Dialog auf höchster Ebene schon lange institutionalisiert.

*Malaysia* ist ein multireligiöser Vielvölkerstaat, in welchem die Muslime mit 60,5 Prozent im Unterschied zu Indonesien nur eine relativ knappe Mehrheit bilden. Die Christen sind mit 9,1 Prozent eine eher kleine Minderheit.<sup>21</sup> Das wichtigste Merkmal Malaysias im Zusammenhang unserer Fragestellung ist die annähernde Übereinstimmung zwischen ethnischer und religiöser Zugehörigkeit. Aufgrund politischer Umstände gibt es in Malaysia eine insgesamt sowohl räumlich als auch gesellschaftlich sehr ausgeprägte Trennung der Lebensbereiche von Menschen verschiedener Ethnien und Religionen. Interessant ist die Frage, welche Form IREZ unter diesen speziellen Bedingungen annehmen kann.

*Die Philippinen* sind das einzige christliche Land in Asien. Zugleich ist die katholische Kirche auf den Philippinen weltweit die drittgrößte Ortskirche nach Brasilien und Mexiko. Zwei Aspekte ließen auf rege IREZ-Aktivitäten auf den Philippinen schließen: Zum einen wurden im ersten Teil der Studie bereits Programme zur Versöhnung zwischen Christen und Muslimen auf Mindanao erwähnt. Zum anderen ist bekannt, dass die Kirche mit ihrer teilweise stark basisgemeindlichen Ausrichtung ein mobilisierender Faktor in der ohnehin aktiven philippinischen Zivilgesellschaft sein kann. Man erinnere sich an die in aller Welt Aufsehen erregende friedliche Revolution zur Absetzung von Präsident Marcos im Februar 1986. Die ca. 4,6 Prozent Muslime (1991),<sup>22</sup> welche fast ausschließlich auf Mindanao und den Sulu-Inseln

---

<sup>19</sup> Vgl. Hefner 1997, S. 435; vgl. auch den gesamten Artikel (S. 399-446).

<sup>20</sup> Vgl. Schumann 2003, S. 51.

<sup>21</sup> Vgl. *Der Fischer Weltalmanach 2004*, Sp. 555. Die Zahlen sind von 2000.

<sup>22</sup> Vgl. *Der Fischer Weltalmanach 2004*, Sp. 667.

leben, leiden seit Jahrhunderten unter einer systematischen Diskriminierung und in der Folge heute unter einem erheblichen Entwicklungsrückstand. Der in hohem Maße identitätsstiftende Islam verbindet sich mit der Forderung nach Unabhängigkeit. Nachdem die Zentralregierung kaum zu Zugeständnissen bereit ist, kam es auf Mindanao immer wieder zu bürgerkriegsähnlichen Auseinandersetzungen. Es wird daher die Frage sein, wie sich IREZ in diesem Kontext der Gewalt entwickelt.

Neben dem Vorteil, drei in *Nachbarschaft* zueinander liegende Länder mit so unterschiedlichen Grundvoraussetzungen für den Dialog und die Zusammenarbeit zwischen Christen und Muslimen vorstellen zu können, bietet die Wahl Südostasiens noch einen weiteren Vorzug. Es besteht nämlich die *Möglichkeit eines Vergleichs* der IREZ von Christen und Muslimen mit der Kooperation von Christen mit Angehörigen anderer Religionen wie etwa dem Buddhismus in Thailand oder dem Hinduismus in Bali. Daher war es auch anfangs geplant, Thailand als Vergleichsland neben den drei oben genannten hinzu zu nehmen. Angesichts der Schwierigkeiten bei der Literaturrecherche konnte dieses Vorhaben in dem zeitlich begrenzten Rahmen dieser Literaturstudie allerdings vorerst nicht umgesetzt werden.

#### **4.2. Vorgehensweise bei der Literaturrecherche**

Zunächst sei auf zwei grundlegende Schwierigkeiten aufmerksam gemacht. Zum einen konnte aufgrund begrenzter Sprachkenntnisse keine in einer außereuropäischen Sprache verfassten Bücher oder Artikel berücksichtigt werden. Dieses *Sprachproblem* hat sich vermutlich insbesondere bezüglich der so genannten 'Grauen Literatur' teilweise sehr negativ ausgewirkt. Darüber hinaus ist der Gebrauch des Englischen auch in Südostasien unterschiedlich verbreitet. Anders als in Indonesien wird beispielsweise auf den Philippinen die offizielle Landessprache, als eine der drei großen neben vielen kleinen Sprachen auf den Philippinen, beinahe nur von jedem zweiten Staatsbürger gesprochen. Daher wird das Englische auch innerhalb des eigenen Landes in weiten Teilen der Bevölkerung zur Verständigung benutzt. In Indonesien dagegen wird insgesamt verschwindend wenig auf Englisch publiziert. Auch die Kirchen in Indonesien verwenden das Englische schon sehr lange nicht mehr. In Malaysia wird die offizielle Nationalsprache Malaysisch (*Bahasa Malaysia*) teilweise von ethnischen und religiösen Minderheiten aufgrund der damit assoziierten Dominanz der ethnischen Malaien abgelehnt, so dass es etwa in Kirchenkreisen lange gedauert hat, bis man sich zu dem Gebrauch des Malaysischen statt des Englischen durchgerungen hat. Aufgrund des Sprachproblems muss man also damit rech-

nen, dass für diese Studie wichtiges Material nicht recherchiert und verarbeitet werden konnte - und zwar ganz unabhängig von der Frage, wie solche 'Graue Literatur' beschafft oder wo sie eingesehen werden könnte.

Zum anderen stellte sich das nicht geringe *Problem, unter welchen Schlagwörtern*, die für die vorliegende Studie relevante Literatur gefunden werden konnte. In der Tat ist der Begriff 'interreligiöse Entwicklungszusammenarbeit' als solcher in der Literatur nicht zu finden, da er in dieser Form bisher nicht gebräuchlich ist.<sup>23</sup> Aber es ist nicht nur der Begriff, sondern offenbar auch die spezifische Fragestellung nicht gängig. Es musste also auf indirekte Strategien ausgewichen werden, um doch an - natürlich durchaus vorhandene - Informationen und Analysen zu kommen, die das Thema der Studie betreffen.

Angesichts der Schwierigkeit, kein wirklich passendes Schlagwort für die Literatursuche zu finden, mussten in einem *Suchprozess* immer wieder neue Schlagwörter ausprobiert werden. Die Medien in den unterschiedlichen bei der Recherche verwendeten OPAC-Systemen und Datenbanken<sup>24</sup> werden ja auch keineswegs alle in der selben Art und Weise durch Schlagworte erschlossen, so dass die Erfahrungen aus dem Suchvorgang in einem bestimmten OPAC-System nur bedingt auf ein anderes übertragen werden können. Auch entwickelt man erst im Laufe der inhaltlichen Einarbeitung immer mehr Fantasie, über welche mit IREZ verwandten Themen man am besten fündig werden könnte.<sup>25</sup>

---

<sup>23</sup> Gibt man in der Internet-Suchmaschine 'Google' die Wortgruppe 'interreligiöse Entwicklungszusammenarbeit' ein, so findet sie (zuletzt am 12.10.03) im weltweiten Netz nur einen Eintrag: den Verweis auf die laufende Arbeit an eben diesem Projekt 'Interreligiöse Entwicklungszusammenarbeit' im Jahresrückblick des Instituts für Gesellschaftspolitik, München.

<sup>24</sup> Liste der bei der online-Recherche verwendeten OPAC-Systeme verschiedener Bibliotheken oder Bibliotheksverbände und der verwendeten online-Datenbanken im Anhang.

<sup>25</sup> Es wurden im Laufe der Zeit eine Vielzahl von Schlagwörtern auf Deutsch und Englisch in verschiedenen Kombinationen verwendet (etwa 'Islam', 'Muslime', 'Religion', 'Entwicklung', 'Kirche', 'kirchliche Entwicklungszusammenarbeit' bzw. 'Entwicklungshilfe', 'Entwicklungsdienst' oder 'Entwicklungskooperation', 'Asien', 'Südostasien', bzw. 'Malaysia', 'Indonesien', 'Molukken', 'Ambon', 'Java', 'Philippinen', 'Mindanao', 'Christen' oder 'Christentum', 'Politik', 'Zivilgesellschaft', 'Bildung', 'Mission', 'Minderheit', 'Gewalt', 'Konflikt', bzw. 'ethnischer' oder 'religiöser Konflikt', 'Frieden', 'Vermittlung', 'Versöh-

Wichtig für die Suche über Schlagworte war natürlich auch die nach Abschluss des ersten Teils der Studie vorgenommene Eingrenzung der Literaturrecherche auf die muslimisch-christliche Zusammenarbeit und auf die genannten drei Länder (zu denen anfangs noch Thailand hinzu kam). Unter Umgehung der problematischen Suche über Schlagworte wurden auch Hinweise ‘zwischen den Zeilen’ auf das Thema der Studie in einzelnen Kapiteln oder Absätzen aus eher allgemeinen oder themenverwandten Büchern oder Artikeln gesucht. Das bedeutete allerdings, in relativ großem Umfang Bücher zu bestellen, sie auf relevante Kapitel oder Passagen durch zu sehen und die *Bibliographien* genau zu prüfen. Über die gefundene einschlägige Literatur und die darin enthaltenen Bibliographien konnten weitere Bestellungen vorgenommen werden. Das war ein sehr zeitaufwendiges Verfahren, das nur deswegen einigermaßen praktikabel war, weil München mit der Bayerischen Staatsbibliothek, der Universitätsbibliothek, der Bibliothek des Instituts für Gesellschaftspolitik (mit rund 35.000 Büchern), die einen Schwerpunkt auf südostasiatische Literatur hat, und der Möglichkeit von Fernleihen ein sehr guter Bibliotheksstandort ist.

Da das Themenfeld der christlich-muslimischen Kooperation für Frieden und Entwicklung eher neu ist, war zu vermuten, dass die einschlägige Literatur eher in Form von Artikeln als von Monographien zu finden wäre. Damit war es über die OPAC-Systeme der Bibliotheken natürlich nochmals schwieriger, fündig zu werden. Daher wurden insgesamt rund 30 *Zeitschriften*<sup>26</sup> durchgesehen - jeweils ein oder mehrere Jahrgänge -, was, von wenigen Ausnahmen abgesehen, nur sehr bedingt erfolgreich war. Auch mussten zahlreiche, meist mit einer ausführlichen Beschlagwortung versehene *Spezialbibliographien*<sup>27</sup> studiert werden, von denen die meisten vom Institut für Asienkunde erstellt wurden. Es konnte weiterhin mit einer ganzen Reihe von *Datenbanken* gearbeitet werden, die auch Zeitschriften und manchmal sogar auch ‘Graue Literatur’ auswerten.

Im späteren Verlauf der Literatursuche kam noch die *Internetrecherche* über Suchmaschinen hinzu: Teilweise konnten dabei die in der Literatur vorkommenden Organisationen, Grasswurzel-Projekte oder Personen / Autoren im Netz gefunden wer-

---

nung’, ‘Ökumene’, ‘interreligiöse Kooperation’, bzw. ‘Kommunikation’, ‘interreligiöses Lernen’, ‘interkulturelle Kommunikation’).

<sup>26</sup> Liste der durchgesehenen Zeitschriften im Anhang.

<sup>27</sup> Liste der Bibliographien im Anhang.

den. Auch gelang es, *mit verschiedenen Organisationen oder Autoren Kontakt aufzunehmen* und sie um Informationen zu bitten. Dies hat eine ganze Reihe hilfreicher Hinweise eingebracht. Darüber hinaus haben Mitarbeiter der Misereor-Dokumentationsstelle mehrfach *für die Studie recherchiert*, und es wurde beim Literatur-Recherchedienst der Übersee-Dokumentation in Hamburg eine Recherche zu IREZ in Indonesien in Auftrag gegeben, die jedoch statt der bestellten 100 nur 4 Titel fand. Weitere *Spezialbibliotheken* wurden, mit Ausnahme eines eintägigen Aufenthalts in der Bibliothek des MWI und der Misereor-Dokumentationsstelle, aus zeitlichen Gründen nicht besucht. In einigen Bibliotheken war die online-Recherche aber auch für externe Nutzer möglich.<sup>28</sup>

Zu erwähnen ist schließlich der *Besuch verschiedener Tagungen*, aus denen Anstöße für die Bearbeitung des Projekts mitgenommen wurden. Es handelt sich um folgende Tagungen: 1. die von der Fachstelle Menschenrechte bei Missio veranstaltete internationale Fachtagung “Möglichkeiten christlich-islamischer Zusammenarbeit bei der Umsetzung der Menschenrechte und dem Aufbau von Zivilgesellschaft” vom 11. -14. März 2002 in Berlin; 2. das von der Hanns-Seidel-Stiftung veranstaltete Expertengespräch “Dialog mit dem Islam - Möglichkeiten und Grenzen” am 10. April 2002 in München; 3. die vom Zentrum für Entwicklungsbezogene Bildung in Stuttgart veranstaltete Tagung “Barmherzigkeit und Dialog. Islamische und christliche entwicklungspolitische Zusammenarbeit im Vergleich” vom 21.-23. Juni 2002; 4. die Politische Sommerakademie der Katholischen Akademie in Berlin “Islam und Demokratie” vom 22.-26. September 2003.

#### **Literatur** (zur Einleitung von Teil II):

**v. Baratta**, Mario (Hg.), *Der Fischer Weltatmanach 2004*, Frankfurt a.M. 2003, Sp. 399-406; 555-558 und 667-670.

---

<sup>28</sup> Die Bibliothek des MWI ist online zugänglich, ebenso die Universitätsbibliothek Passau mit ihrem Schwerpunkt Südostasien und das Institut für Asienkunde, deren Bestände respektive über den Bayerischen Verbundskatalog und den Karlsruher Virtuellen Katalog recherchierbar sind.

Bewilligungsvorlage der Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz zum Projekt 'Interreligiöse Entwicklungszusammenarbeit', 15./16. Dezember 2000 [unveröffentlicht].

**Hefner**, Robert William, "Islamische Toleranz: Der Kampf um eine pluralistische Ethik im heutigen Indonesien", in: Berger, Peter L. (Hg.), *Die Grenzen der Gemeinschaft. Konflikt und Vermittlung in pluralistischen Gesellschaften*, Gütersloh 1997, S. 399-446.

**Schumann**, Olaf, "In Gefahr? Religionsfreiheit in Indonesien", in: Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hg.), *Bedrohung der Religionsfreiheit. Erfahrungen von Christen in verschiedenen Ländern. Eine Arbeitshilfe*, EKD-Texte Nr. 78, Hannover 2003, S. 50-54.

## 5. Länderschwerpunkt Indonesien

### 5.1. Einführender Teil: Indonesien im Umbruch - ziviler Pluralismus oder Radikalisierung?

#### 5.1.1. Indonesien - ein Kurzportrait

Die 1945 unabhängig erklärte indonesische Republik umfasst mehr als 13.000 Inseln, von denen etwa 3.000 bewohnt sind. Ihre Landfläche von ca. zwei Millionen km<sup>2</sup>, zu der noch ausgedehnte Territorialgewässer hinzukommen, ist etwa achtmal so groß wie die Bundesrepublik Deutschland. Das Archipel liegt im Kreuzpunkt zwischen dem Indischen und Pazifischen Ozean und erstreckt sich etwa über 5.000 km von West nach Ost und 2.000 km von Nord nach Süd.

Die Bevölkerung von rund 215 Millionen Einwohnern (2001)<sup>29</sup> ist überwiegend der malaiischen Volksgruppe zuzurechnen. Indonesien zeichnet sich mit seinen über 360 Ethnien<sup>30</sup> durch eine ungewöhnliche ethnisch-kulturelle Vielfalt aus, jedoch haben die Hunderten von Völkern, Sprachen und Kulturen keineswegs das gleiche Gewicht. Die zahlenmäßig größte und politisch bedeutendste Gruppe sind die Javaner mit einem Anteil von mehr als 40 Prozent - und dies obwohl Java weniger als sieben Prozent der Fläche Indonesiens ausmacht. Der Einfluss der Javaner reicht weit über Java hinaus auch auf andere Inseln, die ihrerseits von weiteren Bevölkerungsgruppen mit alten Kulturen bewohnt sind.<sup>31</sup> Auch auf Java leben noch andere bedeutende Volksgruppen, allen voran die Sudanesen in Westjava (15 Prozent der indonesischen Bevölkerung). Ferner gibt es noch eine Minderheit von etwa drei bis vier Prozent ethnischer Chinesen. Sie leben vor allem in den Städten und haben eine

---

<sup>29</sup> Vgl. Nohlen 2002, S. 391.

<sup>30</sup> Vgl. Nohlen 2002, S. 392.

<sup>31</sup> Solche Bevölkerungsgruppen sind "etwa die Batak- und Minangkabauvölker in Sumatra, die Menadonesen und Buginesen in Celebes [Sulawesi], die Dayaks in Borneo [Kalimantan] sowie die Balinesen, Florinesen und Timoresen. Allein im dünnbesiedelten Westneuguinea [jetzt Papua] leben Hunderte von Papuastämmen mit ihren verschiedenen Eigenkulturen." (Müller 1984, S. 100.)

überaus dominante Rolle in der Wirtschaft inne, die sie seit vorkolonialer und kolonialer Zeit immer weiter ausgebaut haben. Man schätzt, dass sie etwa 75 Prozent der mittelgroßen und der Großunternehmen und einen noch größeren Anteil der Aktien besitzen.<sup>32</sup> Als ein wichtiges Bindeglied zwischen den verschiedenen Gruppen, die sich teilweise erheblich voneinander unterscheiden, dient die indonesische Sprache (*Bahasa Indonesia*), die seit der Unabhängigkeit Amts- und Unterrichtssprache im ganzen Archipel ist.

Von seiner geologischen Struktur und dem gleichmäßig feucht-heißen Klima her hat das Land günstige Gegebenheiten für die land- und forstwirtschaftliche Nutzung. Daneben ist Indonesien reich an weltwirtschaftlich bedeutsamen Bodenschätzen wie Erdöl (1/5 aller Weltreserven), Erdgas, Zinn, Nickel, Bauxit, Kupfer und Kohle. Obgleich Indonesien zum Kreis der OPEC-Länder zählt, liegt sein Bruttosozialprodukt je Einwohner nur bei 570 \$ (2000). Damit rangiert es nach Malaysia, Thailand und den Philippinen und gehört immer noch zu der Gruppe der ‘armen Länder’.<sup>33</sup>

Nominell sind 86,9 Prozent aller Indonesier Anhänger des Islam (1990). Diese Zahl ist teilweise ein Erbe aus der niederländischen Kolonialzeit, als die Kolonialverwaltung zur Vereinfachung beschloss, dass alle nicht-hinduistischen und nicht-christlichen Hochzeiten in der Moschee geschlossen werden mussten, woraufhin diese Menschen als Muslime eingetragen wurden.<sup>34</sup> Heute bekennt sich ein großer Teil der Javaner nur bedingt zum Islam und ‘praktiziert’ ihn nur begrenzt oder gar nicht. Ihr Hintergrund ist die oft ‘Javanische Religion’ genannte synkretistische Mischung aus altjavanischen, buddhistischen, hinduistischen und islamischen Elementen mit vielen verschiedenen Akzenten. Dies erklärt nicht zuletzt, warum der Islam das öffentliche Leben nur teilweise prägt und auch niemals zur Staatsreligion erklärt wurde. Im Anschluss an Clifford Geertz (*The Religion of Java*, 1960) unterscheidet man oft zwischen der *santri* genannten Minderheit der orthodoxen Muslime und der großen Mehrheit der synkretistischen Muslime, den *abangan*.<sup>35</sup> Neben den beiden Hauptreligionen (dem Islam und der ‘Javanischen Religion’), die sich gegenseitig

---

<sup>32</sup> Vgl. Hefner 1997, S. 401.

<sup>33</sup> Vgl. Fremerey 1994, S. 384f. sowie Nohlen 2002, S. 391.

<sup>34</sup> Vgl. Wijsen 1997, S. 89.

<sup>35</sup> Zu dem Selbstverständnis der *santri*- und der *abangan*-Kultur und der Politisierung des *abangan-santri*-Verhältnisses vgl. Magnis-Suseno 1994, S. 5-8.

durchdringen, existieren weitere Religionen: das in wenigen Gebieten des Archipels sogar mehrheitliche Christentum<sup>36</sup> (mit 6,9 Prozent Protestanten und Anhängern der Pfingstkirchen und 3,1 Prozent Katholiken), der Hinduismus (mit 1,9 Prozent), besonders auf Bali, der Buddhismus und chinesische Religionen (mit zusammen 1 Prozent) sowie zahlreiche, statistisch nicht erfasste Naturreligionen.<sup>37</sup>

### 5.1.2. Historische Entwicklung

#### *Von den ersten Hochkulturen bis zur Unabhängigkeit Indonesiens*<sup>38</sup>

Indonesien blickt auf eine lange Geschichte zurück. Bereits in vorchristlicher Zeit gab es kulturell hochentwickelte Reiche und im ersten Jahrhundert eine blühende buddhistisch-hinduistische Kultursymbiose. Ab dem Ende des dreizehnten Jahrhunderts begann der Islam sich auszubreiten. Dies geschah vor allem durch Handelskontakte, später auch durch islamische Herrscherhäuser in einem allmählichen, überwiegend friedlichen Prozess, der bis zum Ende des 19. Jahrhunderts dauern sollte. Brakel betont den sich im Laufe der Geschichte entwickelnden großen Unterschied zwischen dem nicht-javanischen und dem javanischen Islam mit seinen vielfach synkretistischen Zügen.<sup>39</sup> Aus den Altreligionen überlebte vielleicht weniger das Glaubens-System als vielmehr das (mit einem aus dem Arabischen stammenden Ausdruck) meistens *adat* genannte, überlieferte System von Bräuchen und Verhaltensformen, so Brakel.<sup>40</sup>

---

<sup>36</sup> Bei den Gebieten mit einer christlich-animistischen Mehrheit handelt es sich um die südöstlich von Bali gelegenen Inseln Flores und Timor (wo die Christen bis zu 90 Prozent der Bevölkerung stellen), ferner um Teile der Molukken, Nordsulawesi (Manado), Papua (früher Irian Jaya/West-Neuguinea genannt) und die Gebiete der Batak in Nordsumatra, der Dayak in Kalimantan und der Toraya in Mittelsulawesi. Im Übrigen Indonesien stellen die Christen nur eine sehr kleine Minderheit dar (Vgl. Müller 1984 2, S. 110 und Dähler 2000, S. 148).

<sup>37</sup> Vgl. Müller 1984, S. 100; für die Zahlen vgl. *Der Fischer Weltalmanach 2003*, Sp. 379; NB: Die Naturreligionen sind als Religionen nicht anerkannt und werden statistisch zum Islam gerechnet (vgl. Dähler 2000, S. 148).

<sup>38</sup> Die Ausführungen stützen sich im Wesentlichen auf Müller 1984, S. 99-101; andere Quellen werden angegeben.

<sup>39</sup> Vgl. Brakel 1984, S. 572-575.

<sup>40</sup> Vgl. Brakel 1984, S. 571.

Die indonesische Kolonialgeschichte begann mit den durch Portugal im 16. Jahrhundert errichteten Stützpunkten in einigen Küstengebieten. Sie wurde ein Jahrhundert später durch die niederländische Kolonisation weitergeführt, die etwa 350 Jahre dauerte. Erst im Laufe des 19. Jahrhunderts brachten die Holländer das Land im Wesentlichen unter ihre Gewalt. In dieser Zeit begann auch die christliche Mission. Da die Kolonialmacht eher auf indirektem Wege durch die lokalen Eliten herrschte, blieben die lokalen politischen und kulturellen Strukturen vielfach weithin intakt.

Als die Japaner nach drei Jahren Besatzung kapitulieren mussten, erklärte das Land am 17. August 1945 unter Führung von Sukarno seine Unabhängigkeit. Durch den Widerstand der Holländer kam es dann jedoch vor der endgültigen staatlichen Unabhängigkeit 1945-1949 zu einem Revolutionskrieg, der viele Opfer forderte.

### ***Von der Ära Sukarno (1945-1965) zur Ära Suharto (1965-1998)***<sup>41</sup>

Die Jahre von 1945 bis 1965 wurden hauptsächlich von der charismatischen Persönlichkeit Sukarnos geprägt. Ihm ist hoch anzurechnen, dass es gelang, den riesigen Inselstaat zu einer nationalen Einheit zu führen. Die Republik Indonesien ist weder ein säkularer noch ein islamischer Staat. Seit ihrer Verfassung von 1945 gründet sie auf der von Sukarno entworfenen *Pancasila*-Staatsphilosophie, die folgende 'Fünf Prinzipien' beinhaltet: den Glauben an *einen* Gott, Humanität, nationale Einheit, Demokratie nach indonesischem Muster (das heißt gemeinsame Beratung mit dem Ziel eines einmütigen Beschlusses, so dass der Mehrheitsbeschluss nur im Notfall praktiziert wird) und soziale Gerechtigkeit. Zur Auslegung des Prinzips 'Glauben an einen Gott' schreibt Schumann: "Das religiöse Band, das alle Indonesier verbinde [Sukarno und seinen Anhängern zufolge], liegt hinter den empirischen Religionen oder, zeitlich gesprochen vor ihnen: Es ist der Glaube an die All-Einheit des Göttlichen. Dies werde durch die Lehren der Religionen lediglich auf je verschiedene Weise näher bestimmt. Damit gehöre wohl die Religiosität, nicht jedoch die Befolgung einer bestimmten Religion zu den Wesensmerkmalen der Indonesier, die in der Verfassung zu berücksichtigen seien. Die Wahl der Religion sei jedem Indonesier freigestellt."<sup>42</sup>

---

<sup>41</sup> Zu den Ausführungen zur Ära Sukarno vgl. wiederum Müller 1984, S. 101f.

<sup>42</sup> Schumann 1984, S. 318.

Die parlamentarische Demokratie des Anfangs ersetzte Sukarno 1957 durch die so genannte ‘Gelenkte Demokratie’ und ‘Gelenkte Ökonomie’, die er mit der Zwangsausweisung der 45.000 noch vor Ort lebenden Niederländer einleitete. Konkret bedeutete die Umorientierung einen wachsenden Autoritarismus, eine Politisierung des gesamten öffentlichen Lebens und eine zunehmende außenpolitische Isolation. Innenpolitisch kam es zu einem mehr oder weniger offenen Machtkampf zwischen der national-populistischen Partei Sukarnos (PNI), der mächtigen kommunistischen Partei (PKI), dem politischen Islam (mehrere Parteien und Gruppierungen) sowie dem Militär, das durch den Unabhängigkeitskampf und die Durchsetzung der nationalen Einheit gegen secessionistische Bewegungen in den 50er Jahren eine staatstragende Funktion erhalten hatte. Hinzu kam die zunehmende Verelendung der Bevölkerung durch eine Wirtschaftskrise mit extremen Inflationsraten.

All diese Entwicklungen trugen in irgendeiner Weise zu den traumatisierenden Ereignissen um und nach dem 30. September 1965 bei, die bis heute nicht vollständig aufgeklärt wurden. Es kam in der Nacht vom 30. September zu einem Putschversuch. Von einer zumindest starken Beteiligung der PKI muss man ausgehen. Der Putsch kostete nicht nur der militärischen Spitze, sondern auch einigen tausend anderen Menschen das Leben. Dem Militär gelang es unter der Führung General Suhartos im Laufe der nächsten Monate, die Lage wieder einigermaßen unter Kontrolle zu bringen und - mit der Unterstützung von Massen von Studenten und von religiösen Gruppierungen - die Macht an sich zu reißen. Dann folgte eine allgemeine ‘Kommunisten-Jagd’, der Hunderttausende Menschen zum Opfer fielen. Auch wurden viele hundert verhaftet und teilweise mehr als zehn Jahre ohne Gerichtsverfahren festgehalten. Die letzten 10.000 dieser politischen Häftlinge wurden erst 1980 freigelassen. Die bleibende Angst vor einer Wiederholung dieser Geschehnisse erklärt zumindest teilweise, so Müller, den ausgeprägten Antikommunismus, den autoritären Charakter der politischen Ordnung unter Suharto, die dominante Rolle des Militärs mit ihrer Doppelfunktion (*dwifungsi*) als militärische und politische Macht und nicht zuletzt die Annexion Osttimors 1976.<sup>43</sup>

---

<sup>43</sup> So Müller: “Dies [die Annexion Osttimors] geschah wohl hauptsächlich aus Furcht, Osttimor könnte unter einer sozialistischen Fretilin-Regierung zu einer kommunistischen Infiltrationsbasis werden. Die Okkupation selbst stieß auf unerwartet heftigen Widerstand und führte zu einem blutigen Guerillakrieg, der sich jahrelang hinzog. Er kostete eine Unzahl von Menschenleben, vermutlich über 100.000 (...).” (Vgl. Müller 1984, S. 108.); 1999 wurde Osttimor

Da sich Sukarno nach dem Massaker weigerte, die zum Sündenbock gemachte PKI zu verbieten, zwang man ihn am 11. März 1966, General Suharto mit der Übernahme der Regierungsgeschäfte zu beauftragen. Suharto unterzog das gesamte politische System während der nächsten Jahre umfangreichen Reformen. Nach einer Phase der Konsolidierung setzte 1969 eine gezielte Entwicklungsplanung ein. Diese Politik des Aufbaus hat zweifellos einen beachtlichen wirtschaftlichen Aufschwung hervorgebracht, der eine hohe Legitimation für das Regime darstellte. Suharto stützte sich auf die absolute Gefolgschaftstreue der Militärs und konnte nicht zuletzt deswegen seinen neuen politischen Kurs ohne größere Hindernisse durchsetzen. Dennoch kann man auch gewisse Schattenseiten des 'Wirtschaftswunders' nicht leugnen, denn die Entwicklungserfolge wurden nicht gerecht verteilt. Am meisten profitiert habe nach Meinung vieler Beobachter die Machtkoalition aus Militär, Technokraten, Chinesen und transnationalen Unternehmen sowie internationalem Kapital, so Müller.<sup>44</sup>

Suharto nahm Anfang der 70er Jahre eine progressive 'Vereinfachung' des Parteiensystems vor, bei der die übriggebliebenen neun Parteien sich 1973 schließlich in zwei politische Organisationen 'auflösen' mussten: in die so genannte Demokratische Partei Indonesiens (PDI), die alle nicht-islamischen Gruppen umfasste, und in die Vereinigte Aufbaupartei (PPP), die alle zuvor politisch aktiven islamischen Gruppen vertrat - ob reformorientiert, konservativ oder modernistisch. Daneben gab es nur noch die Regierungspartei *Golkar*. Nach dieser 'Entideologisierung' der Parteien und zivilgesellschaftlichen Organisationen wurde in einer Zeit der einseitigen Konzentration auf wirtschaftliches Wachstum versucht, die *Pancasila*-Ideologie neu zu beleben. Schulen und Universitäten wurden verpflichtet, Kurse zur richtigen Interpretation der *Pancasila* abzuhalten. Zu Beginn der 80er Jahre mussten dann sämtliche verbliebene Parteien und Massenorganisationen die *Pancasila* in ihren Satzungen zum alleinigen Grundprinzip erklären. Das war für die religiösen, insbesondere die islamischen Parteien und Organisationen (wie etwa die altehrwürdige *Nahdlatul*

---

wieder unabhängig: Nach einer entsprechenden Volksabstimmung am 30. August 1999 begann eine von Milizen verübte und von Teilen der indonesischen Streitkräfte offen unterstützte Orgie der Gewalt, bei der wiederum Tausende Menschen ums Leben kamen und Hunderttausende flüchteten. Erst durch den Einsatz bewaffneter UN-Truppen konnte die Unabhängigkeit durchgesetzt und das Land befriedet werden. (Vgl. Ufen 2000c, S. 544.)

<sup>44</sup> Vgl. Müller 1984, S. 103f.

*Ulama* mit damals bereits mehr als 30 Millionen Mitgliedern) erneut eine Demütigung. Gegenüber dem ursprünglichen Entwurf von Sukarno standen jetzt in der offiziellen Interpretation nicht mehr soziale Gerechtigkeit oder demokratische Anliegen im Vordergrund, sondern die Erhaltung der Stabilität und damit die Verteidigung des *Status quo*.<sup>45</sup>

Die Eliten verstanden es, tief verwurzelte sozio-kulturelle Traditionen (zum Beispiel Paternalismus und Patron-Klient-Beziehungen oder das Prinzip von Harmonie und familiärer Gemeinsamkeit) für ihre Interessen zu instrumentalisieren. Das System der ‘Pancasila-Demokratie’ kannte gleichwohl insbesondere seit Ende der 80er Jahre immer mehr Bruchstellen, nicht zuletzt wegen der verstärkten wirtschaftlichen Öffnung Indonesiens und dem Ende des Ost-West-Konflikts. In dieser Zeit entstand in Indonesien trotz staatlichen Repressionen eine breite Oppositionsbewegung aus Gewerkschaften, NGOs und sogar ersten illegalen Parteien. In den angestammten Organisationen setzten sich zunehmend regimekritische Flügel durch: so der populäre Amien Rais und seine Anhänger in der Moslemorganisation *Muhammadiyah*, ebenso Adurrahman Wahid und Vertreter eines prodemokratischen Islam in der konkurrierenden Moslemorganisation *Nahdatul Ulama* sowie die Sukarno-Tochter Megawati Sukarnoputri und ihre Anhänger in der PDI.<sup>46</sup> Auch begannen die Loyalitätsstrukturen in der Armee sich aufzuweichen und die Macht des Militärs wurde für Suharto zunehmend bedrohlicher. So hielt er Ende der 80er Jahre Ausschau nach neuen Partnern. Seine Wahl fiel auf den bisher eher stiefmütterlich behandelten indonesischen Islam. Plötzlich wurden obligatorische islamische Elemente in die Schullehrpläne eingefügt, islamische Gerichte erhielten mehr Autorität, die Einrichtung islamischer Banken wurde großzügig gefördert und 1990 wurde unter dem Vorsitz des Suharto-Schützlings Habibie die Vereinigung muslimischer Intellektueller Indonesiens (ICMI) gegründet.<sup>47</sup>

Im Mai 1998 erzwangen Massendemonstrationen den Rücktritt Suhartos, und sein Vizepräsident Habibie übernahm das Präsidentenamt. Zu den Hintergründen dieses Ereignisses kann Vieles angeführt werden. Dahm betont, das Ende der ‘gelenkten

---

<sup>45</sup> Vgl. Dahm 1999, S. 243f.

<sup>46</sup> Vgl. Ufen 2000a, S. 323.

<sup>47</sup> Vgl. Dahm 1999, S. 248; vgl. auch Ufen 2001b, S. 185-187.

Demokratie' sei letztlich nicht durch fortschreitende Demokratisierung oder gar durch den mehr Mitspracherechte fordernden, neu entstehenden Mittelstand bewirkt worden.<sup>48</sup> Die Hauptursachen lägen vielmehr einerseits in der wachsenden Korruption (wohl die höchste in ganz Asien) ohne Möglichkeit der Eindämmung durch ein funktionierendes Parlaments- und Rechtssystem und in der asiatischen Wirtschaftskrise 1997, die das Land besonders hart getroffen hat.<sup>49</sup> Die hohen Zuwachsraten stellen für das autoritäre Suharto-Regime eine wichtige Quelle der Legitimität dar, so dass möglicherweise erst die Finanz- und Wirtschaftskrise die Transition ermöglicht hat.

### *Die Post-Suharto-Zeit*<sup>50</sup>

Unter der Regierung Habibie entstanden 141 neue Parteien. Von den zur Wahl zugelassenen 48 Parteien bezeichneten sich 20 als islamisch. Manche darunter, wie die Partei des Halbmondes (PBB), die Gerechtigkeitspartei (PK) oder die alte islamische Vereinigte Entwicklungspartei (PPP) bezogen sich unmittelbar auf den Islam. Ihr politisches Ziel war die Einführung der Scharia. Andere Parteien wie die von Abdurrahman Wahid dominierte Partei des Volkserwachens (PKB) sowie die Partei des Nationalen Mandats (PAN) unter dem Vorsitz von Amien Rais öffneten sich explizit auch für Nicht-Muslime, obgleich sie deutlich erkennbare islamische Wurzeln hatten.

Versammlungs- und Pressefreiheit führten innerhalb weniger Wochen zu einer Aktivierung der jahrzehntlang unterdrückten Zivilgesellschaft. Bei den freien und fairen nationalen Wahlen im Juni 1999 waren die mit Abstand stärksten Parteien die von Megawati Sukarnoputri angeführte PDI-P (mit etwa 34 Prozent) und die ehema-

---

<sup>48</sup> Die Mittelschicht (Studenten, Religionsführer, Beamte, Intellektuelle) habe von dem Regime Suharto immer, so Banawiratma / Müller, besondere Aufmerksamkeit erhalten: Aufgrund vielerlei Geschenke (Zuschüsse, Projekte, Ämter) sei sie kaum zu einer kritischen Haltung fähig gewesen. Sie sei zufrieden gewesen, da sie an den Ergebnissen der Entwicklung Anteil gehabt habe. (Vgl. Banawiratma / Müller 1995, S. 201.)

<sup>49</sup> Mit der Krise 1997 kam es zu einem raschen Wiederanstieg der Armutbevölkerung (Machetzki spricht von einem Anteil von beinahe der Hälfte der Gesamtbevölkerung), obwohl der Anteil der absolut Armen zuvor aufgrund der langen wirtschaftlichen Erfolgszeit auf 15 Prozent der Gesamtbevölkerung zurückgegangen war. (Vgl. Machetzki 2000, S. 155.)

<sup>50</sup> Für diesen Abschnitt vgl. Ufen 2001b, S. 187-192; andere Quellen werden angegeben.

lige Regierungspartei *Golkar* (mit etwa 22 Prozent), beide tendenziell säkularistisch orientiert. Unter den islamischen Parteien erhielt die der NU nahestehende PKB mit etwa 19 Prozent die meisten Stimmen, gefolgt von der PPP mit etwa 10 und der PAN unter Amien Rais mit etwa 7 Prozent. Insgesamt erhielten islamische Parteien etwas über 37 Prozent gegenüber 44 Prozent bei den letzten noch einigermaßen ‘freien’ Wahlen 1955.<sup>51</sup> Bereits kurz nach der Wahl sprachen sich zahlreiche islamische Führer gegen die PDI-P und Megawati aus, die sie zum Teil sogar als ‘christliche Marionette’ denunzierten, weil mehr als 60 Prozent der von der PDI-P aufgestellten Kandidaten Christen gewesen seien.<sup>52</sup> In der sich aus der Wahl ergebenden Blockbildung war eine Konstante in der indonesischen Politik im 20. Jahrhundert wieder sichtbar geworden: die Auseinandersetzung zwischen dem politischen Islam und solchen Gruppierungen, welche eine Politisierung der Religion vermeiden wollen und die Gleichberechtigung der in der *Pancasila* aufgeführten Religionen hervorheben.

Es setzten sich bei knappen Mehrheitsverhältnissen schließlich nicht die Säkular-Nationalisten unter Megawati durch, sondern überraschend der liberale NU-Vorsitzende Abdurrahman Wahid, unterstützt von einer großen Koalition muslimischer Parteien und Konservativen. Er wurde am 20. Oktober 1999 vom Volkskongress zum Präsidenten gewählt. Seine Regierungszeit sollte nur neun Monate dauern. Die Enttäuschungen über den inkonsistenten Regierungsstil des zunehmend isolierten Präsidenten Wahid führten schließlich zu seiner Absetzung in einer Art friedlichem Putsch. Seit dem 23. Juli 2001 wird das Land nun von Megawati Sukarnoputri regiert.

Die Post-Suharto-Zeit ist geprägt von dem turbulenten Übergang vom Autoritarismus zur parlamentarischen Demokratie mit einer schrittweisen Demokratisierung, einer lebhaften und kritischen Presse und einer seit August 2000 zumindest verfassungsrechtlichen Anerkennung der wichtigsten Grund- und Menschenrechte. Allerdings hat bisher kein umfassender Elitewechsel stattgefunden und viele der alten Netzwerke und Mechanismen der Korruption und Vetternwirtschaft existieren wei-

---

<sup>51</sup> Vgl. Trautner 2003, S. 40.

<sup>52</sup> Vgl. die Übersicht über die nationalen Parlamentswahlen in Indonesien in: SOAa 18 (1999) 4, S. 287.

terhin. Nur die korruptesten und Suharto-nahen Angehörigen der alten Machteliten wurden ausgewechselt.

Ein anderes wichtiges Merkmal der Zeit seit dem Sturz Suhartos ist die Zunahme der Unabhängigkeitsbestrebungen, vor allem in Aceh im Norden Sumatras und in Papua (früher Irian Jaya/West-Papua Neuguinea).<sup>53</sup> Im Dezember 2000 führte Präsident Wahid als Zugeständnis an die muslimischen Separatisten in der Provinz Aceh eine milde Form der Scharia ein. Im Dezember 2002 wurde in Aceh ein Friedensabkommen unterzeichnet, das 26 Jahre Konflikt mit mindestens 12.000 Toten und Zehntausenden von Vertriebenen beenden sollte. Jedoch flammten die bewaffneten Auseinandersetzungen zwischen den auf mehr als 30.000 Soldaten verstärkten Regierungstruppen und den ca. 5.000 Rebellen inzwischen wieder auf.<sup>54</sup> Im Oktober 2001 verabschiedete das indonesische Parlament ein recht weitgehendes Autonomiegesetz für Papua. Da die Unabhängigkeitsbewegung sich damit nicht zufrieden gibt, ist die militärische Präsenz nach wie vor sehr hoch. Andere blutige Konflikte wie insbesondere seit 1999 auf den Molukken, aber auch im Poso-Gebiet (Provinz Mittelsulawesi), die komplexe Ursachen haben, wurden mit religiösen Begriffen erklärt. Vertreter der christlichen und muslimischen Konfliktparteien unterzeichneten für Poso im Dezember 2001 und für die Molukken im Februar 2002 unter Vermittlung der Zentralregierung Friedensverträge, die trotz einzelner blutiger Zwischenfälle bisher einigermaßen stabil scheinen.<sup>55</sup> Insgesamt konnte die Regierung in einigen Provinzen durch militärischen Druck oder das Zugeständnis von mehr Autonomie eine gewisse Befriedung erreichen.

Schließlich ist in der Umbruchszeit seit dem Ende des Suharto-Regimes eine der schärfsten Auseinandersetzungen im modernen Indonesien wieder verstärkt auf der Tagesordnung: Welche Rolle soll der Islam im rechtlichen und konstitutionellen System des Landes spielen? Anscheinend wird es nicht erneut zu einer Verdrängung des Islam wie in der ersten, bis weit in die 80er Jahre hineinreichenden Phase der Republik Indonesien kommen. Kann jedoch in Zukunft die Umsetzung des von der

---

<sup>53</sup> Für den nun folgenden kurzen Bericht über die regionalen Konfliktherde vgl. *Der Fischer Weltalmanach 2003*, Sp. 384-386.

<sup>54</sup> Vgl. JRS-Bericht (Juli 2003), S. 18f.

<sup>55</sup> Zu dem Konflikt auf den Molukken und den Hintergründen der Gewaltausbrüche siehe S.10-15.

Mehrheit der Muslime getragenen Projekts eines zivil-pluralistischen Islams gelingen (mit der Entwicklung geeigneter gesetzlicher Sanktionen für Demokratie und Toleranz und der Zurückweisung der Vorstellung, dass der Islam einen islamischen Staat zur Voraussetzung habe) oder gewinnen die Islamisten auf Dauer doch das Tauziehen und können ihre Forderung nach einer Institutionalisierung der Sonderstellung des Islam durch die Einführung eines islamischen Staates durchsetzen? Letztere knüpfen an die ursprünglich als Zusatz zur Verfassung vorgesehene 'Jakarta-Charta' von 1945 an, um welche die Diskussion in Indonesien nie wirklich verstummt war. In dieser sollten die Muslime landesweit durch einen Zusatz zur Verfassung auf die Scharia verpflichtet werden. Erst im August 2002 wurde, allerdings nach langen Monaten der Diskussion, ein entsprechender Antrag auf landesweite Einführung der Jakarta-Charta im Volkskongress mehrheitlich abgelehnt. Obwohl keiner der prominenten muslimischen Politiker die Einführung der Scharia oder gar die Errichtung eines islamischen Staates fordert und obwohl die breite Mehrheit der Bevölkerung dies auch nicht befürworten würde, hat der ganze Diskussionsprozess in und außerhalb des Parlaments gleichwohl gezeigt, wie groß der Klärungsbedarf hinsichtlich der weltanschaulichen Grundlagen der indonesischen Nation heute ist.<sup>56</sup>

### **5.1.3. Religiöse Spannungen und Gewalt**

Im Hinblick auf die Erörterung der christlich-muslimischen Beziehungen können gewisse Gewaltphänomene und Diskriminierungen von Christen nicht unerwähnt bleiben. Die Hintergründe sind komplex und bedürfen einiger Erörterung. Es soll dadurch allerdings nicht der falsche Eindruck entstehen, als seien dies die dominanten Züge der muslimisch-christlichen Beziehungen in Indonesien. Wenn man die gegenwärtigen Gewaltexplosionen betrachtet, vergisst man allzu leicht, dass Muslime und Christen in Indonesien in Wahrheit viele Jahrhunderte hindurch bis heute friedlich nebeneinander und miteinander gelebt haben und noch leben. Dieses zutiefst integrative und friedlich-tolerante Moment der indonesischen und insbesondere der javanischen Kultur kann nicht genug hervorgehoben werden. Natürlich hat auch die verfassungsrechtlich festgeschriebene *Pancasila*, durch die solche muslimischen Minderheiten in Schach gehalten werden konnten, die auf den Islamstaat drängten, zu der großen Freiheit der Christen und zu dem, von kleineren örtlichen Spannungen abgesehen, sehr weitgehend störungsfreien Zusammenleben mit der

---

<sup>56</sup> Vgl. Trautner 2003, S. 40.

muslimischen Mehrheit beigetragen. Auch durch entsprechende Repression hatte es Präsident Suharto in 30 Jahren Regierungszeit verstanden, die Spannungen unter den verschiedenen Ethnien und Religionsgruppen unter Kontrolle zu halten. Die rigoros durchgesetzte offizielle Regierungspolitik bestand darauf, dass zwischen den religiösen und ethnischen Gruppen Harmonie zu herrschen hatte. Die vier mit SARA abgekürzten Tabubereiche für kontroverse Auseinandersetzungen waren ethnische Gruppen, Religionen, Rasse und Klasse. Über etwaige Spannungen durfte in der Öffentlichkeit nicht berichtet werden.

### ***Brennpunkte der Gewalt***<sup>57</sup>

Obgleich sie nicht gesetzlich legitimiert sind, finden in der Praxis Diskriminierungen von Christen bei der Vergabe öffentlicher Stellen und Ämter zunehmend statt. Auch kommt es immer wieder vor, dass Anträge zum Bau neuer Kirchen und Gemeindehäuser von den zustimmungspflichtigen Nachbarn abgelehnt werden. Das liegt allerdings auch an der steigenden Zahl der Anträge, die von Christen der verschiedensten Denominationen eingereicht werden. Seit etwa 1995 gibt es auch für den Bau von Moscheen in einigen christlichen Gegenden Schwierigkeiten.<sup>58</sup> Seit Bestehen der Republik bis Ende 2001 wurden insgesamt 825 christliche Kirchen durch Gewalteinwirkung total zerstört, erheblich beschädigt oder durch die Behörden geschlossen. Nach dem Sturz Suhartos ist die Zahl der Kirchenzerstörungen gewachsen, allerdings hat sich dieses Phänomen auf die Konfliktgebiete verlagert. Im Rest des Landes gibt es seitdem eine deutlich abnehmende Tendenz.<sup>59</sup> Diese Gewaltphänomene werden unterschiedlich beurteilt. Teilweise werden sie mit wachsenden sozialen Spannungen in Verbindung gebracht.

---

<sup>57</sup> Für dieses Kapitel vgl.: Vgl. Kampschulte 2002, S. 19-25; vgl. ebenso: Kampschulte 2001, S. 9-18.

<sup>58</sup> Vgl. Magnis-Suseno 1999, S. 21.

<sup>59</sup> Unter Sukarno wurden überhaupt nur zwei Kirchen zerstört, unter Suharto insgesamt 456 (d.h. monatlich 1,2). Der Steigerungsrate zufolge wurden unter Habibie monatlich 9,2 und unter Wahid monatlich 14 Kirchen beschädigt oder zerstört. Letztere Zahl erklärt sich durch die darin enthaltenen 192 Kirchenzerstörungen auf den Molukken und im Poso-Gebiet (wo in dem selben Zeitraum auch 28 Moscheen zerstört oder beschädigt wurden). Berücksichtigt man jedoch die genannten Konfliktgebiete nicht, so waren es im letzten Regierungsjahr Suhartos noch monatlich 8,3 zerstörte Kirchen, unter Habibie 6,6 und unter Wahid 4,3. (Vgl. Kampschulte 2001, S. 9f.)

Von diesen vereinzelt, wenn auch zunehmend auftretenden Gewaltausbrüchen zu unterscheiden, sind die oben erwähnten regionalen Konfliktgebiete mit ihren blutigen Auseinandersetzungen. Der Konflikt auf den Molukken<sup>60</sup> begann im Januar 1999. Er forderte 10 bis 15.000 Menschenleben und trieb einen großen Teil der Bevölkerung in die Flucht.<sup>61</sup> Auch in dem fast ganz protestantischen, seit einigen Jahren allerdings von Muslimen regierten Gebiet Poso in Mittel-Sulawesi brach 1999 ein Konflikt aus, der im Dezember 2001 beigelegt werden konnte. Hier führte ebenfalls das Eingreifen von ca. 1.000 *Laskar Jihad*-Mitgliedern zu einer Eskalation der Gewalt. Die Zahl der Todesopfer verzehnfachte sich dadurch auf mehr als 2.000.<sup>62</sup> In den übrigen Konfliktgebieten sind jeweils die christlichen Gemeinschaften in den Auseinandersetzungen nicht primär Zielscheibe der Gewalt: weder in Aceh und im überwiegend christlichen Papua, wo es um die staatliche Unabhängigkeit der jeweiligen Gebiete geht, noch in West- und Mittel-Kalimantan (Borneo), wo es in den letzten Jahren zwischen einheimischen Dayaks und zugewanderten Maduresen zu blutigen Gewalttaten kam, bei denen allerdings primär die ethnische und nicht die religiöse Zugehörigkeit eine Rolle spielt.<sup>63</sup>

### ***Hintergründe zur anwachsenden Gewalt in Indonesien***

Die Ursachen der seit 1999 vermehrten Gewaltexplosionen sind komplex. Zum einen sind demographische Veränderungen ein nicht zu unterschätzender Faktor für die zutage tretenden religiösen und sozialen Spannungen. Durch die Umsiedlungs-

---

<sup>60</sup> Vgl. Kampschulte 2001, S. 13-20.

<sup>61</sup> Nach etwa einem Jahr Gewalt und Zerstörung, die von lokalen muslimischen wie christlichen Gruppen ausging, änderte sich die Lage radikal als von März bis Mai 2000 eine große Anzahl 'heiliger Krieger' der *Laskar Jihad*-Milizen aus Java in das bereits weitgehend befriedete Gebiet kamen. Umstritten ist, wie viele *Laskar Jihad*-Krieger kamen; Kampschulte spricht von etwa 10.000. Damit verschob sich die Machtbalance zugunsten der Muslime und die Überfälle der fanatisierten islamischen Massen auf die Dörfer der Christen (diesmal nicht mehr wie zuvor vorwiegend Protestanten, sondern genauso Katholiken und ihre Kirchen und Einrichtungen) wurden zum Instrument ethno-religiöser Säuberung. Auch kam es dabei erstmals an verschiedenen Orten zu Zwangsislamisierungen Tausender protestantischer und katholischer Christen, teilweise mit öffentlichen Beschneidungen. Erst als die *Laskar Jihad* Kämpfer die Inseln wieder verließen, und die lokalen Parteien untereinander verhandelten, konnte ein relativ stabiler Frieden wieder einkehren.

<sup>62</sup> Vgl. Arnez 2002, S. 56.

<sup>63</sup> Vgl. Kampschulte 2001, S. 22.

politik (*transmigrasi*) der Regierung Suharto (man spricht von bis zu fünf Millionen umgesiedelten Menschen) und teilweise auch durch freiwillige Migration, wie im Fall der Buginesen, die aus Südsulawesi in größerer Zahl nach Ambon kamen, wurde die ethnische und vor allem religiöse Zusammensetzung auf einigen Inseln stark verändert - zum Beispiel auf den früher mehrheitlich christlichen Molukken. Zum anderen wurde das Problem der gewalttätigen Konflikte erst akut durch die anhaltende Schwächung der Zentralgewalt in Jakarta, aber auch die weithin schlechte wirtschaftliche Lage des Landes. Durch die Wirtschaftskrise haben sich seit 1997 soziale Spannungen im ganzen Lande verstärkt. Diese verlaufen oft entlang der ethnischen und religiösen Linien - in der einflussreichen chinesischen Minderheit etwa gibt es viele Christen.

Die Schwächung der Zentralregierung hat zur Folge, dass sich Teile der Streitkräfte verselbständigen. Die Instabilität dient der Armee als Rechtfertigung für die Beibehaltung ihrer traditionellen internen Rolle und dabei vor allem der Territorialstruktur, durch die das Heer auf jeder Ebene über Pendanten zur zivilen Verwaltung verfügt. Diese Struktur erlaubt es dem Militär nicht zuletzt, Milizen aufzubauen und lokale Einnahmequellen zu erschließen. Zu den entsprechenden Reformen war bisher keine der Post-Suharto-Regierungen in der Lage.<sup>64</sup> Über eventuelle Drahtzieher der Gewaltakte auf den Molukken und in anderen Konfliktgebieten wird viel spekuliert. Der katholische Bischof der Molukken, Peter Canisius Mandagi, sprach von drei Gruppen, wie Evers berichtet: Erstens die 'Leute des Status quo', das heißt Personen, die vom Regime Suharto Vorteile hatten, die sie zu verteidigen suchen. Zweitens 'fundamentalistische Muslime', die nach größerer Teilhabe an der Macht im Staate suchen, und drittens 'das Militär' (oder Teile desselben), das seinen Einfluss beeinträchtigt sieht und fürchtet, wegen seiner Rolle in Ost-Timor und anderen Konfliktorten gerichtlich belangt werden zu können. Auch der protestantische indonesische Kirchenrat vertritt die These, dass es sich bei den Konflikten zwischen Christen und Muslimen nicht in erster Linie um einen Religionskrieg handle. Es seien vornehmlich soziale Ursachen, besonders die Umsiedlungspolitik, die zu Spannungen geführt hätten, so der Vertreter des indonesischen Kirchenrates Pastor Andreas Patianakotta im Januar 2000 in Berlin.<sup>65</sup>

---

<sup>64</sup> Vgl. Bolte / Möller / Rzyttka 2003, S. 9.

<sup>65</sup> Vgl. Evers 2000, S. 252.

Man muss aber auch sagen, dass Indonesien ebenso wie die anderen südostasiatischen Staaten vom Phänomen des grenzüberschreitenden gewaltbereiten Islamismus überrascht worden ist. Die Anschläge vom 11. September 2001 wurden in erster Linie als amerikanisches Problem betrachtet. Erst als der Terror am 12. Oktober 2002 die Ferieninsel Bali erreichte und 202 Menschen (v.a. Touristen) in den Tod riss, wachte Südostasien und insbesondere Indonesien auf: Sie können genauso Ziel des Terrorismus sein, auch sie sind politisch und wirtschaftlich in dieser Hinsicht verwundbar.<sup>66</sup> Das Attentat hat in Indonesien zu einem Umdenken in Regierung und Bevölkerung geführt und die säkulare Basis, die von der Golkar-Partei und der PDI-P von Präsidentin Megawati Sukarnoputri verteidigt wird, sieht sich in ihrer dem politischen Islam gegenüber moderaten Haltung bestärkt.<sup>67</sup> Ob der Einfluss, den radikal-islamische Gruppen in Indonesien bisher ausüben, sich weiter ausdehnen kann, wird neben den Bemühungen der moderaten Organisationen NU und *Muhammadiyah* um einen Dialog mit den militanten Gruppen und ihren Sympatisanten vor allem davon abhängen, so Arnez, ob es der Regierung gelingt, den Demokratisierungsprozess voran zu bringen und eine politische wie auch wirtschaftliche Stabilität im Archipel herzustellen.<sup>68</sup>

### ***Die Reaktionen von Staat und Gesellschaft***<sup>69</sup>

Solange die Regierung in Jakarta sich damit begnügt, sich von den zwischen verschiedenen-religiösen Bevölkerungsgruppen ausbrechenden Gewaltakten zu distanzie-

---

<sup>66</sup> Zudem deckte das Attentat auf Bali enorme Defizite in der juristischen und sicherheitspolitischen Zusammenarbeit der ASEAN-Staaten auf, die nicht zuletzt auf das Prinzip der strikten Nichteinmischung in die Angelegenheiten der Nachbarländer zurückzuführen sind. Diese Mängel dürften dazu beigetragen haben, dass sich im friedlichen Islam Südasiens unbemerkt gewaltbereite Gruppen entfalten konnten. In Verbindung mit der Radikalisierung muslimischer Gruppen in Indonesien werden in der Presse häufig folgende Organisationen genannt: *Laskar Jihad* (Soldaten des  *Jihad*), *Front Pembela Islam* (FPI, Front zur Verteidigung des Islam), *Gerakan Pemuda Islam* (GPI, islamische Jugendbewegung), *Hizbut Tahrir*, *Majelis Mujahiddin Indonesia* (MMI, Indonesischer Mudjahiddin Rat) und nicht zuletzt *Darul Islam* (DI, Haus des Islam). (Vgl. Arnez 2002, S. 55.)

<sup>67</sup> Vgl. "Sprengkraft des Islamismus in Südostasien", in: Neue Zürcher Zeitung, 17. Februar 2003, S. 6.

<sup>68</sup> Vgl. Arnez 2002, S. 57.

<sup>69</sup> Auch für diesen Abschnitt sei verwiesen auf das gleichnamige Kapitel in: Kampschulte 2001, S. 23-26.

ren und sie zu bedauern oder die Vertreter der Religionen zum Dialog einzuladen,<sup>70</sup> anstatt die geeigneten Maßnahmen zum Schutz ihrer Staatsbürger zu ergreifen, muss ihre Haltung als ambivalent gelten. Auch staatliche Institutionen wie das Rechtswesen und die Polizei erfüllen ihre Funktion teilweise nur sehr unzureichend. Eine Rechtssicherheit gibt es aufgrund der Bestechlichkeit der Richter nicht. Die Polizei ist personell unterbesetzt und zudem auf die neue, alleinige Verantwortung für die innere Sicherheit noch wenig vorbereitet. Der mangelnde Schutz von Seiten des Staates ist allerdings wohl nicht politische Absicht, sondern eher eine Folge der allgemeinen Staatsmisere.

Die Bevölkerung zeigt sich betroffen, hilft den Opfern, die ja häufig gut bekannte Nachbarn sind, und trifft teilweise sogar gemeinsame Vorkehrungen gegen Gewaltmaßnahmen (wie in Ostjava, wo die Mitglieder der muslimischen Jugendorganisation Ansor die christlichen Kirchen bewachen, um sie vor Anschlägen zu bewahren).

Die christlichen Kirchen richten sich an ihre eigenen Mitglieder und haben vielerorts versucht, sie zum Verzicht auf Gegengewalt zu bewegen. Erfolgreich war dieses Bemühen insbesondere nach den Bombenanschlägen gegen christliche Kirchen am Heiligabend 2000. Darüber hinaus haben sie in öffentlichen Erklärungen die Gewalt scharf verurteilt. Aber, so Kampschulte, "sie wissen, dass sie im Zentrum der politischen Macht kaum mehr Einfluss haben. Darum können sie nur an die Regierung appellieren, alles zu tun, der Gewalt vor allem in den Konfliktgebieten ein Ende zu setzen. Sie wissen auch, dass das nicht mehr intakte Rechtssystem ihnen keinen wirksamen Schutz gegen die Gewaltaktionen fanatisierter Gruppen bietet."<sup>71</sup> Was ihr eigenes Handeln angeht, so ist das vordringliche Ziel der Kirchen, den Dialog mit der moderaten Mehrheit der Muslime zu verstärken um ein gut informiertes öffentliches Bewusstsein zu bilden, welches mehr und mehr in der Lage ist, sich der Gewalt gegen Religionsgemeinschaften und der Instrumentalisierung derselben zu politischen Zwecken zu widersetzen. Es gibt in der Tat über die Grenzen der Religionen hinweg viel Einigkeit in der Verurteilung von Gewalt und Unrecht. Gemeinsame Anliegen, wie das Eintreten für die Armen und Entrechteten, gegen die 'fal-

---

<sup>70</sup> Es besteht in Indonesien bereits eine jahrzehntelange Tradition des durch die indonesische Regierung geförderte sogar den Dialog der Religionen, was bisher allerdings eher höhere Religionsvertreter als die Gemeinschaften auf lokaler Ebene betraf.

<sup>71</sup> Vgl. Kampschulte 2002, S. 25.

schen Propheten' der Harmonie und des Status quo, bringen die Menschen verschiedener Religionen und ethnisch-kultureller Hintergründe zusammen. Banawiratma verweist hier auf die Spiritualität des Dialogs in einem pluralistischen religiösen Kontext und auf die über die christlichen Basisgemeinden hinausgehenden 'Basic Interfaith Communities', die Veränderung in die Gesellschaft, aber auch in die Kirchen hineinbringen.<sup>72</sup>

#### **5.1.4. Christliche Kirchen im Wandel**

Die christlichen Kirchen sind in Indonesien sehr junge Kirchen, denn erst ab der Mitte des 19. Jahrhunderts erlaubte die holländische Kolonialmacht Missionsbewegungen. Auf katholischer Seite fingen niederländische Jesuiten alsbald an, auf Flores und Timor zu arbeiten, und bald folgten ihnen viele andere Orden. Die von den Holländern vorgenommene machtpolitische Aufteilung von Missionsgebieten wirkt bis heute nach. Das ökumenische Klima ist daher insgesamt immer noch eher kühl, obwohl die Bischofskonferenz und der Evangelische Kirchenrat sich bei wichtigen Forderungen und Stellungnahmen abstimmen. Die Mission von evangelikalen und pfingstlerischen Gruppen, die innerhalb der christlichen Kirchen (und teilweise auch unter Muslimen) Proselyten suchen, habe, so Kessel/Zander, das Klima sehr belastet.<sup>73</sup>

Die Katholische Kirche begann nach dem Zweiten Weltkrieg allmählich ein 'indonesisches Gesicht' anzunehmen - angefangen mit dem konsequenten Gebrauch der indonesischen Sprache.<sup>74</sup> Das bedeutete aber auch, dass sich die ethnisch-kulturelle Vielfalt Indonesiens auch in der katholischen Kirche immer mehr spiegelte. Sie zählt immer mehr einheimische Bischöfe, Priester und Ordensleute<sup>75</sup> und die Laien spielten im kirchlichen Leben, das stark basisgemeinschaftliche Züge trägt, eine

---

<sup>72</sup> Vgl. Banawiratma 2000, S. 6. 9-14.

<sup>73</sup> Vgl. Kessel / Zander 1993, S. 55.

<sup>74</sup> Letzteres hat, wie Evers bemerkt, allerdings zur Folge, dass die exemplarische Arbeit und Entwicklung der Kirche und der Theologen über Indonesien hinaus im Ausland sehr wenig bekannt ist. (Vgl. Evers 1993, S. 211f.) Das ist natürlich für Studien wie diese eine Schwierigkeit.

<sup>75</sup> Dabei muss allerdings hinzugefügt werden, dass die 'einheimischen' Priester und Bischöfe oftmals eben nicht aus der eigenen Kultur oder Ethnie stammen, sondern aus jenen Gebieten, wo die Christen in der Mehrheit sind (insbesondere von der Insel Flores).

immer größere Rolle, nicht zuletzt aufgrund des starken Priestermangels. Ihre Wachstumszahlen (von 700.000 1945 zu etwa 6,4 Millionen heute) beweisen die enorme Anziehungskraft dieser jungen Kirche. Besonders in den Jahren nach 1965 gewann sie, auch dank eines recht fortschrittlichen Images, vorwiegend unter städtischen Chinesen und in der gebildeten Mittelschicht viele neue Mitglieder, was ihr den Vorwurf des Proselytismus einbrachte.<sup>76</sup>

So muss man sagen: nicht nur der Islam, sondern auch die Kirchen erleben seit den 70er Jahren eine Dynamisierung. Dies führte auch bei den Christen zu internen Spannungen, auch wenn sie eher latent und nur selten nach außen sichtbar sind: Spannungen zwischen einerseits den mehr etablierten und angepassten, vereinzelt sogar mit den politischen Machträgern verflochtenen Christen und andererseits jenen Christen, die eine mehr kritische Position gegenüber dem politischen System und das prophetische Zeugnis betonen. Wijzen spricht auch von Spannungen im Zuge der Inkulturation oder der Modernisierung von Kirche. Bei der Inkulturation stellt sich in Indonesien angesichts der inneren Vielfalt allerdings immer die Frage in welche der indonesischen Kulturen. Man kann ja nicht nur eine Kultur - und sei es die dominierende javanische - zum Bezugspunkt nehmen. Ein Problem, das durch die teilweise staatlich durchgeführte innerindonesische Migration noch verstärkt wird.<sup>77</sup> Zu der Position der Modernisierungsbefürworter, die gewissermaßen wie ein Ausweg aus den Problemen der Inkulturation erscheinen könnte, ist zu bemerken, dass nur eine kleine Schicht der Bevölkerung überhaupt mit der Modernisierung und Verwestlichung mehr als nur oberflächlich in Berührung kommt.<sup>78</sup>

Trotz eines auf beiden Seiten recht verbreiteten Misstrauens zwischen Christen und Muslimen lebt die kleine christliche Minderheit in Indonesien nicht in einer 'Ghettomentalität', sondern beteiligen sich aktiv an der Gesellschaft - nicht zuletzt durch die traditionell zahlreichen karitativen Einrichtungen im Bereich Bildung und Gesundheit und ab den 60er Jahren auch durch immer mehr unterschiedliche Entwicklungsprojekte. Allerdings einen Wandel weg von der Vorstellung kirchlicher Dienstleistungen in Richtung einer 'Kirche der Armen' mit einer eindeutigen Option für

---

<sup>76</sup> Vgl. Müller 1984, S. 110.

<sup>77</sup> Zu der Frage der Inkulturation und den damit verbundenen Problemen vgl. Kessel / Zander 1993, S. 55f. und vgl. Wijzen 1997, S. 83-98.

<sup>78</sup> Vgl. Wijzen 1997, S. 90-97.

die Armen - ob Christen oder Nicht-Christen - habe es, so Banawiratma/Müller, in dieser Minderheiten-Kirche, deren Mitglieder zu einem überproportional hohen Anteil zur Ober- und Mittelschicht gehörten, erst langsam im Zuge des Zweiten Vatikanums gegeben. Eine wichtige Rolle habe dabei die FABC gespielt. Im Laufe der Zeit entstanden Varianten einer asiatischen Befreiungstheologie (meist Kontextuelle oder Sozialtheologie genannt).<sup>79</sup>

Dähler findet, die Kirchen seien in Indonesien zu lange mit sich selbst beschäftigt gewesen, hätten sich gegenüber den Muslimen zu defensiv verhalten und oftmals Schutz bei der Armee gesucht, als der wichtigsten Institution zur Erhaltung des politischen wie religiösen Status quo. Erst die Repressionen und Gewaltausbrüche hätten einen Besinnungsprozess ausgelöst. Dabei biete die indonesische, sehr gesellige und gemeinschaftsbezogene Gesellschaft zu dem vermehrten Kontakt zwischen beiden Gruppen vielfach Gelegenheit (vom dörflichen Markt und den zahlreichen gemeinsamen Feiern bis zur besonders hochgehängten Tradition des *gotong royong*, der nachbarschaftlichen Hilfe).<sup>80</sup> So fragt Dähler im Blick auf die schwierige Lösung der gegenwärtigen Konflikte: "Vermag Indonesien sein historisches Charisma, Brücke zwischen verschiedenen Kulturen, zwischen Muslimen und Christen zu bilden, wahrzunehmen?"<sup>81</sup>

## 5.2. Interreligiöse Entwicklungszusammenarbeit in Indonesien

Das allgemeine Klima der Beziehungen zwischen Christen und Muslimen in Indonesien wird in der Literatur zum Teil recht unterschiedlich beurteilt. Die einen betonen das insgesamt vergleichsweise friedliche Zusammenleben. Dies gelte, wenn man von den lokal begrenzten bewaffneten Konflikten absehe, auch heute noch. Diese Autoren heben die tolerante Mehrheitsgesellschaft oder die im Vergleich zu anderen muslimischen Staaten besonders guten Rahmenbedingungen hervor - in Form der *Pancasila*, welche es ermöglicht, dass Indonesien weder ein islamischer noch ein säkularer Staat ist, der von der Verfassung garantierten Religionsfreiheit für die offiziell anerkannten Religionen und des rechtlichen Schutzes der religiösen Minderheiten. Andere sprechen dagegen von einer insgesamt sehr angespannten Si-

---

<sup>79</sup> Vgl. Banawiratma / Müller 1995, S. 20f.

<sup>80</sup> Vgl. Dähler 2000, S. 148f.

<sup>81</sup> Dähler 2000, S. 149.

tuation, die sich ‘wie trockenes Gras’ jederzeit entzünden und einen Konflikt entflammen könne - so zum Beispiel Jane McGrory von CRS-Indonesia über die Situation in Zentral-Java.<sup>82</sup>

Angesichts der riesigen Dimensionen des Archipels und der zum Teil sehr großen regionalen Unterschiede, aber auch angesichts der Komplexität der Veränderungsprozesse in der derzeitigen Umbruchssituation verwundert es nicht, dass man zu unterschiedlichen Einschätzungen der christlich-muslimischen Beziehungen kommen kann. Etwa macht es einen großen Unterschied, ob man das Zusammenleben von Muslimen und Christen in Regionen betrachtet, die zuvor nicht islamisiert waren (wie das Batakland auf Nordsumatra, das Innere Kalimantan, Nord- und Mittelsulawesi oder Westpapua), oder in Java, wo die Christen entweder Javaner oder Suda-nesen, also Mitglieder von Volksgruppen sind, die dem Islam angehören, oder kleine Minderheiten von Chinesen.<sup>83</sup>

Im Folgenden wird die Frage untersucht, welche Faktoren zu einem friedlichen oder im Gegenteil konfliktreichen Zusammenleben von Christen und Muslimen in unterschiedlichen Teilen Indonesiens beitragen, und was dies jeweils für IREZ bedeutet. Auf eine Darstellung der unterschiedlichen Formen interreligiösen Zusammenlebens oder -arbeitens, folgt daher eine Darstellung der in der Literatur beschriebenen Hindernisse für die interreligiöse Kooperation und anschließend der Herausforderungen und Chancen für die IREZ in der gegenwärtigen Situation in Indonesien.

### **5.2.1. Formen des friedlichen Zusammenlebens und der Zusammenarbeit**

#### ***Interreligiöser Dialog auf verschiedenen Ebenen***

Heute gibt es in Indonesien an vielen Orten und auf verschiedenen Ebenen mehr oder weniger institutionalisierte Formen des interreligiösen Dialogs. Diese Dialoge fanden erstmals Ende der 60er Jahre statt: Ende der 60er/Anfang der 70er Jahre konvertierten - u.a. im Kontext der ‘Kommunistenjagd’ 1965, an der sich bestimmte muslimische Kreise beteiligten - eine beträchtliche Anzahl nomineller Muslime zum

---

<sup>82</sup> Vgl. McGrory 2002, S. 5.

<sup>83</sup> Vgl. Magnis-Suseno 1999, S. 21.

Christentum, zum Buddhismus oder zum Hinduismus.<sup>84</sup> Dadurch nahmen die Spannungen zwischen Christen und Muslimen erheblich zu. In den späten 60er Jahren kam es nach den ersten größeren Ausschreitungen 1967 gegen christliche Einrichtungen in Makassar (zwischenzeitlich Ujung Pandang genannt), Sulawesi, zu *ersten interreligiösen Dialogen*. Sie bestanden in interreligiösen Gesprächen, zu denen meistens *ulamas* einluden. Auch statteten Muslime christlichen Offizieren oder Geistlichen Besuche ab. Umgekehrt besuchten christliche Geistliche muslimische *pesantren*. Es folgten bald auch muslimische Intellektuelle, namentlich der *Nahdlatul Ulama*, diesem Beispiel. Dem schloss sich in den letzten Jahren auch die *Muhammadiyah* an. Mit einer Öffnung hin auf andere Religionsgemeinschaften und Lehren wie die von der ‘dreifachen Brüderlichkeit’ (unter Muslimen, unter Mitbürgern eines Landes und unter allen Menschen) legte die NU theologische Grundlagen für den christlich-muslimischen Dialog.<sup>85</sup>

Die *Regierung* legte ab dem ersten Fünf-Jahres-Plan (1969-1974), wohl angesteckt von dieser spontanen Bewegung, ein Programm für Dialog und harmonische interreligiöse Beziehungen auf. Allein von 1972 bis 1977 führte das Ministerium für Religion 23mal in 21 Städten überall im Land Dialoge durch, sowohl auf nationaler wie auf regionaler Ebene. Von 1976 bis 1978 arbeiteten Experten verschiedener Religionen in acht Fallstudien-Seminaren in sieben Regionen zusammen. Ab 1977 wurden verschiedene Programme der Kooperation für evangelische, katholische und muslimische Theologiestudenten in Form von Studienlagern, Freizeitaktivitäten und Dialogen durchgeführt. Auch wurde 1979 der Nationale Interreligiöse Rat eingerichtet. Er besteht aus Vertretern der nationalen Organisationsstruktur der sechs anerkannten Religionen und dem Religionsminister und soll zur Beilegung von Konflikten und zur Förderung ‘friedlicher und harmonischer Beziehungen’ zwischen den Religionen, innerhalb der Religionen und zwischen den Religionen und dem Staat beitra-

---

<sup>84</sup> Dieses Phänomen beschränkte sich nicht auf Java, wo sich Tausende zum Taufunterricht anmeldeten. Becker zufolge wurden in diesen Jahren auf Timor jährlich 10.000 und mehr Menschen getauft; die Karo-Batak-Kirche konnte innerhalb weniger Jahre ihre Mitgliederzahl von 30.000 Menschen verdoppeln. Auch bei den Dayaks in Kalimantan gab es in den 60er Jahren eine große Übertrittswelle. Der süd-sulawesischen Kirche der Toraja von Rante Pao traten rund 50.000 Menschen bei, die teilweise zuvor zwangsislamisiert worden waren, bei. (Vgl. Becker 1996, S. 179f.)

<sup>85</sup> Vgl. Hofstede 1992, S. 124-128; zur Erweiterung des klassischen religiösen Diskurses durch die NU vgl. auch Mohammad Fajrul Falaakh 2001, S. 33-37.

gen.<sup>86</sup> Gegenüber den offiziellen, von der Regierung institutionalisierten Zusammenkünften zwischen Vertretern der Religionsgemeinschaften waren allerdings die informellen Dialogveranstaltungen, zu denen von muslimischer oder christlicher Seite eingeladen wurde, zum gegenseitigen Kennenlernen und Vertiefen der Sichtweise der je anderen Seite besser geeignet.<sup>87</sup>

### ***Nachbarschaftliches Zusammenleben***

Die wichtigste Form, in der sich Christen und Muslime friedlich begegnen und gegenseitig zu Hilfe kommen, ist der familiäre und nachbarschaftliche Alltag. Interreligiöse Ehen sind im Indonesien im Gegensatz zu anderen muslimischen Ländern keine Ausnahme. Auch kommt es vor, dass einzelne Mitglieder der Familie konvertieren, jedenfalls aber dass unterschiedliche Religionen in einem Haushalt vertreten sind. Das wird in der Regel auch toleriert, und die vom Islam Konvertierten werden nicht - wie zum Beispiel oftmals in Malaysia - aus ihrem bisherigen sozialen Umfeld verbannt. Innerhalb der Nachbarschaft leistet man sich, etwa in Java, über die Grenzen der Religionen hinweg nachbarschaftliche Dienste, zu denen man nach der Tradition verpflichtet ist. Man besucht sich sehr regelmäßig, kümmert sich gemeinsam um Kranke und veranstaltet gemeinsame rituelle Mahlzeiten. Man hilft sich u. U. auch bei der Vorbereitung religiöser Feste und Beerdigungen oder beim Bau von Kirchen oder Moscheen. Bei religiösen Hochfesten überbringt man den Andersgläubigen festliche Speisen - die Christen an Weihnachten und die Muslime an *Idul Fitri*. Dabei muss man sich vor Augen halten, wie wichtig traditionellerweise das Familienleben, gleich danach aber auch die nachbarschaftliche Solidarität etwa in der javanischen Kultur ist.<sup>88</sup>

Allerdings scheint auch das Modell der Integration ethnischer und religiöser Minderheiten über die nachbarschaftliche Solidarität Grenzen zu kennen: Erstens scheint bei Migranten die Integration nicht überall gleich gut zu funktionieren, so dass sie

---

<sup>86</sup> Vgl. Poerwowidagdo 1994, S. 204f.

<sup>87</sup> Becker weist hier auf die Dialog-Bemühungen des so genannten 'Sonderprojekts' (*Proyek Khusus*) hin, einem Forum für Kommunikation und Information, das der Rat der Kirchen in Indonesien Anfang der 70er Jahre ins Leben rief, um das Verhältnis von Christen und Muslimen auf nationaler Ebene zu reflektieren. (Vgl. Becker 1996, S. 216-218.)

<sup>88</sup> Vgl. etwa Mulder 1992 oder Martin-Schiller 1989.

oft in einer mehr oder weniger ausgeprägten räumlichen und sozialen Trennung von den Einheimischen leben. Das gilt insbesondere dort, wo die Zuwanderung sehr massiv war, und sich die einheimische Bevölkerung bedroht fühlte. Zweitens verliert die traditionell sehr enge Beziehung unter Nachbarn zunehmend an Gewicht. Da die Haupteinkommensquelle für viele Menschen nicht mehr innerhalb der lokalen Subsistenzwirtschaft und der dörflichen Gemeinschaft liegt, sind sie nicht mehr in dem Maße auf das lokale Netzwerk und die gegenseitigen Hilfeleistungen angewiesen. Gerade die etwas Wohlhabenderen können sich aus dem Kreislauf des Gebens und Nehmens ausklinken und sich bezahlte Arbeitskräfte leisten, die anfallende Arbeiten entrichten. Dies führt nicht nur zu loserem sozialen Kontakten in der Nachbarschaft, sondern auch zu einer stärkeren Marginalisierung der Armen.<sup>89</sup> Ein dritter Faktor sind die Veränderungen, die sich durch die islamische Erneuerungsbewegung für das Zusammenleben von Christen und Muslimen ergeben haben. Kim analysiert anhand einiger signifikanter Beispiele den Wandel der Beziehungen zwischen Christen und Muslimen in einem neun Kilometer westlich von Yogyakarta gelegenen Dorf, wo bis vor Kurzem die Religionszugehörigkeit für das Zusammenleben im Alltag keine Rolle gespielt hat. Heute dagegen prägt sie durch die Welle islamischer Erneuerung ab den späten 70er Jahren die Gruppenidentität und das Verhalten auch im außer-religiösen Bereich immer stärker. Durch den sich vom traditionell praktizierten Islam unterscheidenden reformerischen Islam, so die These des Autors, sei eine neue kollektive Identität der Muslime entstanden, die sich notwendig gegenüber den Nicht-Muslimen (und seien sie enge Nachbarn oder Verwandte) abgrenzt und die traditionellen Solidaritätsformen der Familie bzw. Blutsverwandtschaft und der Nachbarschaft immer mehr in den Schatten stellt. Dies habe zum Teil gravierende Folgen für das zuvor niemals problematische Zusammenleben im Alltag. Der Autor zeigt eindrucklich auf, wie zunächst die islamische Identität der Muslime in dem Dorf immer klarere Konturen bekam - während man zuvor gar nicht zwischen islamischen und nicht-islamischen traditionellen Verhaltensweisen unterschied, sondern die jeweiligen Bräuche und Verhaltensweisen einfach praktizierte (und zwar egal welcher Religion man angehörte). Dann hatte aber diese religiöse Identität immer mehr Auswirkungen auf den nicht-religiösen Bereich und führte zu Abgrenzung und Misstrauen gegenüber den Christen. Der Autor hält es für mehr als fraglich, ob nach diesem Paradigmenwechsel von der traditionellen *lokalen* und *familiären* Gemein-

---

<sup>89</sup> Vgl. Mulder 1992, S. 139.

schaft zu der auf der *religiösen* Zusammengehörigkeit beruhenden Gemeinschaft die Umsetzung dessen in der Praxis gelingen kann, was muslimische Intellektuelle in den 70er Jahren ‘agreement in difference’ (*setuju dalam perbedaan*) nannten. Das Beispiel des javanischen Dorfes zeige nämlich, dass der Übergang von dem einen Teil des Mottos, ‘Unterscheidung’, zu dem anderen Teil, ‘Übereinkunft’, weder ein einfacher noch ein automatischer Prozess sei. Im Gegenteil: Je bewusster die Muslime sich ihrer eigenen islamischen Identität im Unterschied zu den Nicht-Muslimen würden, desto mehr verstärkten sich die Spannungen und Antagonismen zwischen beiden Gruppen.<sup>90</sup>

### ***IREZ im weiteren Sinne***

Über die nachbarschaftliche oder innerhalb der Familie anzutreffende Solidarität zwischen Muslimen und Christen hinaus gibt es eine Vielzahl von sozialen Institutionen und Entwicklungsprojekten, in denen Muslime und Christen zusammenarbeiten, jedoch ohne dass diese interreligiöse Kooperation bewusst intendiert oder reflektiert würde. Solche IREZ im weiteren Sinne ist vermutlich im Rahmen der vom Staat geförderten Entwicklungsarbeit anzutreffen, ebenso in Entwicklungsprojekten der NGOs sowie in der Arbeit christlicher Institutionen, deren Mitarbeiter keineswegs nur Christen sind. Dabei ist aber in aller Regel die interreligiöse Begegnung und Zusammenarbeit weder ein Haupt- noch ein Nebenziel in der Projektstrategie. Das gilt etwa von Frauenorganisationen oder von NGOs im Bereich der städtischen Armut oder der ländlichen Entwicklung. Ein gutes Beispiel ist die von Misereor schon lange Jahre unterstützte NGO *Bina Desa* mit Sitz in Jakarta, die im Bereich der ländlichen Entwicklung tätig ist. Wie bei vielen in den 70er Jahren gegründeten NGOs steht hier die Armutsbekämpfung im Zentrum. Sie hilft Konflikte um Landrecht und Agrarreform zu lösen und trägt dazu bei, über Trainingsmaßnahmen für Organisationen und für Führungspersonlichkeiten in den Dörfern eine kritische und unabhängige ländliche Bevölkerung heranzubilden.<sup>91</sup> Zwar nimmt die muslimische Organisation *Bina Desa* keine Rücksicht auf Religionszugehörigkeit, allerdings ist ihre Arbeit, nach Auskunft des zuständigen Projektreferenten bei Misereor, sicher-

---

<sup>90</sup> Kim 1998. NB: Der Artikel ist eine überarbeitete Version eines Kapitels aus der Dissertation des koreanischen Autors, der derzeit Dozent am Department of Anthropology der Kangwon National University, South Korea ist.

<sup>91</sup> Vgl. Sakai 2002, S. 167f.

lich auch nicht bewusst interreligiös. Das gleiche gilt auch für den Dachverband INDHARRA, der ebenfalls mit Hilfe Misereors aufgebaut wurde.

Religiös gemischte Zielgruppen schließlich sind bei kirchlichen Projekten der Armutsbekämpfung und in kirchlichen Institutionen wie Schulen oder Universitäten sehr weit verbreitet. Auch bei den sozialen Projekten der *Nahdlatul Ulama* scheint die Religionszugehörigkeit der Bedürftigen kein Kriterium zu sein.

### ***IREZ im engeren Sinne***

IREZ im engeren Sinne, bei der Christen und Muslime bewusst zusammen für Frieden und Entwicklung arbeiten und die interreligiöse Kooperation selbst mindestens ein Nebenziel ist, scheint es bisher kaum zu geben. Es konnten nur einige wenige solcher IREZ-Projekte ausfindig gemacht werden, was auch, aber nicht nur an bereits erwähntem Sprachproblem liegen mag. Das einzige, worauf die Bearbeiterin stieß, waren zum einen verschiedene interreligiöse Initiativen für den Frieden auf den Molukken und zum anderen einzelne von CRS oder von Misereor unterstützte interreligiöse Projekte.

Über die im Zusammenhang mit dem Konflikt auf den Molukken neu entstandenen, im engeren Sinne interreligiösen Projekte scheint es noch kaum englischsprachige Berichte zu geben. Nach Auskunft von P. Ignatius Ismartono SJ, seit Ende 2003 Koordinator der Krisen- und Versöhnungsstelle der indonesischen Bischofskonferenz<sup>92</sup> (vormals Referent für Menschenrechte bei der Bischofskonferenz und Sekretär der Kommission für den interreligiösen Dialog), gibt es interreligiöse Grasswurzel-Initiativen bisher wohl nur in Ambon (Stand: Oktober 2003). Einzelne diesbezügliche Erwähnungen in der neusten Literatur bestätigen, dass in den letzten Jahren auf den Molukken eine gewisse Anzahl interreligiöser Friedensinitiativen auf Grasswurzel-Ebene entstanden sind.<sup>93</sup> Laut Ismartono haben sie bei der Befriedung etwa von Ambon eine entscheidende Rolle gespielt. Neben den interreligiösen Grasswurzel-Initiativen, über welche genauere Informationen nicht vorliegen, gibt

---

<sup>92</sup> Diese Aufgabe besteht u.a. darin, Konfliktgebiete zu besuchen, lokale religiöse Führer zu treffen etc., um zum einen den Bischöfen aus erster Hand berichten zu können und zum anderen Brücken zu Menschen anderer Religion - v.a. zu Muslimen - zu bauen.

<sup>93</sup> Vgl. etwa Sakai 2002, S. 174.

es ein paar neue interreligiöse Netzwerke, von denen die meisten von Jakarta aus versuchen, den Frieden auf den Molukken zu unterstützen. Eine wichtige Organisation scheint hier die mehrfach erwähnte Frauenorganisation *Gerakan Perempuan Peduli* (Movement of Concerned Women) mit Sitz in Jakarta zu sein. Sie wurde im November 1998 von einer katholischen Ordensschwester aus Ambon, einem protestantischen Pastor und einem führenden Muslim gegründet. Die rund 15 muslimischen, protestantischen und katholischen Frauen, die sich der Organisation angeschlossen haben, setzten sich auf vielfältige Weise für eine Beendigung der Gewalt ein, der vor allem Frauen und Kinder zum Opfer gefallen seien. Sie richteten sich mit ihren Stellungnahmen und Forderungen an die Regierung, die zivile Administration vor Ort und an die Streitkräfte.<sup>94</sup> Über ihren Einsatz in den heute weitgehend befriedeten Konfliktgebieten schreibt der Steyler Missionar John Prior 2001:

“Sie bilden andere Frauen und Jugendliche aus, um in Krisengebieten, wo der Ausbruch von Auseinandersetzungen bevorsteht, die Spannungen abzubauen. Sie haben gelernt, in Gebiete, die gewaltsame Auseinandersetzungen erlebt haben, vorzudringen, um den Opfern medizinische und umfassende Hilfestellungen zu geben. In aller Stille haben sie Familien von zigtausend vertriebenen Menschen gefunden. Sie stellen sich Politikern und den Militärs entgegen, indem sie demonstrieren, Aufkleber und Handzettel verteilen, die zur Versöhnung aufrufen.”<sup>95</sup>

Erwähnenswert im Zusammenhang mit den interreligiösen Friedensbemühungen auf den Molukken ist weiterhin folgendes von P. Ismartono auf einer Tagung in Berlin 2002 vorgetragene Anliegen: Angesichts der Konkurrenz zwischen verschiedenen Gruppen, die auch über die Medien ausgetragen wird,<sup>96</sup> sei es sehr wichtig, in den

---

<sup>94</sup> Der Informationsdienst ‘Eskol’ aus der Diözese Ambon publizierte etwa ihre Stellungnahme zum 11. September 2002 “Voicing Women’s Concern” in seinem Bericht “The Situation in Ambon / Moluccas - September 11, 2002”. Nachzulesen unter <http://www.mail-archive.com/eskol@mitra.net.id/msg00100.html>.

<sup>95</sup> Prior 2001, S. 17.

<sup>96</sup> Über die Einbeziehung des Internet in das Kriegsgeschehen auf den Molukken vgl. Bräuchler 2003 - wobei zu bemerken ist, dass in Indonesien nur ca. fünf Prozent der Bevölkerung Zugang zum Internet haben (vgl. Bräuchler 2003, S. 149f.); NB: Über das Büro der Diözese Ambon läuft eine Informationskampagne, die vor allem während des Konflikts versucht hat, angesichts der kursierenden Gerüchte und der Kriegstreiberei einiger radikaler Gruppierungen (u.a. der *Laskar Jihad*), objektive und verlässliche Information regelmäßig zur Verfügung zu stellen.

Medien als Christen und Muslime zusammen zu arbeiten, insbesondere im Fernsehen zusammen aufzutreten, damit für die Menschen in Indonesien sichtbar wird, dass die Konflikte (auf den Molukken und andernorts) nicht primär Konflikte zwischen Religionen sind, sondern dass andere Interessen im Hintergrund stehen. So könne man Misstrauen, Vorurteilen und der allgemeinen Verunsicherung vielleicht ein Stück entgegenwirken.<sup>97</sup>

Neben den interreligiösen Initiativen auf den Molukken konnten ein Projekt von Misereor und verschiedene Projekte von CRS-Partnern gefunden werden. Misereor unterstützt ein IREZ-Projekt in Java namens CILACAP (Cash for Work Program), bei dem Muslime und Christen sehr eng zusammenarbeiten und der Dialog ein explizites Ziel ist. Der Misereor-Projektreferent erzählte, das Projekt sei zu Anfang auf Widerstand der religiösen Führer gestoßen. Durch Überzeugungsarbeit konnten diese gewonnen werden, so dass die muslimische Bevölkerung sich beteiligen konnte. Christen und Muslime haben sich sehr gut verstanden und helfen sich jetzt auch außerhalb des Projekts, etwa wenn die Christen eine Kirche bauen oder die Muslime eine Moschee.<sup>98</sup>

CRS hat auch in Indonesien in Zusammenarbeit mit seinen Partnern vor Ort in den letzten Jahren ein Peacebuilding-Programm nach dem Vorbild ihres inzwischen sehr gut ausgebauten Programms in Mindanao aufgebaut. McGrory berichtet, CRS stehe in engem Kontakt zu verschiedenen christlichen und muslimischen Organisationen. Interreligiöse Prinzipien seien in allen Aspekten der Arbeit von CRS präsent, was beispielsweise an der Religionszugehörigkeit ihrer Partner und Mitarbeiter sichtbar werde. Im Jahr 2000 wurde 'Peacebuilding' (Friedensarbeit) zur Priorität erklärt, da es am besten ermögliche, die eigene Mission der Armutsbekämpfung und der Stärkung der Solidarität zwischen verschiedenen ethnischen und religiösen Gruppen umzusetzen. Peacebuilding als Priorität bedeutet für CRS zweierlei: erstens die Initiative zum Aufbau eines Programms in Zusammenarbeit mit den lokalen Partnern,

---

<sup>97</sup> So Ismartono in einem mündlichen Vortrag auf der von der Fachstelle Menschenrechte von Missio veranstalteten Tagung 'Möglichkeiten christlich-islamischer Zusammenarbeit bei der Umsetzung der Menschenrechte und dem Aufbau von Zivilgesellschaft', Berlin 11. - 14.03.2002.

<sup>98</sup> Dieses Projekt wird demnächst evaluiert werden - auch unter dem Aspekt Dialog und interreligiöse Kooperation.

zugleich aber auch ein Querschnitt-Thema, das alle CRS-Aktivitäten in Indonesien betrifft. CRS sieht seine Rolle darin, Hilfe zur Selbsthilfe zu leisten, damit lokale Initiativen für den Frieden sich gründen und effektiv arbeiten können. Oberstes Prinzip ist jeweils der Respekt vor der lokalen Konfliktanalyse und der lokalen Initiative.<sup>99</sup>

Um den fünf Faktoren zu begegnen, die von lokalen Akteuren in Zentraljava als Konfliktpotenziale genannt wurden, unterstützt CRS verschiedene Projekte. Die von lokalen Akteuren benannten Konfliktfaktoren sind: 1. die im Zuge der Wirtschaftskrise verstärkte Armut; 2. die strukturelle Ungerechtigkeit, die hauptsächlich durch Korruption und Missmanagement entstehe; 3. die Politisierung der Religion durch den Einfluss verschiedenster Parteien, die sich in Java aufgrund der hohen Bevölkerungsdichte besonders stark auswirke; 4. die Radikalisierung der Religion im Zuge des gegenwärtigen Identitätsverlustes durch die Welle der Veränderungen und die große Unsicherheit - so habe sich die innerreligiöse Solidarität insgesamt negativ auf den lokalen Zusammenhalt ausgewirkt; 5. die so genannte 'Autonomiegesetzgebung' von Januar 2001, die eine Reihe von Dezentalisierungsmaßnahmen beinhaltet, die zu erheblichen Machtumverteilungen führen. Bei den fünf Projekten seiner Partner, die CRS in seinem Peacebuilding-Programm zusammenfasst, handelt es sich um verschiedene Projekttypen:

1. *Yayasan Swarahati* bietet erstens ein Training für die Mitglieder des kommunalen legislativen Rates an, eine neue Institution, welche die Autonomiegesetzgebung vorsieht. Sie werden geschult, durch Methoden der sozialen Analyse, die strukturellen Ursachen für kommunale Konflikte zu erkennen. Später sollen auf dieser Basis Trainingsmaßnahmen stattfinden zur Schulung von Konfliktmediation, von Verhandlungs- und Lösungsstrategien für die im eigenen Dorf anzutreffenden Spannungen. Dieses erste Training kann interreligiöse Aspekte von Spannungen und Konfliktlösungen zur Sprache bringen, muss es aber nicht. Das zweite Training, das *Yayasan Swarahati* bisher anbietet, widmet sich explizit der Förderung von Pluralismus und interreligiösem Verstehen. Das Training richtet sich bewusst an einflussreiche Personen wie religiöse Führer aller Denominationen, Religionslehrer an den Schulen und Studenten-Aktivisten.

---

<sup>99</sup> McGrory 2002, S. 3f.

2. *SAMADI* ist eine NGO in der zentraljavanischen Stadt Solo, die sich auf interkulturelle Aktivitäten mit Jugendlichen spezialisiert hat. Insbesondere hat sie nach den gewaltsamen Unruhen von 1998, bei denen in Solo viele Geschäfte und Häuser von Chinesen zerstört und viele Menschen verletzt, vergewaltigt und getötet wurden, mit Jugendlichen verschiedener ethnischer und religiöser Zugehörigkeit ein großes interkulturelles Friedensfest für über 10.000 Menschen organisiert.
  
3. Die ‘Boyolali Inter-religious Humanitarian Assistance Organization’ (LKB-UB) hat angesichts der Reformen im Zusammenhang mit der Autonomiegesetzgebung ein Programm der politischen Kompetenzbildung (‘civic education’) zur Stärkung der Zivilgesellschaft in der Gegend von Boyolali entwickelt. Bisher [Stand: Januar 2002] arbeitet LKB-UB mit interreligiösen Selbsthilfegruppen aus vier Dörfern. In ihren Workshops versucht LKB-UB die Selbsthilfegruppen zu drei Schritten zu befähigen: die Identifizierung der Probleme, die Formulierung eines Aktionsplans zur Förderung des demokratischen Dialogs vor Ort und die Gründung eines Forums zur Institutionalisierung dieses Dialogs. Dem Forum sollen Dorfbewohner, Mitglieder der lokalen Regierung sowie Mitglieder des kommunalen legislativen Rates angehören.<sup>100</sup> Es ging in den Workshops dabei auch um die Überwindung der ‘Kultur der Unterwerfung’ im Kontakt mit autoritativen Figuren und um die Schärfung des Bewusstseins für die eigenen Rechte. Im Anschluss daran haben die Selbsthilfegruppen mit der Hilfe von LKB-UB Training-Programme für die eigene Dorfgemeinschaft entwickelt.
  
4. Das vierte Projekt ist eine kommunale Radiostation, die von *Yayasan Insan Bhakti Desa* (YIBD), einer ausschließlich aus Dorfbewohnern zusammengesetzten Organisation, betrieben wird. Da dieses Projekt zum Aufbau von Zivilgesellschaft keinen interreligiösen Aspekt umfasst, wird hier nicht näher darauf eingegangen.

---

<sup>100</sup> Mit einem solchen (im Übrigen oft interreligiösen) Forum haben schon andere Kommunen sehr gute Erfahrungen gemacht. Dies scheint eines der besten Erfolgsrezepte zu sein, um mit den Konflikten zurande zu kommen, die durch die Autonomiegesetzgebung entstanden sind. Vgl. hierzu den ausführlichen Artikel von Greg Acciaioli, der insbesondere auf die Spannungen zwischen Migranten und Einheimischen eingeht, die jetzt das lokale Gewohnheitsrecht bemühen wollen. (Vgl. Acciaioli 2001).

5. Das fünfte 'Projekt' ist kein eigenes IREZ-Projekt, sondern erklärt, wie CRS-Yogyakarta die Querschnittsaufgabe Peacebuilding in ihrem gesamten Programm integriert, das neben der Betreuung der oben genannten Projekte der Partner aus einzelnen 'Food For Work'- (FFW) und 'Supplementary Feeding Program'-Projekten (SFP) in armen Dörfern besteht. Zunächst werden die FFW und SFP-Programme von interreligiösen Komitees verwaltet, die mit der Zielgruppe zusammenarbeiten. In den FFW-Projekten werden von 20 Arbeitstagen im Monat 2 speziellen Peacebuilding-Aktivitäten gewidmet. Wichtig ist wiederum das Bewusstwerden über die eigenen (auch sozialen) Rechte. Der Dialog sowohl unter den Dorfbewohnern als auch mit den Dorfvorstehern wird sehr gefördert. Dabei werden insbesondere Frauen ermutigt, sich in der Öffentlichkeit über Probleme zu äußern. Leiter von FFW- und SFP-Projekten klagen ihr Leid darüber, wie schwer es vielerorts sei, das Konzept von 'Peacebuilding' zu vermitteln - gerade in einer Gesellschaft, in der Konflikte nicht leicht offen angesprochen und Spannungen zugegeben werden. Aufgrund eben jenes relativ niedrigen Niveaus an offen zutage tretenden Konflikten in Java nimmt CRS-Yogyakarta eher Abstand von traditionellen Methoden des 'Peacebuilding' zur Konfliktmediation und Versöhnung und verlagert sich eher auf die Bekämpfung der ökonomischen und sozialen Ungerechtigkeit als der Ursachen von latenten Spannungen und Konflikten. Dazu sieht es die Förderung von politischer Partizipation und lokaler Demokratie als zentrale Mittel an. Ähnliches gilt auch für die Frage der interreligiösen Beziehungen: CRS ist dazu übergegangen, nicht so sehr den interreligiösen Dialog und das Bewusstsein der gegenseitigen Verschiedenheit als vielmehr das gemeinsame Handeln (*interfaith action*) im Einsatz für das gleiche Ziel der Gerechtigkeit hervorzuheben und zu fördern.<sup>101</sup>

### **5.2.2. Hindernisse für IREZ**

Im Folgenden werden vier teilweise miteinander zusammenhängende Faktoren angesprochen, die für die christlich-muslimische IREZ in Indonesien Probleme oder Hindernisse darstellen. Dabei werden der erste und wohl wichtigste Punkt ausführlicher, die drei weiteren sehr knapp dargestellt werden.

---

<sup>101</sup> Vgl. McGrory 2002, S. 25.

## *Die Frage der Mission*

Aus der Literatur scheint hervorzugehen, dass die Frage der christlichen Mission und der islamischen *dakwah* einen relativ großen, vermutlich sogar den größten Konfliktpunkt zwischen Christen und Muslimen in Indonesien darstellt. Damit ist sie auch für IREZ ein zentrales Hindernis. Da das Thema Mission im ersten Teil dieser Studie bereits mehrfach aufgetaucht ist, soll nun die Angst der Muslime vor der christlichen Mission und umgekehrt die Angst der Christen in Indonesien ein wenig beleuchtet werden: Was ist der eigentliche Inhalt der Angst von Muslimen und von Christen? Woher kommt sie? Was gibt (oder gab) in Indonesien konkret Anlass zu dieser Angst? Und was hat sie für Konsequenzen oder Auswirkungen?

Die Angst vor christlicher Mission bedeutet zunächst nicht viel anderes als die Angst vieler indonesischer Muslime, die Christen könnten versuchen ihre Glaubensbrüder abzuwerben. Obwohl der Religionswechsel in Indonesien eher toleriert wird als in anderen muslimischen Ländern, ist Apostasie im Verständnis vieler auch indonesischer Muslime eine Sünde. Zumindest aber wird die christliche Mission oft als Angriff gegen die eigene Gruppe empfunden. Diese Angst einer Religionsgemeinschaft, die sich in der überwältigenden Mehrheit befindet, rührt nicht nur von schlechten Erfahrungen aus der Kolonialzeit her, sondern wurde auch in den 60er und 70er Jahren sehr verstärkt. Damals hatten die protestantischen und die katholische Kirche einen erheblichen Zulauf zu verzeichnen. Darunter waren auch, wie bereits erwähnt, Hunderttausende nomineller Muslime, die zum Christentum konvertierten.<sup>102</sup> Dabei hatte die Entscheidung zur Konversion wohl nicht selten wenig mit der christlichen Mission zu tun. Die Gründe, die Boland zusammentragen konnte sind etwa: 1. Einigen nominellen Muslimen kam es einfacher vor, eine neue Religion zu wählen, als sich dem Islam definitiv zuzuwenden. 2. Einigen erschien der Islam aufgrund der vielen arabischen Ausdrücke und seines Heiligen Buches in arabischer Sprache als eine fremde und beschwerliche Religion, während bei den Christen meistens die nationale oder gar regionale Sprachen verwendet werden. 3. Einige fürchteten, durch eine große Zahl von Vorschriften und Verboten eingeschränkt zu werden, wenn sie sich dem Islam zuwendeten.<sup>103</sup> Die zahlreichen Übertritte der 60er und 70er Jahre haben jedenfalls bei vielen Muslimen Angst ausgelöst. So konnte

---

<sup>102</sup> Vgl. Fn 89.

<sup>103</sup> Boland 1982, S. 231-233.

sich beispielsweise ein Gerücht verbreiten, die katholische Kirche und protestantische Kirchen hätten 1962 auf einer gemeinsamen Konferenz den Plan geschmiedet, Java in 20 Jahren und ganz Indonesien in 50 Jahren zu christianisieren.<sup>104</sup>

Wichtig ist, sich stets vor Augen zu halten, dass die teilweise sehr *aggressive Mission*, die von gewissen *fundamentalistischen evangelikalen Christen* oder von Zeugen Jehovas betrieben wird, die indonesischen Christen insgesamt in Misskredit bringt. In letzter Zeit schließen sich zunehmend Christen solchen Gruppen an, und diese treten verstärkt an die Öffentlichkeit. Auch wenn die katholische Kirche und der Protestantische Rat der Kirchen sich von den Praktiken solcher Gruppierungen distanzieren, wird die Unterscheidung zwischen den so zahlreichen christlichen Denominationen auf muslimischer Seite oft nicht mitvollzogen. Diese offensiv auftretenden Gruppierungen werden von der muslimischen Bevölkerung eben als Christen wahrgenommen.

Folgende vier Vorwürfe von muslimischer Seite gegen die christliche Mission sind verschiedentlich in der Literatur zu finden:

1. *Kirchenbauten* werden oftmals *als Provokation* empfunden, insbesondere dann, wenn sie in mehrheitlich muslimischen Ortschaften oder Stadtvierteln gebaut werden. Dazu muss man sagen, dass vor den 60er / 70er Jahren in vielen Dörfern weder Kirchen noch Moscheen standen und dass die Vielzahl an christlichen Denominationen zu einer Vielzahl von Anträgen für Kirchenbauten führt - was den Anwohnern, deren Zustimmung eingeholt werden muss, nicht immer einleuchtet. Zudem wurden in den letzten Jahren vor allem von evangelikalen Gemeinden teilweise sehr große, prunkvolle Kirchen gebaut.<sup>105</sup>
2. Es scheint immer wieder der Vorwurf erhoben zu werden, die Christen würden bei ihrer Mission die Menschen durch das Austeilen von Büchern, Kleidung, Lebensmitteln usw. *versuchen zu bestechen*.<sup>106</sup>

---

<sup>104</sup> Diese These wurde, Becker zufolge, in einem von Bisjron A. Wardy 1967 herausgegebenen *Muhammadiyah*-Pamphlet vorgetragen. (Vgl. Becker 1996, S. 182.)

<sup>105</sup> Vgl. Schumann 2003, S. 52.

<sup>106</sup> Vgl. Becker 1996, S. 180.

3. Seit Mitte der 70er Jahre wird von einigen muslimischen Kreisen zunehmend die *Diakonie insgesamt* als eine Form der Mission *abgelehnt*, was für die Christen sicherlich der schmerzlichste Vorwurf ist.<sup>107</sup>
4. Die Kritik richtet sich schließlich gegen die von vielen nicht gern gesehene *Unterstützung aus dem westlichen Ausland* für Kirchenbau, aktive Mission unter Muslimen und Diakonie.

Die Reaktionen auf diese als Aggression empfundene Mission der Christen (inklusive ersten Ausschreitungen gegen christliche Kirchen) waren offensichtlich so massiv, dass das *Religionsministerium* seinerseits versuchte, zu einer Lösung des Problems zu finden. 1967 lud es zu einer *interreligiösen Konsultation* ein und trat mit der Forderung an die Christen heran, sie sollten grundsätzlich davon Abstand nehmen, unter Menschen zu missionieren, die bereits einer der anerkannten Religionen angehörten - einer Forderung, die u.a. deshalb zurückgewiesen wurde, weil nur die missionarischen Aktivitäten der christlichen, nicht aber der muslimischen Seite blockiert werden sollten.<sup>108</sup> Es folgten 1978 *zwei Erlasse* des Religionsministers, die bestimmten, dass missionarische Arbeit inklusive Diakonie nur noch unter solchen Menschen erlaubt werden sollte, die noch keiner der anerkannten Religionsgemeinschaften angehörten, und dass alle ausländische Hilfe an religiöse Gemeinschaften oder Organisationen der Aufsichts- und Genehmigungspflicht des Religionsministeriums unterstellt werden sollte. Die *dakwah* wurde wiederum nicht erwähnt. Alle Proteste der Christen führten nicht zu einer Annullierung der Dekrete.<sup>109</sup>

Der Angst und dem Missionsverdacht, welche Muslime vielfach gegenüber Christen hegen, entspricht gewissermaßen *auf christlicher Seite die Angst*, als religiöse Minderheit *überteuert* und in der eigenen Religionsfreiheit eingeschränkt zu werden. Solche Angst ist in Indonesien zwar keineswegs überall, wohl aber in den wenigen mehrheitlich christlichen Regionen verbreitet. Dort fühlen sich die Christen durch die Migration und Umsiedlung von fast ausschließlich Muslimen in ihrer Identität

---

<sup>107</sup> Dieser Vorwurf ist nicht neu, denn bereits 1912 sei es das Ziel der *Muhammadiyah* gewesen, durch das Kopieren des christlichen Schul- und Bildungswesens dem Einfluss der christlichen Mission entgegenzuwirken. (Vgl. Becker 1996, Fn 155, S. 222.)

<sup>108</sup> Zu der interreligiösen Konsultation von 1967 vgl. Becker 1996, S. 178-186.

<sup>109</sup> Zu den zwei Erlassen von 1978 vgl. Becker 1996, S. 189-197.

teilweise massiv bedroht.<sup>110</sup> Aber auch der große Zulauf evangelikaler fundamentalistischer Gemeinschaften in den letzten Jahren gibt zu denken.<sup>111</sup>

### ***Spannungen zwischen Christen und Muslimen aufgrund der Migration***

In Indonesien gibt es heute aufgrund der Migration und insbesondere der staatlichen Umsiedlungsprogramme eigentlich kaum mehr eine Region, die nicht ethnisch und religiös komplex wäre. Bringen die Migranten eine andere Kompetenz mit, als sie vor Ort vorzufinden ist, oder bekommen sie von der Regierung Land zugewiesen und arbeiten in den Entwicklungsprogrammen der Regierung, so führen diese Asymmetrien zu Spannungen. In den Regionen, in denen vor allem Christen wohnten, hat dieser Konkurrenz- und Verdrängungskampf häufig auch eine religiöse Konnotation. Es kommt nicht selten zu einer mehr oder weniger ausgeprägten Segregation der Angehörigen verschiedener Religionen.<sup>112</sup> Zugewanderte Muslime gesellen sich eher zu den einheimischen Muslimen und zugewanderte Christen eher zu den Christen. Nicht nur die eventuell vorhandenen Asymmetrien im sozialen, ökonomischen oder im Bildungsbereich stellen also dort Hindernisse für IREZ dar, sondern auch die Trennung der Lebensbereiche im Alltag. IREZ kann in der Tat nur auf einem guten Kontakt zwischen den Kooperationspartnern aufbauen. Dafür müssen die Menschen und Organisationen unterschiedlicher Religionen die Chance haben, einander kennen zu lernen und freundschaftlich zu begegnen.

### ***Unterentwicklung der Zivilgesellschaft***

Ein weiteres Hindernis für IREZ ist die in Indonesien insgesamt unterentwickelte Zivilgesellschaft. In vielen Dörfern gibt es Selbsthilfeorganisationen, aber davon unterscheiden sich NGOs als uneigennützig zusammengeschlossene von Bürgern, die zusammen ein gemeinnütziges Ziel verfolgen. Da Selbsthilfegruppen nicht selten

---

<sup>110</sup> Vgl. Magnis-Suseno 1999, S. 21f.

<sup>111</sup> Vgl. Djalal 2002.

<sup>112</sup> So sollen etwa in der Nähe der im Südosten der Molukken gelegenen Stadt Tual die Trennung zwischen christlichen und muslimischen Dörfern so fortgeschritten sein, dass sogar die Brunnen als *Perigi Islam* oder *Perigi Kristen*, also 'christlicher' oder 'muslimischer Brunnen' bezeichnet werden, wie Laksono 1996 berichtete. (Vgl. Van Klinken 2001, S. 14.)

dazu neigen, ihre Hilfestellungen nur den Angehörigen einer einzigen (der eigenen) ethnischen oder religiösen Gruppe zu erbringen, sind sie für IREZ nicht immer die geeigneten Organisationen.

Zwar erleben die NGOs derzeit einen bemerkenswerten Aufschwung, der teilweise auch durch die verstärkte Unterstützung aus dem Ausland zu erklären ist, aber sie sind insgesamt noch sehr wenig zahlreich und überdies regional sehr ungleichmäßig verteilt: Im östlichen Indonesien gibt es viel weniger NGOs als in Sumatra und Java.<sup>113</sup> Über 30 Jahre Entpolitisierung des öffentlichen Lebens in der Suharto-Ära gepaart mit einer relativ engmaschigen, wenn auch insgesamt eher unsystematisch gehandhabten staatlichen Kontrolle der NGOs<sup>114</sup> haben durchaus ihre Wirkung gezeigt. Sakai analysiert, wie sich ab den 70er Jahren (vor allem aber ab der zweiten Hälfte der 80er Jahre) entwicklungspolitische NGOs als Partner der Regierung und ihrer Entwicklungsprogramme etablieren konnten. In einem Land mit über 66.000 Dörfern war es undenkbar, bei der Förderung von Entwicklung auch in den entlegenen Dörfern ohne die Kooperation sozialer Organisationen auszukommen. Dazu zählen die lokalen Selbsthilfeorganisationen, die NGOs, vor allem aber die sehr dezentral strukturierten religiösen Organisationen NU und *Muhammadiyah*. Erst in den 90er Jahren setzten sich mehr NGOs als ‘pressure groups‘ für die Umsetzung alternativer Konzepte von Entwicklung - wie Hilfe zur Selbsthilfe, nachhaltige Entwicklung, ‘Empowerment‘ der Zivilgesellschaft oder Menschenrechtsarbeit - ein. Diese NGOs sind aber immer noch eine Minderheit: Die indonesischen NGOs sind in aller Regel sehr klein und arbeiten vorwiegend im Bereich der ländlichen Entwicklung oder der Förderung von Kleinunternehmen oder Kooperativen. Daneben gibt es seit den 80er Jahren eine gute Anzahl NGOs, die sich im Bereich Umweltschutz engagieren, eine Aktivität, die von staatlicher Seite sogar offiziell honoriert und anerkannt wurde.

---

<sup>113</sup> Verschiedenen Schätzungen über die Zahl der NGOs zufolge lag diese Mitte der 90er Jahre zwischen 6.000 bis 7.000 und 12.000, wobei nur ein geringer Anteil durch offizielle Zahlen bestätigt werden kann. Die meisten indonesischen NGOs lassen sich als Stiftungen registrieren, da dies den Erhalt von Geldern aus dem Ausland erleichtert. (Vgl. Sakai 2002, S. 165.) Zu diesem Abschnitt insgesamt vgl. Sakai 2002.

<sup>114</sup> Zu den Methoden der staatlichen Kontrolle der NGOs und den Reaktionen der NGOs vgl. Sakai 2002, S. 169-172.

## ***Harmoniekultur***

Paradoxerweise kann auch die so genannte ‘Harmoniekultur‘ etwa in Java zu einem Hindernis der IREZ werden. War das Streben nach möglichst großer Harmonie in den Familien, Nachbarschaften und Dorfgemeinschaften dort stets ein Faktor für friedliches Zusammenleben und Toleranz, so wirkt es sich unter veränderten Lebensbedingungen heute teilweise negativ aus. Probleme werden vielfach nicht offen ausgesprochen - vor allem nicht in Anwesenheit von autoritativen Persönlichkeiten, denen man Respekt und Unterwerfung schuldet. Daher können sie auch nicht gemeinsam tätig angegangen werden. Das kann zu einem ständigen latenten Konflikt, zu Misstrauen und einem Rückzug auf die eigene Gruppe führen, mitunter aber auch zu Gewaltausbrüchen. Daher müssten Wege gefunden werden, so Trautner, wie zum einen ein öffentlicher politischer Diskurs zwischen verschiedenen Gruppen entstehen und zum anderen aus bereits kulturell verwurzelten Praktiken neue Strategien der Konfliktlösung entwickelt werden können.<sup>115</sup> Für Organisationen aus dem Ausland, wie CRS, die diesen Prozess des *empowerment* von Zivilgesellschaft und der Konfliktlösung unterstützen wollen, scheint es allerdings nicht leicht zu sein, hierbei nicht eigene Vorstellungen umzusetzen, sondern genügend Zurückhaltung zu pflegen, so dass selbst subtile Form des Kulturimperialismus vermieden werden können.<sup>116</sup> So McGrory: “CRS staff and partners in Central Java have often been heard saying... ‘We have a different concept of peacebuilding.’“<sup>117</sup>

### **5.2.3. Herausforderungen und Chancen für IREZ**

Die Umbruchszeit, in der sich Indonesien seit dem Sturz Suhartos befindet, birgt für IREZ in mehrfacher Hinsicht zugleich Chancen und Risiken. In der Tat bieten sich auf der einen Seite durch die Demokratisierungsprozesse neue Möglichkeiten der lokalen Kooperation. Auf der anderen Seite sind die politischen und sozialen Reformprozesse, die Aufweichung des Gewaltmonopols sowie die Folgen der Wirt-

---

<sup>115</sup> Vgl. Kreuzer 2002, S. 34-38.

<sup>116</sup> Die NGOs gerade in solchen nicht Einkommen schaffenden Bereichen sind nach wie vor stark auf die Förderung aus dem Ausland angewiesen. Es scheint die Zurückhaltung jedoch nicht immer geübt zu werden: So schickt etwa die *Ford Foundation* ihre Broschüren und Handbücher “Gender Training“ oder “Empowerment of Women“ direkt zur Verwendung nach Indonesien. (Vgl. Klute 2001, S. 79.)

<sup>117</sup> McGrory 2002, S. 25.

schaftskrise teilweise mit erheblichen Spannungen und mit Gewaltausbrüchen verbunden. Im Folgenden soll anhand von drei Zusammenhängen angedeutet werden, inwiefern diese gegenwärtige Situation speziell für die Entfaltung von interreligiöser Kooperation eine große Herausforderung und Chance darstellt.

### ***Der Demokratisierungs- und Dezentralisierungsprozess***

Der Demokratisierungsprozess, der seit einigen Jahren im Gange ist, bedeutet zum einen den Wegfall der Repressionen und Einschränkungen - etwa des Verbots der Parteiengründung, des Verbots von Gewerkschaften, der eingeschränkten Presse- und Versammlungsfreiheit und der Kontrolle der zivilgesellschaftlichen Organisationen. Zum anderen bedeutet die Einführung von demokratischen Regierungsformen auch auf regionaler und lokaler Ebene eine ganz neue Situation für die ländlichen und städtischen Gemeinwesen und daher auch für das Zusammenleben von Gruppen unterschiedlicher ethnischer und religiöser Zugehörigkeit. Für die Zivilgesellschaft und die unabhängige Entwicklungszusammenarbeit ergibt sich ein großer Zuwachs an Freiheit und Möglichkeiten der Gestaltung. Andererseits sind demokratische Wahlen und die entsprechenden politischen und gesetzlichen Reformen selbst nur der erste Schritt, dem die Entwicklung einer demokratischen Kultur und entsprechender Institutionen erst folgen muss. Die Frage ist noch offen, wie es gelingen wird, unter den regional und lokal neu zu verhandelnden Spielregeln des Zusammenlebens religiöse und ethnische Minderheiten zu integrieren und ihre Rechte zu wahren.

Hier ist insbesondere die so genannte 'Autonomiegesetzgebung' zu erwähnen. Sie bedeutet eine Dezentralisierung erheblichen Ausmaßes. Im Zusammenhang mit dieser neuen Aufteilung der Macht und Entscheidungskompetenz treten vielerorts Konflikte insbesondere zwischen Einheimischen und Zugewanderten auf. Diese entzünden sich etwa an der Frage des Landbesitzes: Die Einheimischen versuchen die in den Autonomiegesetzen vorgesehene Aufwertung des Gewohnheitsrechts zur Wiedergutmachung geschehenen Unrechts in der Landfrage zu nutzen, allerdings widerspricht das nicht selten den Interessen der zugewanderten Bevölkerungsgruppen. Ein anderer Konfliktpunkt ist die Frage der Einführung der Scharia. Mit dieser Forderung einiger islamischer Kreise werden sich viele Regionen auseinander setzen müssen. Wo es bereits zu einer recht weitgehenden Einführung von islamischem Recht

kam, wie in Aceh, fühlen sich nicht nur Christen und andere religiöse Minderheiten diskriminiert, sondern auch viele Muslime übergangen, insbesondere Frauen.

Hier wird es von zentraler Wichtigkeit sein, lokale Institutionen zu schaffen, in denen die verschiedenen Gruppen die anstehenden Fragen untereinander verbindlich und auf demokratische Weise klären können, einen fairen Ausgleich untereinander finden und die Konflikte bereinigen, ohne dass es zu Gewaltausbrüchen kommt. Auch eine Zusammenarbeit zwischen Muslimen und Christen auf verschiedenen Ebenen ist bei diesem Vermittlungsprozess in Regionen, in denen Muslime und Christen zusammenleben, von entscheidender Bedeutung. Die Erfahrung zeigt in der Tat, dass in Situationen der Bedrängnis eine starke Tendenz zum Rückzug auf die eigene religiöse Identität und Gruppe besteht. Gerade die durch die Autonomiegesetzgebung entstandene Lage, in der es auf regionaler und lokaler Ebene viel mehr zu verhandeln und entscheiden gibt, bietet für Christen und Muslime aber auch die Chance, stärker institutionalisierte Formen der Konfliktlösung und der Zusammenarbeit auszuprobieren und zu entwickeln.

### ***Armut und Instabilität***

Die bereits geschilderte Situation der Instabilität und die im Zusammenhang mit der Wirtschaftskrise angestiegene Armut und Arbeitslosigkeit schaffen Spannungen und ein Klima der Bedrohung, das dem freundschaftlichen Zusammenleben und -arbeiten von Muslimen und Christen nicht zuträglich ist. Dennoch können solche Krisensituationen vielleicht auch einzelne Menschen und Organisationen zu neuen Formen der Zusammenarbeit bewegen - allein schon um Gewaltausbrüchen vorzubeugen. So sind gerade in Ambon verschiedene muslimisch-christliche Friedensinitiativen entstanden, die geholfen haben, den Gewaltausbrüchen ein Ende zu setzen.

### ***Innerislamische Auseinandersetzungen***

Schließlich ist auch die islamische Erneuerungsbewegung mit ihren vielen sehr unterschiedlichen Tendenzen und Gruppierungen für IREZ in Indonesien eine große Herausforderung und Chance. Einerseits hat sie zu einer stärkeren islamischen Identität in Abgrenzung zu nicht-muslimischen Mitbürgern geführt, die teilweise das Zusammenleben durchaus erschwert. Auch das die christlich-muslimischen Beziehungen belastende Thema der Mission spielt dabei eine Rolle. Gleichzeitig sind im indonesischen Islam, besonders in den letzten Jahren, teilweise sehr bemerkenswerte

Entwicklungen zu beobachten, die für eine Entfaltung der IREZ sehr vielversprechend sind. Die Bandbreite islamischer Positionen ist in Indonesien sehr groß. So Banawiratma: "It is important to keep in mind that plurality exists not only in term of interreligious relationship, but also *intra*-religious. (...) Now the political choice and comitment might separate people more rather than the difference of religion. (...) On the one side, the *intra*-religious pluralism can carry difficulty in dialogue. On the other side, the *intra*-religious pluralism has advantage to promote *universal human values beyond the limit of religions*."<sup>118</sup> IREZ kann sich also in Zukunft als ein Zusammenschluss der Gemäßigten entwickeln und als die Kooperation derjenigen, denen es nicht zuerst um die Förderung der Angehörigen der eigenen Religion, sondern um Armutsbekämpfung und Gerechtigkeit geht.

Gesamtgesellschaftlich hängt allerdings in Zukunft viel von dem innerislamischen Dialog ab. Die Christen und andere Minderheiten sind erleichtert, dass bisher an der *Pancasila* als Grundlage der nationalen Zusammengehörigkeit festgehalten wird und die Islamisten ein geringes politisches Gewicht haben. Allerdings ist die Frage, welche Kräfte sich in Zukunft durchsetzen werden: solche, die eine Zusammenarbeit mit Nicht-Muslimen befürworten und sich für den Schutz der Minderheitenrechte einsetzen, oder solche, die eine Islamisierung des öffentlichen Lebens und die Einführung der Scharia anstreben?<sup>119</sup>

#### **Literatur** (zum Länderschwerpunkt Indonesien):

**Accialioli**, Greg, "Grounds of Conflict, Idioms of Harmony: Costum, Religion, and Nationalism in Violence Avoidance at the Lindu Plain, Central Sulawesi", in: *Indonesia* 72 (2001) 2, S. 81-114.

---

<sup>118</sup> Banawiratma 2000, S. 6.

<sup>119</sup> Hier kann an die im ersten Teil der Studie zitierte Bemerkung eines Referenten aus der Misereor-Asienabteilung erinnert werden, in Indonesien sei der inner-islamische Dialog für die zukünftige Entwicklung des Landes (und die Minderheitenfrage) entscheidender als der interreligiöse.

**Arnez**, Monika, "Toleranz oder Radikalisierung. Der Einfluss muslimischer Organisationen in Indonesien", in: *Südostasien* 18 (2002) 1, S. 55-57.

**Banawiratma**, Johannes B. / **Müller**, Johannes, *Kontextuelle Sozialtheologie. Ein indonesisches Modell*, Freiburg i.B. 1995.

**Banawiratma**, Johannes B., "Religion and violence. Indonesian Case", Vortrag, gehalten auf einem Gesprächsforum in Nordsulawesi, 23.-29. Mai 2000, 15 S. [unveröffentlicht].

**v. Baratta**, Mario (Hg.), *Der Fischer Weltatmanach 2004*, Frankfurt a.M. 2003, Sp. 399-406.

**Becker**, Dieter, *Die Kirchen und der Pancasila-Staat: Indonesische Christen zwischen Konsens und Konflikt*, Erlangen 1996.

**Boland**, B.J., *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*, Den Haag <sup>2</sup>1982 [<sup>1</sup>1971].

**Bolte**, Patrick / **Möller**, Kay / **Rzyttka**, Osman, "Indonesien" in: Dies., *Politischer Islam, Separatismus und Terrorismus in Südostasien. Indonesien, Malaysia, Philippinen*, SWP-Studie; S 12/2003, Berlin 2003, S. 9-24.

**Brakel**, Lode Frank, "Indonesien" im Kapitel "Der Islam und lokale Traditionen - synkretistische Ideen und Praktiken", in: Ende, Werner / Steinbach, Udo (Hg.), *Der Islam in der Gegenwart*, München 1984, S. 570-581.

**Bräuchler**, Birgit, "Cyberidentities at War: Religion, Identity, and the Internet in the Moluccan Conflict", in: *Indonesia* 75 (April 2003), S. 123-151.

**Dahm**, Bernhard, "Indonesien", in: Dahm, Bernhard / Ptak, Roderich (Hg.), *Südostasien-Handbuch. Geschichte, Gesellschaft, Politik, Wirtschaft, Kultur*, München 1999, S. 229-250.

**Dähler**, Franz, "Indonesiens Überlebenskampf", in: *Orientierung* 64 (2000) 13/14, S. 145-149.

**Djalal**, Dini, "Von Furcht getrieben. In Indonesien suchen immer mehr Christen in evangelikalen Überzeugungen Schutz", in: *Der Überblick* 38 (2002) 3, S. 100-102.

**Drews**, Peter, "Christen im Pancasila-Staat. Die katholische Kirche in Indonesien", in: *HK* 40 (1986), S. 436-440.

**Evers**, Georg, "Gelingt der Übergang? Religiöse Spannungen in Indonesien", in: *HK* 54 (2000) 5, S. 250-255.

**Evers**, Georg, "Harmonie mit Bruchstellen. Politische und religiöse Entwicklungen in Indonesien", in: HK 47 (1993) S. 207-212.

**Fajrul Falaakh**, Mohammad, "Nahdlatul Ulama and Civil Society in Indonesia", in: Mitsuo, Nakamura / Siddique, Sharon / Bajunid, Omar Farouk (Hg.), *Islam and civil society in Southeast Asia*, Tokyo 2001, S. 33-42.

**Fremerey**, Michael, "Indonesien", in: Nohlen, Dieter/Nuscheler, Franz (Hg.), *Handbuch der Dritten Welt*, Bd. 7, Bonn, 1994, S. 384-415.

**Hefner**, Robert William, "Islamische Toleranz: Der Kampf um eine pluralistische Ethik im heutigen Indonesien", in: Berger, Peter L. (Hg.), *Die Grenzen der Gemeinschaft. Konflikt und Vermittlung in pluralistischen Gesellschaften*, Gütersloh 1997, S. 399-446.

JRS-Bericht "Aceh", in: Jesuiten Intern (Juli 2003), S. 18f.

**Hofsteede**, William C., "Muslim initiatives for harmonious interreligious relations in Indonesia", in: *Studies in interreligious dialogue* 2 (1992) 2, S. 123-135.

**Kampschulte**, Theodor, "Verfolgte Christen? Fallstudie Indonesien", in: Missio, Fachstelle Menschenrechte (Hg.), *Verfolgte Christen? Analysen aus Asien und Afrika. Dokumentation einer internationalen Fachtagung, 14. bis 15. September 2001, Aachen 2002*, S. 19-25.

**Kampschulte**, Theodor, *Zur Lage der Menschenrechte in Indonesien - Religionsfreiheit und Gewalt*, Aachen 2001.

**Kessel**, Verena / **Zander**, Helmut, "Indonesiens Kirche ist anders. Rückblick auf eine Begegnung", KM 112 (1993) 2, S. 52-56.

**Kim**, Hyung-Jun, "Unto you your religion and unto me my religion: muslim-christian relation in a javanese village", in: *Sojourn* 13 (1998) 1, S. 62-85.

**van Klinken**, Gerry, "The Maluku Wars: Bringing Society Back In", in: *Indonesia* 71 (April 2001), S. 1-26.

**Klute**, Marianne, "Weg von der falschen Harmonie. Frauenorganisationen in Indonesien", in: *Der Überblick* 37 (2001) 3, S. 79-83.

**Kreuzer**, Peter, *Applying theories of ethno-cultural conflict resolution to collective violence in Indonesia*, Frankfurt a.M. 2002.

**Machetzki**, Rüdiger, “Indonesien: Herausforderungen in der Zeit der Globalisierung”, in: SOAa 19 (2000) 2, S. 152-156.

**Magnis-Suseno**, Franz, “Ende der Toleranz in Indonesien?”, in: KM 118 (1999) 4, S. 21-24.

**Magnis-Suseno**, Franz, “Indonesischer Islam: wohin?”, in: Asien Nr. 51 (1994), S. 5-14.

**Martin-Schiller**, Barbara, “Social Networks in an Upland Javanese Village: Family and Community”, in: Prisma (engl.) Nr. 46 (März 1989), S. 32-44.

**McGrory**, Jane / Watson, Rob, *Peace by Peace - Piece by Piece. Good Practice in Peacebuilding in Central Java, Indonesia. The work of the Catholic Relief Services in building peace*, Jogjakarta Januar 2002 [auch als PDF-Datei auf der CRS-Homepage: [www.catholicrelief.org/publications/index.cfm](http://www.catholicrelief.org/publications/index.cfm)].

**Mulder**, Niels, *Inside Southeast Asia. Thai, Javanese and Filipino interpretations of everyday life*, Bangkok 1992.

**Müller**, Johannes, “Indonesien. Ein Riese auf schwankenden Füßen”, in: StdZ 202 (1984) 2, S. 99-110.

**Nohlen**, Dieter (Hg.), *Lexikon der Dritten Welt. Länder, Organisationen, Theorien, Begriffe, Personen*, Reinbek bei Hamburg <sup>3</sup>2002, S. 391-394.

**Poerwowidagdo**, Judo, “Indonesien - Zusammenleben in einer überwiegend muslimischen Bevölkerung”, in: Concilium 30 (1994) 3, S. 203-207.

**Prior**, John, “Gibt es keine Hoffnung mehr? Hintergründe zur anwachsenden Gewalt in Indonesien”, in: KM 120 (2001) 2, S. 13-17.

**Sakai**, Yumiko, “Indonesia: Flexible NGOs vs. Inconsistent State Control“, in: Shigetomi, Shinichi (Hg.), *The State and NGOs. Perspectives from Asia*, Tokyo 2002, S. 161-177.

**Schumann**, Olaf, “Indonesien, Malaysia und die Philippinen” im Kapitel “Stellung des Islam und des islamischen Rechts in ausgewählten Staaten”, in: Ende, Werner / Steinbach, Udo (Hg.), *Der Islam in der Gegenwart*, München 1984, S. 314-322.

**Trautner**, Bernhard J., “Zum ‘peripheren Islam’ in Südostasien”, in: APuZ B 37 (2003), S. 32-40.

**Ufen**, Andreas, “Grundzüge der politischen Entwicklung in Indonesien von 1997-2000” 4 Teile: Teil 1: “Von den nationalen Wahlen im Mai 1997 bis zum Sturz Suhartos im Mai 1998”, in: SOAa 19 (2000) 4, S. 322-339; Teil 2: “Vom Amtsantritt Habibies im Mai 1998

bis zu den Wahlen im Juni 1999”, in: SOAa 19 (2000) 5, S. 444-460; Teil 3: “Von den Sondierungsgesprächen bis zur Kabinettsumbildung im April 2000”, in: SOAa 19 (2000) 6, S. 543-554; Teil 4: “Von der ‘Buloggate’ bis zu den Bombenanschlägen Ende des Jahres 2000”, in: SOAa 20 (2001) 1, S. 81-95 [2001a].

**Ufen**, Andreas, “Islam und Politik in Indonesien”, in: Internationale Politik und Gesellschaft (2001) 2, S. 181-192 [2001b].

**Wijsen**, Frans, “In the very first place Javanese. Contextualization and Church development in Indonesia”, in: Jahrbuch für kontextuelle Theologien (1997), S. 83-98.

“Sprengkraft des Islamismus in Südostasien”, in: Neue Zürcher Zeitung, 17. Februar 2003 (Nr. 39), S. 6.

Übersicht Nr. 47 “Indonesien. Nationale Parlamentswahlen”, in: SOAa 18 (1999) 4, S. 285-287.

## **6. Länderschwerpunkt Malaysia**

### **6.1. Einführender Teil: Malaysia - spannungsreiches Gleichgewicht im multireligiösen Vielvölkerstaat**

#### **6.1.1. Malaysia - ein Kurzportrait**

Die Föderation Malaysia liegt zu beiden Seiten der Südchinesischen See und erstreckt sich auf etwa 600 km voneinander entfernt liegende Staatsgebiete: die an Thailand grenzende Halbinsel Malaya, auch Westmalaysia genannt, und das auf der Westseite der Insel Borneo gelegene Ostmalaysia, das aus den Teilstaaten Sabah und Sarawak besteht. Zwischen den beiden Teilstaaten liegt das selbständige Sultanat Brunei, während die übrigen Teile Borneos zu Indonesien gehören. Die Staatsfläche Malaysias ist kaum kleiner als die der Bundesrepublik Deutschland, wobei über die Hälfte der Fläche von tropischem Regenwäldern bedeckt sind.<sup>120</sup> Die 22,6 Millionen Einwohner (2001) leben zu 80 Prozent in Westmalaysia und konzentrieren sich v.a. an den Küsten. Das gegenüber Westmalaysia doppelt so große Ostmalaysia ist eine überwiegend ländliche Region.<sup>121</sup>

Aufgrund der ausgeprägten ethnischen und religiösen Vielfalt spricht man mitunter auch von Malaysia als ‘Klein-Asien’. Die Malaien selbst, zu denen hier noch indigene Bevölkerungsgruppen gerechnet werden, machen (2000) etwa 65 Prozent der Bevölkerung aus, die Chinesen etwa 26 Prozent und die Inder 7,7 Prozent. Bezüglich der Religionen sieht das Bild ähnlich bunt aus: Die Muslime stellen mit ca. 60 Prozent Sunniten (2000) mehr als die Hälfte der Bevölkerung. Daneben zählt man 19,2 Prozent Buddhisten, 9,2 Prozent Christen, 6,3 Prozent Hindus und 2,6 Prozent Anhänger von chinesischen Religionen, daneben Sikhs und Anhänger von indigenen Religionen.<sup>122</sup> Dabei stimmen ethnische und religiöse Zugehörigkeit grob überein: Praktisch alle Malaien gehören dem Islam an, die meisten Chinesen dem Buddhismus, Konfuzianismus und/oder Taoismus und die meisten Inder dem Hinduismus. Das Christentum, das erst unter den Kolonialmächten nach Malaysia kam, fand sei-

---

<sup>120</sup> Vgl. Sielaff 1994, S. 457.

<sup>121</sup> Vgl. Nohlen 2002, S. 534.

<sup>122</sup> Vgl. Der Fischer Weltalmanach 2004, Sp. 555.

ne Anhänger unter den Chinesen, den Indern, die in ihrer überwiegenden Mehrheit Tamilen sind, aber vor allem der indigenen Bevölkerung. Die Katholiken, die etwa die Hälfte der Christen darstellen, leben zu zwei Dritteln in Ostmalaysia, wo sie mehr als zehn Prozent der Bevölkerung ausmachen.<sup>123</sup>

Trotz mancher Schattenseiten des autoritären Regimes gilt Malaysia mit seinen anhaltend hohen Zuwachsraten von 6 bis 8 Prozent seit den 80er Jahren als eines der ökonomisch und politisch stabilsten Länder Südostasiens. Nicht selten wird es angesichts der multiethnischen Zusammensetzung seiner Bevölkerung und der schwierigen Ausgangsbedingungen bei der Unabhängigkeit als ein Modell friedlicher Konfliktlösung betrachtet.

### **6.1.2. Historische Entwicklung bis zur Unabhängigkeit**

Von den Ureinwohnern der Malaiischen Halbinsel (*Orang Asli*) haben noch etwa 50.000 überlebt. Die Malaien sind vor mehreren Jahrtausenden aus dem Süden Chinas eingewandert. Bereits seit dem 4. Jahrhundert vor Christus sind indische Einflüsse nachweisbar. Den Buddhismus und Hinduismus brachten Händler und Mönche ins Land. Zwischen dem 7. und dem 13. Jahrhundert wurden weite Teile der Halbinsel von dem buddhistischen Reich Srivijaya beherrscht, dessen Zentrum in Südsumatra lag. Im 15. Jahrhundert gründeten Malaien aus Sumatra den Hafen Malakka und rundherum ein eigenes Reich. Durch den Übertritt des Herrschers zum Islam wurde daraus schon bald das Sultanat Malakka, das durch seine Lage an den west-östlichen Schifffahrtswegen als Austauschort zwischen arabischen und chinesischen Händlern strategische Bedeutung gewann. Zu Beginn des 16. Jahrhunderts fiel Malakka an die Portugiesen. Der dort errichtete Stützpunkt für den Gewürzhandel mit den Molukken und dem Fernen Osten kam 1641 zunächst in holländische und 1824 dann in britische Hände. 1867 entstand die britische Kronkolonie, zu der neben Malakka auch Penang und Singapur gehörten. Die 1841 und 1878 durch die Sultane von Brunei und von Sulu übergebenen Gebiete von Sarawak und Nordborneo kamen ebenfalls unter britische Schutzherrschaft. Die Briten profitierten in großem Stil von dem Abbau von Zinn an der Westküste der Halbinsel und dem Anbau von Kautschuk auf riesigen Plantagen.<sup>124</sup>

---

<sup>123</sup> Vgl. Chia 2002, S. 27f.

<sup>124</sup> Vgl. Sielaff 1994, S. 458f.

Da die Briten die Malaien für die mit dieser neuen, ausgiebigen Wirtschaftstätigkeit verbundene Arbeit nicht für tauglich hielten, veranlassten sie Masseneinwanderungen von Indern und Chinesen, die sie je unterschiedlich einsetzten. Die Malaien beließen sie in der Landwirtschaft, die Inder schickten sie in erster Linie in die Anbaugebiete von Kautschuk und die Chinesen zur Zinnförderung. So stehen insbesondere die Briten mit ihrer Arbeitsteilung auf der Grundlage der ethnischen Zugehörigkeit am Ursprung der bis heute in Malaysia vorherrschenden Trennung der Ethnien. Der britische Einfluss wirkt in vielfältiger Weise nach: Zum einen ist der Bundesstaat laut Verfassung eine konstitutionelle Wahlmonarchie, die in ihrer föderalen Struktur und der gegenüber dem monarchischen Staatsoberhaupt - jeweils einer der neun Sultane - mächtigen Stellung des Premierministers weitgehend nach britischem Vorbild gestaltet ist. Zum anderen bestimmen die Politik von 'rule and divide' (teile und herrsche) wie auch der aus der britischen Kolonialzeit ererbte Gegensatz zwischen den Malaien als politisch dominantem Staatsvolk einerseits und erfolgreichen chinesischen Arbeitern, Händlern und Unternehmern andererseits auch heute noch in Malaysia die Verhältnisse.

Nach dem Zweiten Weltkrieg und den drei Jahren japanischer Kontrolle zog sich der schrittweise Übergang von der kolonialen Administration zur demokratischen Selbstverwaltung noch sieben Jahre hin. 1957 bildete sich die erste unabhängige Regierung der *Federation of Malaya*, doch erst ab 1963 erlangte das Land endgültig die formale Unabhängigkeit. Als Gründe für diese verspätete Unabhängigkeit führten die Briten zum einen den mangelnden inneren Frieden und zum anderen die zu klärenden Territorialfragen in Bezug auf Singapur und die britischen Gebiete auf der Insel Borneo (also Sabah, Sarawak und Brunei) an.<sup>125</sup> Die äußeren Staatsgrenzen standen in der Tat erst 1965 mit der Trennung Singapurs von Malaysia endgültig fest. Die inneren Unruhen hingen hauptsächlich mit kommunistischen Untergrundorganisationen zusammen, der sich zahlreiche Chinesen angeschlossen hatten - bereits unter der japanischen Besatzung und ihrer gegen Chinesen gerichteten 'ethnischen Säuberung', aber auch in der Folgezeit, als es sich aufgrund der politischen Zugeständnisse der Briten gegenüber den Malaien abzeichnete, dass Chinesen keine Möglichkeit haben würden, politisch adäquat repräsentiert zu werden. Aufgrund der bewaffneten, von Kommunisten geführten Aufstände gegen die Zentralregierung

---

<sup>125</sup> Vgl. Stauth 1999, S. 276.

wurde 1948 auf der gesamten Halbinsel der Ausnahmezustand ausgerufen. Bereits 1949 erhielt dieser eine Art gesetzliche Grundlage, die es erlaubte, jeden Verdächtigen in Gewahrsam zu nehmen. Es entstanden riesige Internierungslager, in denen zumeist Chinesen einsaßen. Durch die Umsiedlung von rund einer Million Chinesen aus ländlichen Gegenden in mit Stacheldraht umzäunte so genannte ‘Neue Dörfer‘ schnitten die Briten die Kommunisten von ihrem Nachschub ab.

Die bereits 1946 gegründete ‘United Malay National Organization‘ (UMNO), die sich inzwischen zur Unabhängigkeitspartei entwickelt hatte, öffnete sich Anfang der 50er Jahre, allmählich für die Repräsentanten nicht-malaiischer Gruppen, die unter anderem der moderaten ‘Malayan Chinese Association‘ (MCA) und auch dem ‘Malayan Indian Congress‘ (MIC) entstammten. Auch wenn der Guerillakrieg gegen die Kommunisten mindestens bis 1965 weiterging, führte diese Zusammenarbeit bald zu einer Allianz, die bis heute die Grundlage für ein stabiles Regierungsbündnis stellt, jeweils zusammengesetzt aus einer Koalition von politischen Parteien, die mehr oder weniger eindeutig die Volkszugehörigkeit wider-spiegeln.<sup>126</sup>

### **6.1.3. Malaiisierung, Islamisierung und Modernisierung von Staat und Gesellschaft**

Die Verfassung des unabhängigen Malaysia schreibt die politische Dominanz der Malaien fest - schon aufgrund der Beibehaltung der Sultanate. Tatsächlich beherrschten sie auch von Anfang an im unabhängigen Malaysia sämtliche politische Gremien, die Bürokratie und die Armee. In der staatlichen Verwaltung ist der Anteil der *bumiputera* von 1980 bis 2003 von 59,1 Prozent auf 83,7 Prozent gestiegen.<sup>127</sup> Diese politische Machtkonzentration ging einher mit einer systematischen Bevorzugung der so genannten *bumiputera* (‘Söhne der Erde‘). Diese Gruppe der ‘Einheimischen‘ umfasste zunächst nur die Malaien, dann aber auch die indigenen Völker Ostmalaysias. Bereits 1969 leitete man eine ‘New Economic Policy‘ (NEP) ein, um den Anteil der insbesondere gegenüber den Chinesen deutlich ärmeren, weniger urbanisierten und weniger gebildeten *bumiputera* am Wirtschaftsaufkommen zu steigern und zugleich ihre Bildung zu verbessern. Es wurde ein Quotensystem eingeführt, nach welchem ein gewisser Prozentsatz an Universitätsposten, Geschäftsli-

---

<sup>126</sup> Vgl. Stauth 1999, S. 274-277.

<sup>127</sup> Vgl. Ufen 2003b, S. 561.

zenzen und staatlichen Aufträgen an malaiische Bewerber vergeben werden mussten. Auch wurde Nicht-Malaien der Zugang zu staatlichen Sekundar- und Hochschulen erschwert.<sup>128</sup> Aufgrund dieses Programms fühlte sich die nicht-malaiisch Bevölkerung diskriminiert. Auch haben nicht selten gebildete und wohlhabende Malaien das Programm zu ihrer weiteren Bereicherung genutzt.<sup>129</sup> So hat das Programm zwar insgesamt den Malaien zu mehr Bildung und Wohlstand verholfen, Chia zufolge aber die Kluft zwischen arm und reich nicht verringert, sondern eine kleine Elite superreicher Malaien, eine nicht unbedeutende Mittelschicht sowie einen kleinen Kreis superreicher Nicht-Malaien geschaffen, während das Problem der Armut, ob unter Malaien, Indern oder Chinesen, zwar gelindert, aber keinesfalls gelöst ist.<sup>130</sup>

Die Trias von ‘Malaiisierung’, Islamisierung und Modernisierung von Staat und Gesellschaft bestimmt die Politik der malaysischen Regierung seit den 70er Jahren, als Folge der massiven ethnischen Unruhen von 1969. Sie prägt allerdings v.a. die lange, ununterbrochene Regierungszeit von Ministerpräsidenten Mahathir von 1981 bis Oktober 2003. Die bis dahin eher säkular geprägte UMNO vollzog unter Mahathir eine Umorientierung: Um die eigene Klientel der Malaien weiterhin zu erreichen, sollte der Akzent weniger auf dem eher traditionell-nationalistischen Konzept der *bumiputera* und statt dessen mehr auf einem zeitgemäßen asiatischen Islam liegen.<sup>131</sup> Die Idee, islamische Werte als Katalysator für die Modernisierung von Staat und Gesellschaft und dabei als geeignetes Korrektiv der Verwestlichung zu verwen-

---

<sup>128</sup> So waren etwa bereits 1988 70 Prozent der Studenten an inländischen Universitäten Malaien. Dies bedeutet für Chinesen nicht selten, dass nur solche Zugang zu höherer Bildung haben, die es sich leisten können, ins Ausland zu gehen. Zudem wird der Unterricht in Minderheitensprachen an staatlichen Schulen oft beeinträchtigt, wovon wiederum hauptsächlich Chinesen betroffen sind. (Vgl. Drews 1988, S. 584.)

<sup>129</sup> Etwa im Fall der zu 80 Prozent für die Malaien vorgesehenen Staatsaufträge (die aufgrund der verstaatlichten ehemaligen Konzerne der Kolonialherren im Agrarbereich und dem Zinnabbau nicht gerade unbedeutend waren) hat eine Handvoll malaiischer Elitegruppen mit den entsprechenden Beziehungen die allermeisten dieser Aufträge an sich gezogen (vgl. Chia 2002, S. 31.); vgl. auch Ufen 2003b, S. 560f.

<sup>130</sup> Vgl. Chia 2002, S. 31; NB: 1991 wurde die NEP von der ‘National Development Policy’ (NDP) abgelöst, welche die *bumiputera* weniger privilegiert und versucht, regionale Ungleichheiten zu korrigieren. (Vgl. Thu En Yu 2000, Fn. 2, S. 39.)

<sup>131</sup> Vgl. Trautner 2003, S. 36.

den, ist in einem Vielvölkerstaat zwar ein spannungsreiches Unternehmen, das mit der Autonomie der übrigen Gruppen ausbalanciert werden muss, es scheint aber dem wirtschaftlichen Erfolg keineswegs zu schaden. Diese Strategie erlaubte es Mahathir nicht nur, die Bevölkerungsmehrheit der Malaien für sein Modernisierungsprogramm zu gewinnen, sondern vor allem seine politischen Gegner zu 'neutralisieren' und dabei zugleich die säkulare Souveränität des modernen Staates gegen Bestrebungen zu sichern, einen islamischen Staat und die Scharia einzuführen. In der Tat sind neben der zunächst alle Malaien vertretenden UMNO auch die islamischen Oppositionsparteien, allen voran die 'Pan-malaysische Islam-Partei' PAS (*Parti Islam SeMalaysia*), später aber auch andere aus islamischen Bewegungen hervorgegangene Parteien entstanden: Da die politische Landschaft im Wesentlichen der ethnischen Aufteilung des Landes entspricht, kämpfen sie alle um dieselbe Wählerschaft, die Malaien.

Die PAS ist die einzig ernstzunehmende Oppositionspartei. Es handelt sich um eine 1951 noch unter anderem Namen entstandene Splittergruppe der UMNO, deren Mitglieder Verfechter der Errichtung eines islamischen Staates sind. Anfang der 80er Jahre traten ihr eine große Zahl führender *dakwah*<sup>132</sup>-Aktivisten bei. Sie hat ihre Hochburgen im Norden, in den von überwiegend malaiischen Kleinbauern bestimmten Staaten wie Kelantan und Trengganu, wo sie zeitweilig sogar die Staatsregierung stellte, bzw. in Kelantan noch stellt. Im Landesdurchschnitt erreichte sie gleichwohl nie mehr als etwa 15 Prozent der Stimmanteile bei den großen Parlamentswahlen.

Die gesamte Islamisierungspolitik der Regierung war, Ufen zufolge, defensiv, insofern als sie eine Reaktion auf die radikalen Forderungen der Islamisten war. Der Islam als eine von Regierungsseite definierte moderate Lehre der Tugendhaftigkeit, die im Übrigen im Sinne einer Arbeitsethik dem Wirtschaftsleben dienlich gemacht werden konnte, war als ein probates Mittel gegen linke Theorien, gegen aufbegehrende ethnische Minderheiten und gegen die allgemeine Verunsicherung durch die Modernisierung gedacht. Zu der staatlichen Islamisierung zählen aber nicht nur

---

<sup>132</sup> Das arabische 'dakwah', 'Ruf zum Islam' meint sowohl den Versuch der Bekehrung als auch den der Intensivierung des Glaubens. (Vgl. Ufen 2002a, S. 169.) In Malaysia wie in vielen anderen Ländern und Gesellschaften breitete sich ab den 70er Jahren *dakwah* als eine islamische Erneuerungsbewegung aus. (Zu der Entwicklung der *dakwah*-Bewegung in Malaysia sowie staatliche Reaktionen vgl. Ufen 2002a, S. 164-172 und 2002b, S. 473-482.)

symbolische Maßnahmen wie der Förderung des *hadj* (der Wallfahrt nach Mekka) oder das Verbot von Spielkasinos und nicht geschächtetem Fleisch. Mahathir betrieb auch eine allerdings die Integration in den Weltmarkt nicht in Frage stellende ‘Islamisierung der Wirtschaft’ in Form eines ausgeklügelten islamischen Banken- und Versicherungssystems und eine progressive Durchdringung der Verwaltung und des Rechtssystems mit islamischen Werten. Hinzu kamen politische Maßnahmen wie die Stärkung der kulturellen, wissenschaftlichen und religiösen Institutionen des Islam inklusive der Unterstützung der Mission (besonders in Sabah und Sarawak) und schließlich die Intensivierung der Beziehungen zu muslimischen Ländern - gepaart mit einer zunehmenden Kritik Mahathirs an der Doppelzüngigkeit der westlichen Industriestaaten. Gefährlich war jedoch die mit der staatlichen Islamisierung verbundene Aufwertung islamistischer Gruppierungen, da sich die Abgrenzung zwischen eher moderatem ‘Regierungsislam’ und radikalem, regierungskritischem Islamismus vielfach kaum noch als möglich erwies. So wirkte sich, auch wenn die *dakwah*-Bewegung mit ihrer Kompromisslosigkeit<sup>133</sup> unter den Malaien immer eine Minderheit blieb, die Islamisierung nicht nur im öffentlichen Bereich, sondern auch im Alltagsleben der Muslime deutlich aus.<sup>134</sup> Auch war das vorrangige Ziel einer Schwächung der PAS durch die Politik der Islamisierung nur teilweise erfolgreich. Denn, so Ufen weiter, die UMNO machte sich dadurch gleichsam zur Zielscheibe der PAS, die sich selbst als wahrhaft islamisch deklarieren und die halbherzigen Reformen der Regierung diffamieren konnte.<sup>135</sup> Andererseits kann Mahathir auch genau mit diesem islamistischen Potenzial für seinen eigenen Machterhalt punkten. In der Tat ist eine starke PAS, solange sie die Zweidrittelmehrheit nicht gefährdet, für die Regierungsallianz der ‘Nationalen Front’ BN (*Barisan Nasional*) von nicht zu unterschätzender Bedeutung, weil dadurch die liberalen Kräfte der Opposition in

---

<sup>133</sup> Nachdem die *dakwah*-Bewegung zunächst mit Führungsgestalten wie Anwar Ibrahim tendenziell liberal war, dann aber unter anderem unter dem Einfluss der malaiischen Auslandsstudenten (den Rückkehrern aus muslimischen Staaten) radikalisiert wurde, konnten seit den 80er Jahren und der Islamisierungspolitik Mahathirs die orthodoxen Muslime ihren Einfluss immer mehr verstärken. (Vgl. Ufen 2003, S. 70)

<sup>134</sup> Die “Revivalisten” konnten nur in einigen wenigen Bereichen wie der Universität -an der in den 80er Jahren etwa 60-70 Prozent der StudentInnen *dakwah*- Anhänger gewesen sein sollen - zur sichtbar dominierenden Gruppe werden. Auf dem Campus der University of Malaya beispielsweise waren die ‘weltlich’ gekleideten Studentinnen deutlich in der Minderheit. (Vgl. Ufen 2002b, S. 480f.)

<sup>135</sup> Vgl. Ufen 2002b, S. 477f.

Schach gehalten werden können. Daher ist die Islamisierung nicht nur ein Mittel, um die Position der Malaien zu stärken, sondern auch um die PAS zu immer radikaleren Positionen zu treiben, von denen man sich dann effektiv distanzieren kann.<sup>136</sup> Anders als in anderen Ländern konnte im Übrigen die Regierung gewaltbereite Islamisten relativ leicht unter Kontrolle halten. In Malaysia sind größere terroristische Gruppierungen nie entstanden.

Insgesamt wirkt sich, nach Ufen, die Islamisierung negativ als “Blockierung der Demokratisierung” aus: Sie habe “zu einer Vertiefung der beiden Spannungen geführt, die die malaysische Gesellschaft am stärksten prägen: nämlich der ethnischen Spaltung sowie der zwischen Laizisten und Islamisten.”<sup>137</sup>

#### **6.1.4. Gefährdete Religionsfreiheit**

Die ethnischen und religiösen Minderheiten wurden in einer immer mehr als islamisch-malaiisch definierten nationalen Kultur und Identität zunehmend marginalisiert. Ein für Christen besonders einschneidendes Beispiel ist zweifellos das Verbot für Nicht-Muslime, Begriffe zu verwenden, die man für islamisch halten könnte, z.B. arabische Wörter wie ‘Allah‘ oder ‘Nabi‘ (Prophet), um Muslime vor dem Irrglauben zu schützen, die betreffende Religion - insbesondere das Christentum - gleiche dem Islam.<sup>138</sup> Ebenso stellt das gesetzliche Verbot der Bibelübersetzung ins Malaiische eine massive Einschränkung dar, denn die von Christen heute zumeist verwendete Bibel ist aufgrund der großen sprachlichen Nähe eine aus Indonesien stammende. Würden diese Gesetze tatsächlich in dieser Schärfe zur Anwendung kommen, so hätte das gravierende Folgen: Christen (und andere betroffene Religionsgemeinschaften wie die Sikhs) könnten nicht mehr in der inzwischen von allen verwendeten offiziellen Landessprache Liturgie feiern und Religionsunterricht erteilen. Darüber hinaus wäre der enorme Gewinn einer gemeinsamen Sprache für Dia-

---

<sup>136</sup> Vgl. Ufen 2002b, S. 479f.

<sup>137</sup> Ufen 2003b, S. 563.

<sup>138</sup> NB: Dieses Verbot existiert in Indonesien nicht und wäre dort wohl auch nicht denkbar.

log und Zusammenwachsen der verschiedenen ethnisch-religiösen Gemeinschaften in Malaysia verspielt.<sup>139</sup>

Um den Islam zu fördern, müssen konkurrierende Interessen minimiert werden. Das Christentum, dem von den Briten Privilegien eingeräumt worden waren, repräsentiert ein solches der Islamisierung zuwider laufendes Interesse, denn es ist ebenso missionarisch ausgerichtet, wie der Islam. Zudem haben Christen nicht immer gern gesehene Verbindungen mit dem Westen.<sup>140</sup> So wurde es zusehends schwieriger für ausländische Missionare, ihre Aufenthaltsgenehmigung zu verlängern. Auch gab es immer mehr Probleme beim Bau von Kirchen oder christlichen Friedhöfe.<sup>141</sup> Privatschulen religiöser Gemeinschaften durften keinerlei religiöse Unterweisung im Rahmen des normalen Unterrichts mehr erteilen. Dagegen ist die islamische Religionsstunde für alle Schüler Pflicht.<sup>142</sup> Wenn Muslime sich gegen Gesetz und Vorschrift zu einer anderen Religion bekehren, kommt es regelmäßig zu sehr kritischen Situationen.<sup>143</sup>

Die an diesen Beispielen sichtbare religiöse Diskriminierung in Malaysia ist jedoch, so Chia, kein Ausdruck religiöser Verfolgung und sie beruht auch nicht so sehr auf Ressentiments gegen eine bestimmte Religion. Viel eher ist sie wirtschaftlicher und politischer Natur. Die Nicht-Muslime sind diejenigen, die in der Konfrontation zwischen Regierung und Opposition zwischen die Fronten geraten sind und deren Rechte um der Förderung der malaiischen Bevölkerungsmehrheit willen derzeit beschnitten werden.<sup>144</sup>

---

<sup>139</sup> Seit den 80er Jahren hatten die Christen aus diesen Gründen - gegen Widerstände in ihren eigenen Reihen - begonnen das Malaiische statt des Englischen als ihre Umgangssprache zu verwenden. Vgl. Schumann 1991, S. 263; vgl. auch Chia 2002, S. 33.

<sup>140</sup> Vgl. Chia 2003, S. 11.

<sup>141</sup> Vgl. Chia 2002, S. 32f.

<sup>142</sup> Vgl. Evers 1993, S. 532.

<sup>143</sup> NB: Auch dies ist in Indonesien anders, denn die Verfassung garantiert die Religionsfreiheit inklusive der Rechte zur Mission und zur Konversion. In der Praxis gibt es in Indonesien viele Familien, deren Mitglieder unterschiedlichen Religionen angehören, ohne dass dies im Allgemeinen als Schwierigkeit empfunden würde.

<sup>144</sup> Vgl. Chia 2003, S. 11-13; vgl. auch Chia 2002, S. 32-35.

Gegen solche Diskriminierung der Nicht-Malaien wehrt sich die Kirche und auch das zum Dialog und zur Verständigung mit der muslimischen Seite 1983 gegründete interreligiöse Beratungsgremium MCCBCHS von Buddhisten, Christen, Hindus und Sikhs mit Recht. Allerdings gibt es, wie Chia betont, noch andere schwerwiegendere Ungerechtigkeiten, allen voran das ungelöste Problem der Armut, die es auch verdienen angeprangert zu werden.<sup>145</sup> Wer freilich für die Armen kämpft, muss mit Schwierigkeiten rechnen. So wurden Mitglieder von Aktionsgruppen, etwa der katholischen oder protestantischer Kirchen, die sich für soziale Gerechtigkeit einsetzten, teilweise sogar durch Anwendung des ‘Internal Security Act‘ (ISA) ohne Gerichtsverfahren inhaftiert.<sup>146</sup>

### **6.1.5. Malaysia als pluralistischer Staat: Ist der gesellschaftliche Konsens in Gefahr?**

Die ethnisch-konfessionelle Heterogenität Malaysias nötigte die politisch und kulturell zwar dominierende, unter wirtschaftlichen Gesichtspunkten jedoch marginalisierte muslimische Bevölkerungsmehrheit stets, sich grundsätzlich mit einem pluralen gesellschaftlichen Umfeld auseinander zu setzen. So war bereits die Verfassung des Staates Malaysia ein Kompromiss zwischen den drei größten ethnischen Gruppen: Den Nicht-Muslimen wurde die Religionsfreiheit zugestanden, wobei allerdings die anderen Religionen dem Islam nicht gleichgestellt wurden, was unter anderem an der Asymmetrie bezüglich des Rechts zur Missionierung deutlich wird: Zwar dürfen islamische Organisationen Nicht-Muslime missionieren, anderen Religionen ist es aber durch verschiedene Gesetze unmöglich gemacht, Muslime zu missionieren.<sup>147</sup> Chinesen und Inder durften in Schulen und bei Veröffentlichungen weiterhin ihre Sprachen benutzen. Sie erhielten unter bestimmten Voraussetzungen

---

<sup>145</sup> Vgl. Chia 2003, S. 12.

<sup>146</sup> Vgl. Evers 1993, S. 533.

<sup>147</sup> Die Verfassung selbst allerdings verbietet dies nicht - nur die Gesetze einiger Teilstaaten. (Vgl. Schumann 1991, S. 243.) Die in der Verfassung von 1962 enthaltene Definition: “a person who professes the Muslim religion, habitually speaks the Malay language, conforms to Malay customs” bedeutet lediglich, dass ein Muslim, der zu einer anderen Religion konvertiert, aufhört ein Malaie zu sein. Daher sehen die Gesetze der einzelnen Teilstaaten die Registrierung der Konversionen vor. (Vgl. Breiner 1991, S. 270.) In der muslimisch-malaiischen Gesellschaft wird allerdings Apostasie vielfach noch als Todsünde betrachtet und streng geächtet.

die Staatsbürgerschaft und akzeptierten im Gegenzug die kulturelle und politische Vorherrschaft der Malaien. Malaysia ist - obwohl der damalige Ministerpräsident Mahathir nach dem 11. September Gegenteiliges verkündet hat - laut Verfassung kein islamischer Staat. Der Islam ist lediglich die offizielle Religion des Staates.<sup>148</sup>

Die Lösungsstrategie im Umgang mit den Spannungen zwischen unterschiedlichen ethnischen und religiösen Gruppen, welche die malaysische Politik bis in die 90er Jahre hinein durchgängig recht erfolgreich verfolgte, war das Modell größtmöglicher politischer Integration: Anfänglich bestand die Regierungsallianz (*Barisan Nasional*) aus drei, inzwischen zählt sie 14 Parteien. Da alle wichtigen gesellschaftlichen Gruppen in der Regierungsallianz vertreten waren, konnten sie ihre Interessen in die politische Entscheidungsfindung einbringen und im Gegenzug auch auf die gefundenen Übereinkünfte verpflichtet werden. Das Dilemma dieses auf Ethnizität basierenden Modells ist jedoch seine strukturelle Fragilität, denn der Konsens über die multiethnische Kooperation muss ständig neu bestätigt werden. Es stellt sich daher die gewichtige Frage, ob das malaysische konsensuale Erfolgsmodell zukunftsfähig ist, ob es genügend Anpassungsfähigkeit an sich wandelnde sozioökonomische und politische Rahmenbedingungen besitzt.<sup>149</sup>

Seit der Asienkrise 1997 wurde die bisherige Entwicklungspolitik insgesamt mit der *bumiputera*-Förderpolitik und der engen Verflechtung zwischen Politik und Wirtschaft, fundamental in Frage gestellt. Zu der wirtschaftlichen und finanziellen Krise kam, ähnlich wie in Thailand oder Indonesien, eine politische hinzu. Sie äußerte sich in der Entlassung Anwar Ibrahims durch Mahathir, für den offensichtlich der Schützling zum Rivalen geworden war. Die beiden waren sich unter anderem in der Interpretation der Asienkrise nicht einig - ob Verschwörung des Westens, wie Mahathir betonte, oder hausgemachtes Problem der Korruption, was Anwar Ibrahim als die Hauptursache ausmachte. Anwar verlor am 2. September 1998 seine Ämter als stellvertretender Premier- und als Finanzminister und wurde tags darauf aus der UMNO geworfen. Bis zu seiner Festnahme am 20. September und seiner Verurteilung im April 1999 zu sechs Jahren Gefängnis wegen Homosexualität und Korrupti-

---

<sup>148</sup> Vgl. Trautner 2003, S. 35.; vgl. auch Ufen 2002a, S. 167.

<sup>149</sup> Vgl. Kreuzer 2001, S. If.

on hatte der beliebte und charismatische Anwar allerdings noch genügend Zeit, um eine Reformbewegung in Gang zu setzen.<sup>150</sup>

Noch im September 1998 entstanden Bündnisse der Solidarität mit Anwar: Einerseits die ‘Gagasan, Coalition for People’s Democracy’, die überwiegend aus NGOs bestand, und andererseits die ‘Gerak, Malaysian People’s Movement for Justice’, zu der neben NGOs auch Parteien wie die PAS und die DAP gehörten, eine säkular orientierte, mit der PAS verfeindete, im Wesentlichen chinesische Partei. Diese multi-ethnischen Koalitionen konnten ebenso wie Anwar selbst mit der Unterstützung aus dem Ausland rechnen. In Windeseile gelang es in den folgenden Monaten, die einzelnen Bewegungen zu einer Parteienkoalition zusammenzuführen, der ‘Alternativen Front’ BA (*Barisan Alternatif*). Zunächst spielten die Rivalitäten zwischen PAS und DAP nur eine untergeordnete Rolle, so dass man sich insgesamt auf eine sehr liberale Agenda einigen konnte. In dem Gemeinsamen Manifest der BA vom 24. Oktober 1999 forderte man u.a. die Abschaffung des ISA, die Durchsetzung der Pressefreiheit, die Bekämpfung von Armut, Korruption und Machtmissbrauch. Die Kritik richtete sich über Mahathir hinaus gegen die autoritaristische BN, die Justiz, die Polizei, die Anti-Korruptions-Behörde, die UMNO-nahe Presse, also kurz gegen das gesamte Herrschaftssystem.

Durch diese so genannte *Reformasi*-Bewegung veränderte sich die politische Kultur des Landes, da erstmals der Blick hinter die Kulissen möglich war. Nie zuvor musste die BN ernsthaft um ihre Zweidrittelmehrheit bangen. Zwar erfüllten sich die Hoffnungen der BA bei der (von Betrug nicht ganz freien) Wahl im November 1999 letztlich nicht, jedoch reduzierte sich der Stimmanteil der BN von 65 auf 56 Prozent. Die UMNO bekam nur noch die Hälfte der malaiischen Stimmen und leidet seither darunter, den breiten Rückhalt in der Bevölkerung eingebüßt zu haben. So ist 1997-99 sichtbar geworden, was nach Ufen das Ergebnis längerfristiger gesellschaftlicher Wandlungen ist: Als Produkt der wirtschaftlichen Modernisierung ist in Malaysia eine relativ breite neue Mittelklasse entstanden, die ihre Interessen in allen Parteien gegenüber den zuvor allein herrschenden Eliten deutlicher zu artikulieren vermag. Die ‘Schicht von Unzufriedenen’ - Selbständige, Wissenschaftler, Künstler oder NGO-Aktivisten - geht trotz Repressionen zunehmend auch auf die Straße. An der

---

<sup>150</sup> Für den Bericht der Ereignisse rund um Anwar Ibrahims Entlassung und die durch ihn initiierte Reformbewegung vgl. Ufen 2003, S. 70-74.

Entstehung einer neuen, dauerhaften Oppositionsbewegung konnte auch der mit fortschreitendem Wirtschaftswachstum sich steigernde Autoritarismus nichts ändern.<sup>151</sup>

Zwei Faktoren kamen UMNO und BN in der Folgezeit zu Hilfe: zum einen die Spaltungen innerhalb der BA, die nach der Wahl aufgebrochen sind, als die PAS von dem liberalen Manifest abrückte und wieder von der Errichtung eines Islamstaates sprach, und zum anderen die Terroranschläge vom 11. September, die Mahathir zur nachträglichen Rechtfertigung der staatlichen Repressionen als 'Terrorismusbekämpfung' benutzte, insbesondere gegenüber der PAS, die er als fundamentalistische Vereinigung, möglicherweise mit Kontakten zu Terrornetzwerken, abstempelte.<sup>152</sup> Als aber Mahathir am 29. September 2001, um der PAS den Wind aus den Segeln zu nehmen, provokant verkündete, Malaysia sei ein islamischer Staat, ging ein Aufschrei durch die Reihen der ethnischen Minderheiten, aber auch der liberalen Muslime, die den gesellschaftlichen Grundkonsens in Gefahr sahen.<sup>153</sup> Es kam zu einer zunehmenden Kontrolle der Gläubigen. Die Tendenzen der staatlichen Monopolisierung der Islaminterpretation verstärkten sich durch die Bürokratisierung und Vereinheitlichung des Islam, die Stärkung der konservativen *ulema* und die Unnachgiebigkeit, mit welcher abweichende Meinungen verfolgt wurden. Der Wettstreit zwischen PAS und UMNO um noch strengere Observanz kam noch erschwerend hinzu. Offenbar ist jedoch die Unterstützung in der Bevölkerung für eine solche Politik der Islamisierung so groß, dass selbst in Bundesstaaten, in denen die UMNO regiert, Maßnahmen verabschiedet werden, welche die Kritik von Vertretern der ethnischen Minderheiten und von liberalen Muslimen herausfordert.<sup>154</sup>

---

<sup>151</sup> Vgl. Ufen 2003, S. 72-75.

<sup>152</sup> Vgl. Ufen 2003, S. 76f.

<sup>153</sup> Vgl. Ufen 2003, S. 77-79.

<sup>154</sup> Vgl. Ufen 2003, S. 81; vgl. auch Trautner 2003, S. 36. Besonders vehemente Kritik gegen die Verschärfung der Islamisierungsmaßnahmen und insbesondere die Diskussion um die Einführung der Scharia in den von der PAS regierten Bundesstaaten des Nordens äußerte öffentlichkeitswirksam die aus 11 Frauenorganisationen bestehende 'Sisters in Islam'. Es handelt sich um eine der wichtigsten NGOs in Kuala Lumpur, die sich vor allem gegen Bestimmungen richtet, die durch den Islam keineswegs zwingend vorgeschrieben seien, wie konservative Muslime behaupten, und die Position von Frauen weiter verschlechtert. (Vgl. Ufen 2003, S. 80f.).

Heute gilt der Ausgang sowohl der von dem multiethnischen und multireligiösen Oppositionsbündnis angestrebten Demokratisierung als auch der Islamisierung als völlig offen. Ufen spricht von drei großen, nicht trennscharf zu unterscheidenden, miteinander konkurrierenden politischen Strömungen: 1. der *Islamismus*, der politisch in erster Linie von der PAS vertreten wird und bei dem den 'Ungläubigen' lediglich aus religiöser Toleranz Rechte und Freiheiten zugestanden werden; 2. der *autoritäre Säkularismus* der BN und ihrer Anhänger, welche die Religion im Wesentlichen auf den privaten Bereich beschränken wollen, aber an dem Modell der malaysischen Semidemokratie mit eingeschränkten Freiheitsrechten festhalten wollen; und 3. schließlich der *liberale Säkularismus*, der unter den Anhängern von DAP und der 1999 im Zusammenhang mit der Anwar Ibrahim-Affäre entstandenen Gerechtigkeitspartei PKN (*Parti Keadilan Nasional*) zu finden ist. Die liberalen Säkularisten setzen sich (gemeinsam mit den liberalen Islamisten) für Demokratisierung ein. Sie wollen also etwa den ISA und die Pressezensur abschaffen und freie, faire Wahlen sowie eine funktionierende Gewaltenteilung einführen. Diese eigenartige Kräftekonstellation, so Ufen weiter, führt gegenwärtig zu einer Lähmung. Die geschwächte Regierung ist ständig damit beschäftigt, die Opposition niederzuhalten, und diese wiederum ist aufgrund der internen Spaltungen nicht in der Lage, wirklich Reformen durchzusetzen oder eine mehrheitsfähige Alternative bereit zu halten.<sup>155</sup>

Kreuzer zeichnet eine Zukunftsvision als möglichen Ausweg aus dem gegenwärtigen Patt: Wenn die liberalen, menschenrechtsorientierten islamischen Kräfte, die gegenwärtig in der Regierung ihren Hauptfeind sehen, sich umorientierten - wie ehemals Anwar Ibrahim -, dann könnte langfristig eine zweite malaiisch-muslimische, diesmal liberale Partei innerhalb der Allianz zu einer inneren Differenzierung des malaiischen Blocks und zu einer Stärkung alternativer, nicht-ethnischer Identitäten beitragen.<sup>156</sup>

---

<sup>155</sup> Vgl. Ufen 2003, S. 81f.

<sup>156</sup> Vgl. Kreuzer 2001, S. V.

## 6.2. Interreligiöse Entwicklungszusammenarbeit in Malaysia

### 6.2.1. Negative Bilanz

In Malaysia scheint die IREZ, falls es sie überhaupt gibt, keineswegs verbreitet zu sein. Der bereits zitierte Malaysier Edmund Chia FSC geht so weit zu behaupten, es gebe allgemein bei Christen in Malaysia keine interreligiöse Praxis, aber eben auch keine entsprechende Priorität. Chia erklärt dies nicht zuletzt damit, dass die Kirchen in Malaysia "transplantierte", also nicht in dem ethnisch, religiös und kulturell pluralen Kontext Malaysias gewachsene Kirchen seien. Viele Katholiken in Malaysia seien explizit gegen interreligiösen Dialog, so Chia weiter auf einer Tagung in Berlin 2002.<sup>157</sup> Der protestantische Theologe Thu En Yu aus dem Seminar in Sabah schreibt: "Die Christen missbilligen den Dialog mit anderen Religionen, aber sie verbieten ihn nicht."<sup>158</sup> Jerald schließlich, ein anderer Vortragender auf schon erwähnter Tagung, sprach von einer *Ghetto-Mentalität der Kirche* und einem krassen Mangel an Solidarität zwischen Christen und Muslimen im Kampf gegen Armut und Menschenrechtsverletzungen. Als Beispiel nannte er das Schweigen der katholischen Kirche, als nach dem 11. September viele der Regierung unbequeme Menschen muslimischer Religionszugehörigkeit als 'Terrorismus-Verdächtige' unter dem ISA festgenommen wurden. Die katholische Kirche habe es wieder einmal vorgezogen, sich um ein so politisches Thema nicht zu kümmern - teilweise aus Angst vor politischer Verfolgung oder vor Repressionsmaßnahmen wie eigens verhängten Steuern.<sup>159</sup> Aus Schumanns Sicht allerdings akzeptieren die meisten malaysischen Christen die Herausforderung einer pluralistischen Gesellschaft und fordern ihre Kirchen auf, ihre traditionelle Ghetto-Mentalität aufzugeben und mehr gesamtgesellschaftliche Verantwortung zu übernehmen.<sup>160</sup>

---

<sup>157</sup> So Edmund Chias in seinem mündlichen Vortrag über interreligiösen Dialog in Malaysia auf der von der Fachstelle Menschenrechte veranstalteten Tagung 'Möglichkeiten christlich-islamischer Zusammenarbeit bei der Umsetzung der Menschenrechte und dem Aufbau von Zivilgesellschaft', Berlin 11.-14.03.2002.

<sup>158</sup> Thu En Yu 2000, S. 30.

<sup>159</sup> Vgl. Joseph Jeralds Vortrag auf oben genannter Tagung.

<sup>160</sup> Vgl. Schumann 1991, S. 253.

Die einzigen zwei Hinweise auf eine Kooperation über ethnische und religiöse Grenzen hinweg, auf welche die Bearbeiterin im Laufe ihrer Literaturstudie gestoßen ist, sind zum einen einige explizit inter-ethnische NGOs im Feld der Menschenrechtsarbeit und Advocacy - zum Beispiel Frauenorganisationen wie 'Tenaganita', der die christliche Inderin Irene Fernandez vorsteht, das 'Asia Pacific Forum on Women, Law and Development' (APWLD) oder das 'Women's Centre for Change' (WCC) - oder auch NGO-Bündnisse, die sich bei Kampagnen zusammenschließen. Zum anderen ist die Oppositionsbewegung zu nennen, die nach den Ereignissen von 1998, also der Vertreibung Anwar Ibrahims aus seinem Amt, in breiten Bevölkerungskreisen entstanden ist. Diese Oppositions- und Protestbewegung hat zum ersten mal seit der Unabhängigkeitsbewegung Menschen von unterschiedlichem ethnischen und religiösen Hintergrund zusammengeführt und rund um das gemeinsame Ziel der Ablösung der Regierungskoalition durch das Oppositionsbündnis *Barisan Alternatif* mobilisiert.

Es ist sicherlich kein Zufall, dass keine IREZ-Projekte oder Literatur über interreligiöse Begegnungen und Dialog ausfindig gemacht werden konnten. Das kann wohl nicht allein daran liegen, dass Texte in Malaysisch nicht berücksichtigt werden konnten, denn anders als im Falle Indonesiens wird in den ausfindig gemachten Texten der Dialog oder die interreligiöse Begegnung und Kooperation im Alltag in der Regel nicht einmal erwähnt. Während also der Eindruck entstand, die interreligiösen Beziehungen würden kaum je thematisiert, schien das Verhältnis der *ethnischen* Gruppen zueinander ein wichtiges Diskussionsthema zu sein.

### **6.2.2. Faktoren zur Erklärung der mangelnden Praxis von IREZ**

Es können durchaus Faktoren genannt werden, die dabei eine Rolle spielen, dass Muslime und Christen in Malaysia bisher offenbar, von Ausnahmen abgesehen, noch keine Partner für Entwicklung sein können. Im Folgenden werden fünf Punkte etwas genauer ausgeführt:

#### ***Die Trennung der Ethnien***

Der wichtigste Faktor ist sicherlich die in Malaysia sehr weitgehende Trennung der ethnischen und daher auch religiösen Gruppen. Diese Trennung hat multiple Facetten. Hier seien nur einige erwähnt, damit deutlich wird, wie sehr diese Trennung jeder Form von interreligiösen Kooperation im Wege steht. Zunächst ist die Tren-

nung in weiten Teilen des Landes, auf dem Land wie in der Stadt, eine räumliche. In Kuala Lumpur etwa gibt es immer noch eine ausgeprägte räumliche Konzentration der ethnischen Gruppen mit nur wenigen ethnisch gemischten Wohnvierteln der gehobenen Mittelschicht und Oberschicht.<sup>161</sup> Auch Sprachbarrieren<sup>162</sup> behindern vielfach den inter-ethnischen Austausch, obwohl die Regierung inzwischen mit einigem Erfolg die Verwendung des Malaysischen in vielen Bereichen durchgesetzt hat. Weiterhin gehen die Mitglieder unterschiedlicher ethnischer Gruppen meistens nicht in die selben Schulen. Nicht-Malaien kommen wegen der bereits erwähnten Quote kaum an malaysische Universitäten. Auch gehen Malaysier unterschiedlicher ethnischer Herkunft, vor allem in den Städten, oft nicht den gleichen beruflichen Aktivitäten nach. Zum Beispiel gibt es in Westmalaysia kaum nicht-malaysische Beamte. Diese faktische Trennung der ethnischen Gruppen im Alltagsleben wird noch verstärkt durch Faktoren wie erstens die Unterschiede im Entwicklungsniveau, zweitens die Nachwirkungen aus der Geschichte (etwa der bei Malaien immer noch spürbare 'Komplex der Unterdrückten' oder das Assoziieren von Christen mit den Kolonisatoren oder auf Sabah umgekehrt von Muslimen mit den Unterdrückten) oder drittens die unterschiedlich gearteten Einflüsse aus dem Ausland: Malaien orientieren sich stärker an muslimischen Ländern, die Chinesen und Inder dagegen eher an den westlichen Industrieländern, vor allem diejenigen, die ihre Ausbildung im Ausland absolviert haben.

### ***Die doppelt ungleiche Ausgangslage in Bezug auf Entwicklung***

Ein zweiter wichtiger Grund ist die für IREZ vielerorts zu ungleiche Ausgangslage zwischen Muslimen und Christen in Bezug auf Entwicklung. Einerseits ist der aus der Geschichte ererbte Entwicklungsrückstand der Malaien nach 30 Jahren *bumiputera*-Politik bei einem Großteil immer noch deutlich erkennbar. Andererseits profitieren sie in nicht geringem Ausmaß von staatlichen Entwicklungsprogrammen, von denen die anderen ausgeschlossen sind. Dabei haben sich seit der verstärkten Kon-

---

<sup>161</sup> Vgl. Wolff 1989, S. 177f.

<sup>162</sup> Malaysische Christen sprechen ganz unterschiedliche Sprachen: wenn sie aus indigenen Bevölkerungsgruppen stammen, sprechen sie ihre jeweiligen indigenen Sprachen, wenn sie Chinesen oder Inder sind, sprechen sie die Sprache ihres Ursprungslandes, also meist Mandarin oder Tamil. Bei größeren kirchlichen Zusammenkünften sprechen sie Englisch und neuerdings auch Malaysisch. (Vgl. Schumann 1991, S. 253.)

kurrenz der UMNO und der PAS um die Wählerstimmen der Malaien (insbesondere der ärmeren unter ihnen) Umfang und auch Qualität der staatlich geförderten Entwicklungsprogramme für die Malaien gerade in den ländlichen Regionen noch gesteigert.<sup>163</sup> Daraus ergibt sich, dass Entwicklungsprojekte auf lokaler Ebene - wie sie IREZ implizieren würde - für Muslime, d.h. Malaien, und Christen, d.h. Nicht-Malaien, eine völlig unterschiedliche Bedeutung haben. Die von staatlicher Seite recht gut versorgten Malaien haben überhaupt nicht das selbe vitale Interesse an solchen Projekten wie die staatlich diskriminierten Nicht-Malaien, die weitgehend auf ihre eigene Organisation und Mobilisierung angewiesen sind.<sup>164</sup> In dem ersten Teil dieser Studie wurde bereits deutlich, dass solche Asymmetrien die schlechtesten Voraussetzungen für IREZ sind.

### ***Die dakwah-Bewegung und die Islamisierungspolitik der Regierung***

Die *dakwah*-Aktivisten setzen sich seit dem Ende der 70er Jahre für ein neues, universalistisches Verständnis des Islam ein.<sup>165</sup> Solange Islam und Malaientum unzertrennlich assoziiert waren, hatten die Christen keinen islamischen Proselytismus zu befürchten. Das änderte sich jetzt - auch wenn die islamische Mission unter Nicht-Malaien und die Zahl der Konvertiten deutlich hinter den Erwartungen der *dakwah*-Aktivisten zurück bleibt. Die Islamisierungspolitik, die von der UMNO und im Norden in sehr verschärfter Form von der PAS durchgeführt wird, hat durch die tendenzielle Marginalisierung und die Verunsicherung der Nicht-Muslime allgemein zu einer Verschlechterung der Ausgangsposition für IREZ geführt. Nicht wenige Christen gehen in die Defensive und sehen sich als 'Verfolgte' und in ihrer Religionsfreiheit Diskriminierte an. Die islamische Wiederbelebung und die Islamisierungspolitik der Regierung verstärken somit das Grundgefühl der Angst der Min-

---

<sup>163</sup> Vgl. Kaneko 2002, S. 188, 191 und 195.

<sup>164</sup> Einen Sonderstatus haben die auch als *bumiputera* anerkannten indigenen Bevölkerungen Ostmalaysias, die zumindest theoretisch auch in die den *bumiputera* zugeordneten Förderprogramme und Quoten eingeschlossen sind. Allerdings stellt sich hier das Problem der Religion, auf das später noch eingegangen wird, und weiterhin das Problem der dort sehr schwachen UMNO, über deren dezentrale Struktur allerdings die entsprechende Förderung vielfach organisiert wird.

<sup>165</sup> Zu der *dakwah*-Bewegung und der neuen Interpretation des Islam vgl. Mohamad Abu-Bakar 2001.

derheiten vor der politisch herrschenden Mehrheit.<sup>166</sup> Die Angst vor Identitätsverlust schlägt dabei oftmals in eine Haltung der Überheblichkeit der Christen gegenüber den Muslimen um.<sup>167</sup> Chia spricht von einer „*Wir-gegen-sie-Mentalität*“.<sup>168</sup>

### ***Die Konkurrenzsituation zwischen Christen und Muslimen in Sabah und Sarawak***<sup>169</sup>

Ein im Hinblick auf IREZ besonders schwieriges Problem ist die Situation in Sabah und Sarawak. Dort leben die meisten malaysischen Christen. Die allermeisten von ihnen gehören indigenen Bevölkerungen wie den Kadazan, Murut, Rungus u.a. an. Als die beiden Teilstaaten sich der Malaysischen Föderation anschlossen, hatten sich viele Mitglieder dieser indigenen Bevölkerungen bereits zum Christentum katholischer oder protestantischer Denomination bekehrt. Gegen den Islam gab es viele Vorbehalte, da er immer noch mit den früheren malaiischen Unterdrückern und den Sultanen identifiziert wurde. Da die Muslime mit 37,9 Prozent in der Minderheit waren, wurden in den 70er Jahren durch den Ministerpräsidenten von Sabah Tun Mustapha bereits große Anstrengungen unternommen, um den Anteil der Muslime zu vergrößern. Rund 72.000 muslimische Flüchtlinge aus den Philippinen wurden eingebürgert - bei einer Gesamtbevölkerung von damals etwa 800.000 -, und die ansässige Bevölkerung stark unter Druck gesetzt. Viele von ihnen leisteten passiven Widerstand gegen die Konversion und nahmen sogar den Verlust ihres Arbeitsplatzes in Kauf. Nach der großen Konferenz 1980 in Kuala Lumpur über *dakwah* in Südostasien, bei der Ostmalaysia und Indonesien zu den Hauptzielpunkten der *dakwah*-Aktionen erklärt wurden, begann eine zweite große, staatlich unterstützte Welle der islamischen Mission. Das hat zu einer Konkurrenzsituation im Missionsverhal-

---

<sup>166</sup> Die Bewegung der islamischen Wiederbelebung kennt jedoch ganz unterschiedliche Richtungen, von denen einige - wie die bekannte von Chandra Muzaffar angeführte Reformbewegung 'Aliran Kesadaran Negara' (Movement for Civil Awareness) - die von der Regierung betriebene Islamisierung der Gesellschaft scharf kritisieren. In Bezug auf die Rechte der Minderheiten kommt es also auf die zukünftige Entwicklung der innerislamischen Auseinandersetzung an.

<sup>167</sup> Vgl. Schumann 1991, S. 260-264.

<sup>168</sup> Vgl. Chia 2003, S. 10.

<sup>169</sup> Zu diesem Absatz, insbesondere auch den angegebenen Zahlen, vgl. Schumann 1991, S. 247-249.

ten zwischen Muslimen und den sich bedroht fühlenden Christen geführt. Teilweise sind muslimische, aber auch einzelne christliche Gruppen bei ihrer Mission unter den indigenen Bevölkerungen sehr offensiv vorgegangen. Mitunter haben sie sich sogar unredlicher Mittel wie dem Versprechen von materiellen und sozialen Vorteilen im Falle der Konversion bedient.<sup>170</sup> Nicht nur Angehörige traditioneller Religionen, auch Christen werden mit materiellen Anreizen und Druck zur Annahme des Islam aufgefordert.<sup>171</sup> Besonders problematisch ist die Verwicklung und Parteinahme der Zentralregierung bei dieser konkurrierenden Mission. So erging beispielsweise im April 2003 aus Kuala Lumpur das Verbot von Besitz, Import, Verbreitung und Nutzung der Bibel in der Sprache der Iban. Die vor allem in Sarawak lebenden Iban sind mit heute ungefähr 500.000 die größte Gruppe von indigenen Stämmen, die es in Malaysia gibt.<sup>172</sup> In der Folge dieser Ereignisse besteht in Sabah und Sarawak ein erhebliches Maß an Misstrauen zwischen christlichen und muslimischen Gemeinschaften.

### ***Die allgemeine Unterentwicklung der Zivilgesellschaft - insbesondere im malaiisch-muslimischen Bereich***

Den Ausführungen von Kaneko zufolge<sup>173</sup> gibt es vor allem drei Gründe, warum der von dem Einfluss der Regierung unabhängige zivilgesellschaftliche Bereich in Malaysia im Vergleich zu anderen südostasiatischen Ländern insgesamt so klein ist:<sup>174</sup> Erstens ist es dem großen, ganz unterschiedliche Strömungen und Parteien integrierenden Regierungsbündnis fast immer gelungen, die sich organisierende Opposition entweder einzubinden oder durch repressive Maßnahmen zu zerstören. Zweitens verfügt das Land auch dank des jahrzehntelangen, phänomenalen Wirtschaftswachs-

---

<sup>170</sup> So Joseph Jerald, Kuala Lumpur, in seinem Vortrag auf oben genannter Tagung in Berlin. Im informellen Gespräch wurde mir dies auch aus eigener Erfahrung erzählt. Vgl. auch Schumann 1991, S. 248.

<sup>171</sup> Vgl. Evers 1993, S. 531.

<sup>172</sup> Vgl. Chia 2003, S. 8.

<sup>173</sup> Vgl. Kaneko 2002.

<sup>174</sup> In dem 1999 von dem malaysischen Institut Aidcom mit Hilfe der UNDP herausgegebenen *Directory of Development-Based Non-Profit Organizations in Malaysia*, als der ersten einigermaßen vollständigen Auflistung der NGOs, stehen 183 Organisationen verzeichnet. (Vgl. Kaneko 2002, S. 183 und 186.)

tums über sehr wohl geplante Entwicklungsprogramme und Umverteilungsmaßnahmen und über ein vergleichsweise sehr gutes Verwaltungssystem. Folglich hat es in Malaysia die in Nachbarländern oft von privaten Initiativen abgedeckten Lücken im Versorgungssystem und bei den Entwicklungsmaßnahmen nicht in so großem Ausmaß gegeben. Drittens ist das politische Klima für die Arbeit der NGOs allgemein hinderlich. Insbesondere gilt dies bei NGOs, die sich im sozialen und im Menschenrechts- und Demokratisierungs-Bereich einsetzen. NGOs werden genauestens überwacht und müssen mit repressiven Maßnahmen rechnen. Insbesondere nach 1987, als rund 100 politische Gegner der Regierung inklusive NGO-Aktivisten unter dem ISA verhaftet wurden, hat ein 'Exodus aus den NGOs' stattgefunden, und es herrscht ein Klima der Angst vor dem Engagement in regierungskritischen Organisationen.<sup>175</sup>

Die Malaien sind im Vergleich zu den Chinesen und Indern im gesamten NGO-Bereich deutlich weniger aktiv. Das erklärt sich zum einen aus der Tradition der sehr ausgeprägten Patron-Klient-Beziehungen zwischen den Sultanen und ihren Untertanen, zum anderen dadurch, dass die Regierung Mahathir die islamischen Organisationen insgesamt als eine Bedrohung auffasste und entweder versuchte, sie zu absorbieren - wie 1982 die ABIM, als ihr prominentestes Mitglied, Anwar Ibrahim, in die Regierung aufgenommen wurde -, oder durch eine aktive Islamisierungspolitik zu bekämpfen, die ihnen den Wind aus den Segeln nehmen sollte (wie bei der PAS). Daneben hat natürlich auch der schon erwähnte Faktor der guten Versorgung und Bevorzugung der Malaien durch die Regierung zu ihrem sehr geringen Grad an Selbstorganisation entscheidend beigetragen. Die allermeisten lokalen Initiativen sind von religiösen Gemeinden organisiert und erhalten von staatlicher Seite Unterstützung.<sup>176</sup>

### ***Zukunftsperspektiven***

Trotz der bisher negativen Bilanz scheinen gewisse Chancen zu bestehen, dass sich in Zukunft neue Formen der inter-ethnischen und interreligiösen Kooperation im Einsatz für gemeinsame Ziele in Malaysia entwickeln: Zunächst hat die Oppositi-

---

<sup>175</sup> Vgl. Kaneko 2002, S. 193.

<sup>176</sup> Zu der Entwicklung der lokalen islamischen Strukturen in einer malaiischen Kleinstadt im Zuge der Islamisierung vgl. Sharifah Zaleha Syed Hassan 2001.

onsbewegung von 1998 immerhin gezeigt, dass das Regierungsbündnis nicht schlechthin alternativlos ist. Auch wenn *Barisan Alternatif* nach der Wahlniederlage auseinander gebrochen ist, hat die Oppositionsbewegung zu einem vielversprechenden ersten Umdenken in der Bevölkerung geführt. Zweitens ist die Regierung aus wirtschaftlichen Zwängen heraus dazu übergegangen, die *bumiputera*-Förderung merkbar einzuschränken. Das wird schon bald dazu führen, dass der Bedarf an Selbstorganisation bei den Malaien zunehmen und das oben geschilderte Ungleichgewicht zwischen Malaien und Nicht-Malaien in Bezug auf die Entwicklungsförderung allmählich abnehmen wird. Ein Effekt wird vermutlich auch sein, dass Malaien dadurch eher zu einer regierungskritischen Haltung sowie zu einer Bereitschaft finden werden, sich mit Nicht-Malaien zu solidarisieren und mit ihnen zu kooperieren.

Somit erscheint es sinnvoll, gerade jetzt besondere Anstrengungen zu unternehmen, Ansätze von IREZ in Malaysia zu unterstützen. IREZ könnte in der Tat in einer Situation des Umbruchs einen außerordentlich wertvollen und zukunftsweisenden Beitrag zur Vorbereitung auf die 'post-*bumiputera*-Politik' leisten: IREZ-Initiativen auf lokaler und möglicherweise nationaler Ebene böten eine Möglichkeit, das duale System zu durchbrechen. Bisher besteht ein Gegensatz zwischen auf der einen Seite Malaien, die vom Staat bevorzugt werden, aber kaum aktive und unabhängige NGOs besitzen, und auf der anderen Seite Nicht-Malaien, die vom Staat diskriminiert werden, dafür aber effektive und mehrheitlich staats- und regierungskritische NGOs hervorgebracht haben. IREZ wäre ferner eine Alternative zu den ethnisch polarisierenden und die Nicht-Malaien diskriminierenden Entwicklungsprogrammen der Regierung. Auch wäre IREZ möglicherweise geeignet, den Aufbau einer von der regierenden UMNO unabhängigen und gemäßigten Zivilgesellschaft im islamischen Bereich und somit den inner-islamischen Dialog zu unterstützen. Schließlich wäre IREZ ein wichtiger Beitrag zur Ablösung des bei Christen (und nicht nur bei ihnen) sehr verbreiteten Modells der Abschottung. So könnten Christen als Minderheit durch eine nicht auf die eigene Gruppe beschränkte Solidarität zu einer größeren gesellschaftlichen Integration gelangen. Auch könnte womöglich die konkurrierende Missionstätigkeit von Christen und Muslimen auf Sabah und Sarawak zumindest eingedämmt und den Rechten der indigenen Bevölkerungen zu besserer Achtung verholfen werden.

Mehreren Autoren zufolge sind die Vorurteile, das Misstrauen und der Mangel an Offenheit auf beiden Seiten das Haupthindernis in den christlich-muslimischen Beziehungen.<sup>177</sup> Daher muss die Unterstützung von IREZ wohl bei dem ansetzen, was die asiatischen Bischöfe der FABC bei ihrer BIRA-Tagung in Kuala Lumpur 1979 die 'Erziehung zum Dialog' nennen: Wichtig ist ihnen nicht nur die Revision der Unterrichts-Curricula, der Schulbücher und der Erziehungsinstitutionen, sondern vor allem auch die Förderung der guten persönlichen Beziehungen zwischen Christen und Muslimen auf allen Ebenen. Bei der Suche nach gemeinsamen Erfahrungen von Christen und Muslimen im Alltagsleben wie in den Festzeiten können insbesondere die lokalen Traditionen (*adat*) und die auch in Malaysia vorhandenen Familien eine Hilfe sein, deren Mitglieder unterschiedlichen Religionen angehören.

#### **Literatur** (zum Länderschwerpunkt Malaysia):

**Abu Bakar**, Mohamad, "Islam, Civil Society, and Inter-Ethnic Relations", in: Mitsuo, Nakamura / Siddique, Sharon / Bajunid, Omar Farouk (Hg.), *Islam and civil society in Southeast Asia*, Tokyo 2001, S. 57-75.

**v. Baratta**, Mario (Hg.), *Der Fischer Weltalmanach 2004*, Frankfurt a.M. 2003, Sp. 555-557.

**Breiner**, Bert, "'Christians and Muslims in search for a common ground in Malaysia': A response", in: ICMR 2 (1991), S. 269-274.

**Chia**, Edmund, "Christenverfolgung in Malaysia? Religionen als Bauernopfer eines Schachspiels um die Macht", in: KM 122 (2003) 5, S. 8-13.

---

<sup>177</sup> Vgl. Thu En Yu 2000; vgl. den von Schumann zitierten Dekan des Theologischen Seminars in Kuala Lumpur, Dr. Batalamai (vgl. Schumann 1991, S. 262f.); vgl. auch die Analyse der Bischöfe in der Stellungnahme des zweiten 'Bishops Institute for Interreligious Affairs' (BIRA II) der FABC in Kuala Lumpur, 13.-20. November 1979 (vgl. Schumann 1991, S. 258-261); in diesem Sinne äußerten sich auch die beiden oben zitierten Vortragenden Chia und Jerald.

**Chia**, Edmund, "Verfolgte Christen? Fallstudie Malaysia", in: Missio, Fachstelle Menschenrechte (Hg.), *Verfolgte Christen? Analysen aus Asien und Afrika*. Dokumentation einer internationalen Fachtagung, Aachen 2002, S. 26-35.

**Drews**, Peter, "Islamisierung statt Demokratie. Politisch-religiöse Spannungen in Malaysia", in: HK 42 (1988) 5, S. 584-588.

**Evers**, Georg, "Gefährdete Religionsfreiheit. Staat, Islam und Christen in Malaysia", in: HK 47 (1993), S. 530- 534.

**Kaneko**, Yoshiki, "Malaysia: Dual Structure in the State-NGO Relationship", in: Shigetomi, Shinichi (Hg.), *The State and NGOs*. Perspectives from Asia, Tokyo 2002, 178-199.

**Kreuzer**, Peter, *Malysias ungewisse Zukunft*. Zwischen Islamisierung und asiatischen Werten, HSKF-Report 7/2001, Frankfurt a.M. 2001.

**Nohlen**, Dieter (Hg.), *Lexikon der Dritten Welt*. Länder, Organisationen, Theorien, Begriffe, Personen, Reinbek bei Hamburg <sup>3</sup>2002, S. 534-538.

**Pretzel**, Klaus-Albrecht, "Zeit der Brüche und Fronten. Gedanken zur innenpolitischen Lage in Malaysia":

Teil 1: SOAa 20 (2001) 5, S. 487-492; Teil 2: SOAa 21 (2002) 2, S. 173-177.

**Schumann**, Olaf, "Christians and Muslims in search for a common ground in Malaysia", in: ICMR 2 (1991), S. 242-268.

**Sharifah Zaleha Syed Hassan**, "Islamization and the Emerging Civil Society in Malaysia. A Case Study", in: Mitsuo, Nakamura / Siddique, Sharon / Bajunid, Omar Farouk (Hg.), *Islam and civil society in Southeast Asia*, Tokyo 2001, S. 76-88.

**Sielauff**, Rüdiger, "Malaysia", in: Nohlen, Dieter / Nuscheler, Franz (Hg.), *Handbuch der Dritten Welt*, Bd. 7 Bonn, <sup>4</sup>1994, S. 457-475.

**Stauth**, Georg, "Malaysia", in: Dahm, Bernhard / Ptak, Roderich (Hg.), *Südostasien-Handbuch*. Geschichte, Gesellschaft, Politik, Wirtschaft, Kultur, München 1999, S. 271-284.

**Trautner**, Bernhard J., "Zum 'peripheren Islam' in Südostasien", in: APuZ B 37 (2003), S. 32-40.

**Thu En Yu**, “Gewalterfahrung und Aufruf zur Mission. Eine malaysische Sichtweise”, in: *Christen Asiens: Zwischen Gewalterfahrung und Sendungsauftrag*, EMW (Evangelisches Missionswerk in Deutschland)-Informationen Nr. 124 (Oktober 2000), S. 30-48.

**Ufen**, Andreas, “Islamisierung in Malaysia” 3 Teile: Teil 1: “Frühe Entwicklungen und die Entstehung der *dakwah*-Bewegung”, in: SOAa 21 (2002) 2, S. 164-172; Teil 2: “Radikalisierung und staatliche Reaktion”, in: SOAa 21 (2002) 5, S. 473-482; Teil 3 [2003a]: “Von der Anwar-Affäre bis zur Diskussion um den islamischen Staat”, SOAa 22 (2003) 1, S. 70-83.

**Ufen**, Andreas, “Mahathir: Bilanz einer Ära”, in: SOAa 22 (2003) 6, S. 556-564 [2003b].

**Wolff**, Jürgen H., *Stadtplanung in Kuala Lumpur: Politik und Verwaltung in einer pluralen Gesellschaft*, Frankfurt a.M. u.a. 1989.

## **7. Länderschwerpunkt Philippinen**

### **7.1. Einführender Teil: Philippinen - die asiatische Ausnahme eines mehrheitlich christlichen Landes**

#### **7.1.1. Die Philippinen - ein Kurzportrait**

Die Republik der Philippinen umfasst etwa 7.100 Inseln, von denen allerdings weniger als ein Drittel bewohnt sind. Die Inselgruppe gliedert sich in die beiden Hauptinseln Luzon im Norden (104.688 km<sup>2</sup>) und Mindanao im Süden (102.000 km<sup>2</sup>) und die Inselgruppe der Visayas in der Mitte.

Am 4. Juli 1946 wurden die Philippinen unabhängig: nach fast 300 Jahren spanischer Kolonialzeit (1565-1898), 45 Jahren amerikanischer Oberhoheit und drei Jahren japanischer Besatzung, die mit einer letzten amerikanisch-japanischen Schlacht endete, bei der Manila in Schutt und Asche gelegt wurde.

Bedingt durch die Insellage gibt es eine regionale, ethnische und kulturelle Vielfalt, die das Partikulare mehr betont als das Gemeinsame. Es werden von den rund 76,5 Millionen Filipinos (2000) etwa 70 Sprachen und Dialekte der malaiisch-polynesischen Sprachfamilie gesprochen. Nur etwa 40 Prozent aller Filipinos sprechen Tagalog, die Hauptsprache Manilas und Zentralluzons, von der die Nationalsprache 'Filipino' abgeleitet ist, so dass häufig auf das Englische zurückgegriffen werden muss, was 1980 angeblich von 64 Prozent der Filipinos verstanden wurde. Die Philippinen sind das einzige mehrheitlich christliche Land in Asien. Fast 95 Prozent der Filipinos sind Christen, davon 84,1 Prozent Katholiken, 6,2 Prozent Anhänger der Unabhängigen Philippinischen Kirche (Aglipayan) und 3,9 Prozent Protestanten (1991). Die 4,6 Prozent Muslime<sup>178</sup> leben fast ausschließlich auf der südlichen Insel Mindanao, wo sie 15-20 Prozent, und auf den Sulu-Inseln, wo sie bis zu 95 Prozent der Bevölkerung stellen.<sup>179</sup>

---

<sup>178</sup> Für die Zahlen zur Bevölkerung und Religionszugehörigkeit bisher vgl. *Der Fischer Weltatmanach 2004*, Sp. 667.

<sup>179</sup> Vgl. Evers 1999, S. 24.

Die Bilanz der Entwicklungspolitik der Philippinen ist trotz etlicher Jahre kontinuierlichen Wirtschaftswachstums und einer teilweise erfolgreichen Modernisierung der Industrie ernüchternd. In den 50er und 60er Jahren rangierten die Philippinen direkt hinter Japan als zweitstärkste Wirtschaftskraft in Ostasien. Wenn man an die Bodenschätze wie Gold, Eisenerz, Kupfer, Zement, Salz und Granit und die Naturprodukte wie Zucker, Kokosnüsse, Bananen und andere Südfrüchte denkt, so sind die natürlichen Voraussetzungen im Vergleich zu vielen Nachbarländern außergewöhnlich gut.<sup>180</sup> Inzwischen aber wurden sie von den vier 'Tigerstaaten' eindeutig überholt und werden in der wirtschaftlichen Dynamik auch von den übrigen ASEAN-Staaten übertroffen. Diese Entwicklung hat Hanisch zufolge verschiedene Gründe, wie etwa das höhere Bevölkerungswachstum und die größere Verwundbarkeit durch Naturkatas-trophen.<sup>181</sup> Am wichtigsten aber seien die politisch-gesellschaftlichen Ursachen: Die Philippinen sind, so Hanisch, das einzige Land in Südostasien, in dem der ungleiche Landbesitz und die Kontrolle des Landes auch politische Macht und Verfügungsgewalt über öffentliche Ressourcen begründet, und dies trotz der Diversifizierung der Ökonomie, die den Landbesitz zunehmend relativiert. Der Staat ist gegen die politische Macht einer gleichwohl in sich gespaltenen Oligarchie schwach und das parlamentarisch-rechtstaatliche Verfahren ermöglicht selten klare und konsequente Entscheidungen in angemessenen Fristen.<sup>182</sup> Die Zukunft des Inselstaates (und die Rückgewinnung des Vertrauens ausländischer Investoren) hängt wesentlich von der Überwindung der militant ausgetragenen Konflikte und von der Durchsetzung tiefgreifender politischer und sozialer Reformen ab.

---

<sup>180</sup> Vgl. Evers 1996, S. 209; Der reichste Teil des Landes ist die im Süden gelegene Insel Mindanao. Dort werden heute etwa 50 Prozent der gesamten Mais- und Kokosnuss-, 20 Prozent der Reis-, 50 Prozent der Fisch-, nahezu 100 Prozent der für den Export bestimmten Bananen- und Ananasproduktionen des Landes gewonnen. 40 Prozent der Viehzucht befindet sich dort, und fast 90 Prozent der Nickel-, Kobalt- und Eisenerz- sowie nahezu 100 Prozent der Bauxitvorkommen werden auf Mindanao abgebaut (vgl. Werning 2000, S. 18).

<sup>181</sup> Das Land wird regelmäßig durch Naturkatastrophen heimgesucht, die viel Zerstörung anrichten und Menschenleben fordern. Einer belgischen Studie zufolge sind die Philippinen sogar das Land mit den meisten Naturkatastrophen. (Vgl. Evers 1996, S. 208.)

<sup>182</sup> Vgl. Hanisch, 1994, S. 502f.

## 7.1.2. Die ambivalente Geschichte christlicher Vorherrschaft

### *Die spanische und US-amerikanische Kolonialherrschaft*

Als die Spanier im 16. Jahrhundert die Philippinen erreichten, war der Süden des Archipels bereits seit etwa drei Jahrhunderten mehrheitlich islamisch. Das spanische Kolonialreich konnte aufgrund der fehlenden politischen und sozialen Kohäsion unter den geographisch zersplitterten *barangays* (Dorfgemeinschaften) mit Ausnahme des islamischen Südens relativ leicht errichtet werden. Auch die Missionierung der indigene Religionen praktizierenden Filipinos im Norden und Zentrum der Philippinen war - wenigstens vordergründig - sehr erfolgreich. Trotz größerer militärischer Anstrengungen ist es den Spaniern allerdings nie gelungen, die Muslime aus dem südlichen Teil der Philippinen zu vertreiben oder zum Christentum zu bekehren. Die meisten Spanier lebten in Manila, und so war die spanische Kolonialmacht in der Provinz hauptsächlich durch den Provinzgouverneur und -richter, der durch die Vermittlung der lokalen Mächtigen, der *datu*, herrschte, und durch die Missionare vertreten.<sup>183</sup> Besonders einschneidend war die Einführung von privatem Landeigentum, das man nach westlichem Modell durch einen offiziell registrierten Eigentumstitel nachweisen musste. Zuvor kam den *datu* die Aufgabe zu, das Land, das nach Gewohnheitsrecht Gemeineigentum der jeweiligen lokalen Gemeinschaft war, den Familien zur vorübergehenden Nutzung zuzuweisen. Durch die neue Eigentumsordnung kam es zu einer ersten Konzentration von Macht und Eigentum zu Lasten der lokalen Bevölkerung. Die in vorkolonialer Zeit durch Landwirtschaft und Handel besonders reiche und entwickelte Insel Mindanao verarmte unter dem kolonialen Druck wegen der dauernden Kriegshandlungen. Nach 300 Jahren systematischer Benachteiligung wurde sie immer mehr zur ärmsten und kulturell marginalisierten Region des Archipels.

Die Vereinigten Staaten von Amerika besiegten Spanien 1898 und kauften beim 'Pariser Frieden' den Spaniern die Philippinen für 20 Millionen Dollar ab. Bis 1902 gelang es ihnen die 'Insurgentes' (Aufständischen) im Norden und Zentrum des Archipels zu unterwerfen. Dabei starben ein Zehntel der sechs Millionen Filipinos. Der

---

<sup>183</sup> Vgl. Carroll 1988, S. 349.

Sieg über die *Moros*<sup>184</sup> auf Mindanao-Sulu zögerte sich bis 1916 hinaus. Obwohl die amerikanische Herrschaft über die Philippinen sehr viel kürzer andauerte als zuvor die spanische, war sie für das Schicksal des Inselreichs und für den Konflikt in Mindanao von einschneidender Bedeutung. Die amerikanische Politik zeichnete sich in Mindanao-Sulu hauptsächlich durch die beiden Strategien der Minorisierung und der Marginalisierung der Muslime und *Lumads* (also der indigenen weder christlichen noch muslimischen Bevölkerungsgruppen) aus.<sup>185</sup> Durch staatlich unterstützte Umsiedlung kamen bereits unter dem US-Regime eine nicht zu vernachlässigende Anzahl an Christen nach Mindanao. Die bloße Tatsache der Inkorporation Mindanao-Sulus in die Philippinen nach ihrer Bezwingung degradierte die Insel gegenüber der Zentralregierung in Manila zur Peripherie eines christlichen, sie fremd bestimmenden Staates und war eine permanente Quelle des Konflikts. Die kulturelle Gewalt, die Muslimen und *Lumads* durch die Untergrabung der Autorität der lokalen Eliten und die systematische Geringschätzung als ‘Unzivilisierte‘ zuteil wurde, hat schließlich zu einer Schärfung ihrer Identität geführt. Auf diese Weise politisierte sich der Islam bei den *Moros* und verband sich mit der Forderung nach Unabhängigkeit.

Die Moro-Provinz wurde lange Zeit direkt von der US-Armee regiert. Dann wurden Beamte aus dem Norden nach Mindanao abgesandt. Das amerikanische Regime zwang den Muslimen ein westliches System in Politik und Justiz sowie den Schulen auf, ohne die Kultur der Muslime zu berücksichtigen, die sie für ein absolutes Entwicklungshindernis hielten. Der Boden wurde sukzessive umverteilt, wobei nicht nur alle traditionellen Landnutzungs- und -zueignungsformen abgeschafft wurden - soweit diese die spanische Kolonialherrschaft überlebt hatten-, sondern auch Begrenzungen für den Landbesitz eingeführt wurden, die für Christen und Nicht-Christen ungleich waren.<sup>186</sup> Die diesbezüglichen gesetzlichen Regelungen wurden für die Nicht-Christen immer diskriminierender, bis 1936 entschieden wurde, dass

---

<sup>184</sup> Die muslimischen Filipinos wurden von den Spaniern wegen der Mauren (spanisch ‘Moros’) im eigenen Land ebenfalls ‘Moros’ genannt. Inzwischen haben sich die muslimischen Einwohner der südlichen Philippinen diesen zunächst in spanischer Tradition eher abwertend klingenden Namen (vielleicht um die Kampfes-Rhetorik aufzunehmen) selbst zu eigen gemacht.

<sup>185</sup> Vgl. CRS Philippines 2003, S. 27-29.

<sup>186</sup> Vgl. CRS Philippines 2003, S. 9.

Christen mit sechzehn gegen vier Hektar viermal so viel Land besitzen dürfen wie Nicht-Christen.<sup>187</sup>

### ***Marginalisierung der Nicht-Christen auch nach der Unabhängigkeit***

Die neue Demokratie nach der philippinischen Unabhängigkeit 1946 wurde von Anfang an unter Bedingungen der Ungleichheit geboren. So wurden die Bewohner von Mindanao-Sulu nicht befragt, ob sie Teil der Republik Philippinen werden wollten und die Protestresolutionen und Petitionen gegen die Eingliederung blieben wirkungslos. Wahlen waren auf den Philippinen von Anfang an nie etwas anderes als ein Gerangel zwischen verschiedenen Gruppen und Clans der herrschenden Elite,<sup>188</sup> was Vetternwirtschaft, Ämterpatronage und Korruption in erheblichem Ausmaß nach sich zog. Die mangelnden Partizipationsmöglichkeiten der Mittelschicht und der immer noch sehr großen Gruppe der Armen gehören zweifellos zu den Faktoren, welche tiefgreifende Sozialreformen bis heute eher unwahrscheinlich machen.

Der Protest der Armen äußerte sich bald vermehrt an den Urnen vorbei in der Unterstützung linker Gruppierungen wie der Kommunistischen Partei (CPP) und ihres militärischen Arms, der 'New People's Army' (NPA), die noch unter Aquino 25.000 Mann stark war<sup>189</sup>, oder der 'National Democratic Front' (NDF), einer Dachorganisation, die Ende der 70er Jahre von der CPP gegründet wurde. Schon Ende der 80er Jahre, nach dem Sturz des Marcos-Regimes, begann die Linke allerdings immer mehr sich zu zersplittern und angesichts des fehlenden Feindbildes und der weltweiten Krise des Sozialismus allmählich an Bedeutung zu verlieren. Dafür gewann der organisierte *Moro*-Widerstand auf Mindanao und den Sulu-Inseln immer mehr an Stärke und Unterstützung in der Bevölkerung.

Was den *Moros* und den *Lumads* auf Mindanao-Sulu in der Zeit der unabhängigen Philippinen am nachhaltigsten geschadet hat, waren, Werning zufolge, zum einen

---

<sup>187</sup> Vgl. CRS Philippines 2003, S. 22.

<sup>188</sup> Bei den ersten demokratischen Wahlen nach der Unabhängigkeitserklärung wurde der 'Demokratischen Allianz', einer Gruppierung von Bauern sozialistischer oder kommunistischer Inspiration, trotz der erlangten sechs Sitze, der Zugang zum Kongress verweigert - woraufhin es zu einer Manila bedrohenden Revolte kam, die nur durch massive amerikanische Unterstützung niedergeschlagen werden konnte. (Vgl. Carroll 1988, S. 353.)

<sup>189</sup> Vgl. Drews 1988, S. 250.

die internen Kolonisierungsmaßnahmen und zum anderen die exportorientierte Entwicklungsstrategie. An die Praxis der amerikanischen Kolonialherren anknüpfend gab es in den unabhängigen Philippinen Mitte der 50er Jahre die ersten massiven Umsiedlungen von Christen nach Mindanao. Da man an die Siedler aus dem Norden Land vergab, galt die Umsiedlung zugleich als eine Möglichkeit, sich der sozialpolitischen Probleme im Norden zu entledigen, die aufgrund des Großgrundbesitzes und der Knappheit an verfügbarem Land entstanden waren. Doch der Landraub ging nicht lange friedlich vonstatten. Es bekämpften sich bewaffnete Siedler-Formationen auf der einen und muslimische Selbstschutzkommandos auf der anderen Seite. Mindanao-Sulu wurde spätestens unter Marcos (1966-86) immer mehr zu einer hochmilitarisierten Zone mit einem schwelenden Dauerkonflikt, der seit 1970 über 120.000 Menschen das Leben kostete und Hunderttausenden Vertriebenen die Heimat.<sup>190</sup>

Betrug im Süden der muslimische Bevölkerungsanteil 1913 noch 98 Prozent, so war dieser bereits 1976 auf nur 30 Prozent geschrumpft. Vor der Kolonisierung gehörte Moros und *Lumads* sämtliches Land. Heute besitzen die Moros weniger als 15 Prozent des Landes, und rund 80 Prozent der Moros sind gegenwärtig landlose Pächter. Der Verwaltungsapparat, das Militär und der Dienstleistungs- sowie Handelssektor sind in Mindanao-Sulu fest in den Händen der Siedler aus dem Norden. Allerdings geht es den meisten der ca. vier Millionen christlichen Siedlern (Anfang der 90er Jahre) auch nicht sehr viel besser als ihren einheimischen Nachbarn, denn nur knapp 2.000 von ihnen sind Plantagenbesitzer.<sup>191</sup> Wohin aber ging der so fruchtbare Grund und Boden? Die regierungseigene Entwicklungsgesellschaft verpachtete langfristig über 100.000 Hektar Land an internationale Agrobusiness-Konzerne.<sup>192</sup>

Ein Jahr nach dem Sturz der Marcos-Diktatur 1986 verkündete Präsidentin Corazón Aquino ein „umfassendes Agrar-Reform-Programm“, das die Landbevölkerung durch eine progressive Umverteilung zunächst der Staatsdomänen und nach fünf Jahren dann auch des privaten Großgrundbesitzes entscheidend entlasten sollte.<sup>193</sup>

---

<sup>190</sup> Vgl. Werning 2000, S.18.

<sup>191</sup> Vgl. Werning 2000, S.18.

<sup>192</sup> Vgl. Werning 2000, S.18.

<sup>193</sup> Vgl. Drews 1988, S. 249f.

Die schleppende Behandlung der Agrarreform wurde von der Kirche massiv kritisiert: Sie verwies in einem Hirtenbrief darauf, dass nur eine radikale Reform dagegen Abhilfe schaffen könnte, dass 70 Prozent der Bevölkerung noch unterhalb der Armutsgrenze lebten.<sup>194</sup> Rückblickend muss man allerdings Aquinos Agrarreform als gescheitert bezeichnen. So Evers: "Es gelang nicht, den großen Entwurf einer wirklichen Landreform in die Tat umzusetzen. Statt dessen kam es zu einem endlosen Gezänke über Formen und Ausmaß einer Reform, die am Ende von niemandem mehr ernstgenommen werden konnte."<sup>195</sup> Einer Studie der Asiatischen Entwicklungsbank zufolge hatte sich die Anzahl der unterhalb der Armutsgrenze Lebenden unter Aquino nicht bewegt. Damit schnitten die Philippinen am schlechtesten unter allen südostasiatischen Ländern ab, was das Armutproblem und die Diskrepanz in der Verteilung des vorhandenen Reichtums anging.<sup>196</sup> Keinem der Nachfolger Frau Aquinos gelang es bisher, eine wirklich substanzielle Landreform durchzusetzen, die zu einer grundlegenden Änderung der Besitzverhältnisse geführt hätte.

### ***Der Einfluss der katholischen Kirche auf den Philippinen***

Nicht nur weil 84 Prozent der Filipinos ihr angehören, ist der Einfluss der katholischen Kirche auf den Philippinen groß. Kulturell gesehen steht sie für wichtige Symbole, Traditionen und Gebräuche. Religion wird nicht allein im Gottesdienst praktiziert, den aufgrund des extremen Priestermangels sowieso nur ein Bruchteil der Filipinos regelmäßig besuchen kann, sondern sie ist lebendig in Familientraditionen, in Festen und dem Leben der lokalen Gemeinschaft. Somit ist die Kirche auch eine beträchtliche soziale Kraft, durch die Menschen untereinander in Gemeinschaften verbunden sind. Sie verfügt über ein extensives soziales Netzwerk in Form von Gemeinden, zahllosen Schulen, Radiostationen, Programmen der Sozialen Aktion und Tausenden Mitarbeitern - Priester, Ordensleute und zahlreiche Laien -, die in aller Regel ein hohes Maß an Legitimität und Anerkennung bei der Bevölkerung genießen.<sup>197</sup>

---

<sup>194</sup> Vgl. Drews 1988, S. 251.

<sup>195</sup> Evers 1992, S. 339.

<sup>196</sup> Vgl. Evers 1992, S. 339.

<sup>197</sup> Vgl. Carroll 1988, S. 358.

Allerdings ist die katholische Kirche auf den Philippinen eine teilweise ambivalente Institution: Zum Teil ist sie sehr volksnah und tritt für die Armen und Entrechteten ein. Zum anderen Teil ist sie jedoch eine konservative Kraft, die für eine 'kritische Kooperation' mit der jeweiligen Regierung, und sei es die Marcos-Diktatur, plädiert und mit der ökonomischen und politischen Elite auf vielfältige Weise verbunden ist - allein schon weil viele Priester aus bessergestellten Familien stammen und die Kirche die Mitglieder dieser Schicht in ihren Erziehungseinrichtungen ausbildet. So ist insbesondere die philippinische Bischofskonferenz in weltlich-politischen Fragen durchaus gespalten. Das mag jedoch auch teilweise an regionalen Unterschieden liegen, so dass Bischöfe im friedlicheren Norden einen anderen Erfahrungshintergrund haben als Bischöfe im Süden, der vergleichsweise unter sehr viel größeren sozialen Spannungen und Konflikten leidet.<sup>198</sup>

Seit 1966 besteht das 'National Secretary for Social Action' (NASSA), das mit regionalen Unterorganisationen für die Umsetzung der katholischen Soziallehre verantwortlich ist. Unter der Marcos-Diktatur fanden sich hier viele Aktionsgruppen zusammen, die den Widerstand gegen das Regime organisierten. Dabei gingen einige dieser Gruppen mehr oder weniger enge Beziehungen zur politischen Linken, manchmal sogar zu den Kommunisten und deren Untergrundkämpfern ein.<sup>199</sup> An dem Sturz Marcos durch die so genannte 'Rosenkranz-Revolution' 1986 war die katholische Kirche maßgeblich beteiligt: Kardinal Sin von Manila rief die Menschen über das Radio auf, der Gruppe von putschenden, in einer Kaserne einbarrikierten Soldaten zu Hilfe zu kommen. Nach der gefälschten Wahl verkündete er, dass gegen eine solche illegitime Regierung passiver Widerstand geleistet werden müsse. Entscheidend war aber auch der Einsatz jener Gruppen an der Basis, die in der Lage waren, den Bewusstseinswandel mit voran zu treiben und Menschen für den Widerstand zu mobilisieren.<sup>200</sup> Nach dem Umsturz kam es bei den kirchlichen Aktionsgruppen zu einer gewissen Ratlosigkeit, da einerseits das gemeinsame Ziel wegfiel und andererseits die Linke, der sich viele Katholiken angenähert hatten, in eine Krise gefallen war, aus der sie sich nicht mehr recht erholen sollte.

---

<sup>198</sup> Vgl. Kunz 1998, S. 20-24.

<sup>199</sup> Vgl. Kunz 1998, S. 22-24.

<sup>200</sup> Für den Verlauf der Ereignisse rund um den Machtwechsel und die Rolle der katholischen Kirche vgl. Kunz 1998, S. 24-26.

Die bemerkenswerteste Entwicklung innerhalb der philippinischen katholischen Kirche ist sicherlich die Bewegung der Basisgemeinden. Auf der Ebene von kleinen lokalen Gemeinschaften versammelt sie, oft ganz ohne Priester, die Menschen rund um die situationsbezogene Auslegung der Bibel. Sie bietet den Menschen ein Forum, wo sie die eigenen Nöte artikulieren und kommunizieren können und dann gemeinsam Netzwerke und Handlungsansätze entwickeln, um selbstständig ihre Situation zu verändern. Die Basisgemeinden sind noch eine Minderheitenbewegung, obwohl ihr Ausbau eine der pastoralen Prioritäten der Bischöfe ist.<sup>201</sup> Zusammen mit der in den letzten Jahren mehr sozialen und weniger elitären Orientierung der katholischen Bildungsinstitutionen kann die Bewegung der Basisgemeinden vielleicht noch mehr bewirken als die vielen Hirtenbriefe, in denen sich Bischöfe der Regierung gegenüber sehr deutlich geäußert haben.

### ***Der Behauptungskampf der Moros auf Mindanao-Sulu***

Es dauerte bis zum Ende der 60er Jahre, bis sich der Widerstand der *Moros* unter dem Druck immer massiverer Einwanderungspolitik von Christen neu formierte und mit seiner Forderung nach Unabhängigkeit an die Öffentlichkeit trat.<sup>202</sup> Nach dem so genannten 'Jabidah Massaker', bei dem im März 1968 50 *Moro*-Rekruten angeblich vom staatlichen Militär ermordet wurden, unterzeichnete der frühere Gouverneur von Cotabato am 1. Mai 1968 ein Manifest, das die Errichtung eines islamischen Staates - der Republik von Mindanao und Sulu - vorsah. Dies war der Beginn der auf Sezession drängenden MIM ('Muslim Independence Movement'), die zur Erreichung ihrer Ziele beträchtliche finanzielle Zuwendungen aus dem Nahen und Mittleren Osten bekam. Bald darauf (1969) gründete Nur Misuari die 'Moro National Liberation Front' (MNLF), die jahrzehntelang den Widerstand anführen und mit welcher die philippinische Regierung verschiedene Abkommen unterzeichnen sollte. Die MNLF warf der MIM vor, kein klares Programm zu besitzen und aufgrund der Kollaborationsbereitschaft mit Marcos außerstande zu sein, die Unabhängigkeit der *Moros* zu erreichen.

Wenige Monate nach der Verhängung des Kriegsrechts durch Marcos am 21. September 1972, kam es überall in Mindanao-Sulu zu heftigen bewaffneten Auseinan-

---

<sup>201</sup> Vgl. Kunz 1998, S. 29.

<sup>202</sup> Für den nun folgenden Bericht über den *Moro*-Widerstand vgl. R. Werning 2000, S. 18-22.

dersetzungen zwischen Regierungstruppen und MNLF-Verbänden. Bis 1974 hielt die MNLF an der Schaffung einer unabhängigen *Moro*-Republik fest. Das sollte sich allerdings mit der Unterzeichnung des so genannten ‘Tripoli-Abkommens’ ändern, welches durch Lybien und die OIC (Organization of Islamic Conferences) vermittelt wurde und 1976 zwischen Manila und der MNLF zur Unterzeichnung kam. Das Abkommen beinhaltete die friedliche Beilegung des Konflikts durch die Gewährung einer Autonomie für die *Moros* “innerhalb der nationalen Souveränität und territorialen Integrität der Republik der Philippinen“. Allerdings hat Marcos dank eines eingebauten Schlupflochs das Vertragswerk als solches nie implementiert.<sup>203</sup> Damit war die MNLF gezähmt - sie verlor bei den muslimischen Einwohnern auch entsprechend an Autorität und Mitgliedern -, ohne dass das Abkommen tatsächlich für die *Moros* eine Verbesserung gebracht hätte. Vor diesem Hintergrund entstand neben anderen die gegen die MNLF opponierende ‘Moro Islamic Liberation Front’ (MILF), die sich mehr auf lokale und regionale Ressourcen und Verbündete stützt als auf ausländische Unterstützung. Die MILF besteht bis heute auf der Schaffung eines unabhängigen Staates der Muslime, über dessen Größe sie zu verhandeln bereit ist, dessen Schaffung sie aber um jeden Preis durchsetzen will, notfalls mit militärischer Gewalt. Die militärische Stärke dieser Guerillaarmee wird heute auf mehrere zehntausend Kämpfer beziffert. Neben der MILF gab es Ende der 80er Jahre noch eine andere, in den 90er Jahren durch zahlreiche Entführungen und Attentate bekannt gewordene Abspaltung der MNLF: die terroristische Organisation ‘Abu Sayyaf’, deren Gründer in Afghanistan zur Zeit der sowjetischen Okkupation kämpften und damals wohl bereits Kontakte zur ‘Al Qaida’ geknüpft haben.

Nach der Entmachtung Marcos verhandelte die MNLF, welche die neue Präsidentin Aquino unterstützte, mit der Regierung ein Waffenstillstandsabkommen, das 1987 zur Unterzeichnung kam. Im November 1989 wurde in den 13 im Tripolis-Abkommen für die Autonomie vorgesehenen Provinzen eine Volksabstimmung durchgeführt, nach der vier mehrheitlich muslimische Provinzen sich der ‘Autonomous Region of Muslim Mindanao’ (ARMM) anschlossen. Allerdings konnte Frau Aquino, die sieben Putsch-Versuche mit amerikanischer Unterstützung überlebte, wegen interner Machtkämpfe den *Moros* nicht die notwendige Aufmerksamkeit schenken. Erst ihr Nachfolger Präsident Fidel Ramos unterzeichnete 1996 mit der

---

<sup>203</sup> Vgl. Rule 2002, S. 5.

MNLF ein Friedensabkommen und die Implementierung des Tripoli-Abkommens. Nur Misuari wurde Gouverneur der ARMM. Die Machtbefugnisse der ARMM und des für die übrigen Provinzen geschaffenen ‘Southern Philippines Council for Peace and Development’ (SPCPD) blieben jedoch vage und die Finanzhoheit und Ressourcenzuteilung für ARMM und SPCPD oblagen allein der Regierung in Manila, so dass die endlich gewonnene Autonomie tatsächlich nur sehr relativ war. Auch blieben in dem Vertragswerk viele Kernfragen wie die Rechte der *Lumads* und der Christen in einer muslimisch regierten autonomen Region, die Frage von Reparationen, von Umverteilung und von Landbesitz oder die Neudefinition der Beziehungen zur Zentralregierung in Manila ungelöst.<sup>204</sup> Auf den ohnehin prekären Frieden in der ARMM wirkte sich fatal aus, dass das Friedensabkommen keine Entmilitarisierung der MNLF (und eventuell anderer bewaffneter Organisationen) vorsah. Im März 2000 brach der Krieg wieder aus: Die MILF besetzte die Kleinstadt Kauswagan in Lanao del Norte, woraufhin Präsident Estrada den “totalen Krieg” mit dem Ziel der “Pulverisierung” des *Moro*-Widerstands erklärte. Im Juni 2001, einige Monate nach der Absetzung Präsident Estradas, schlossen die neue Regierung von Präsidentin Arroyo und die MILF einen Waffenstillstand, der sich allerdings als brüchig erweisen sollte. Nach erneuten Kämpfen einigten sich beide Seiten im Februar 2002 auf eine gemeinsame Überwachung des Waffenstillstands. Um die Verhandlungsposition der muslimischen Seite gegenüber der Regierung zu stärken, vereinbarten bemerkenswerterweise MILF und MNLF vertraglich ihre Wiedervereinigung.<sup>205</sup>

Nach den Ereignissen des 11. September 2001 begann eine neue Phase der militärischen Zusammenarbeit mit den Vereinigten Staaten von Amerika. Nachdem die USA 1992 auf Drängen der philippinischen Seite, ihre Militärbasen auf den Philippinen abgebaut hatten, werden nun von der Regierung Arroyo die Hilfestellungen der amerikanischen Armee und ihrer Elitetruppen im Kampf gegen die mit internationalen Terror-Organisationen vernetzte Abu Sayyaf-Gruppe in größerem Stil entgegengenommen. Dem Bericht der CRS-Philippines von Februar 2003 zufolge konzentriert sich derzeit der bewaffnete Konflikt in Zentral- und West-Mindanao, wo die Philippinische Armee mit einem erheblichen materiellen und personellen Aufwand und mit der Unterstützung von Elitetruppen der US-Armed Forces eine Kam-

---

<sup>204</sup> Vgl. Gaspar u.a. 2002, S. 46f.

<sup>205</sup> Vgl. Labrador 2002, S. 146.

pagne gegen die Camps der MILF, der NPA und der Abu Sayyaf verfolgt. Auch paramilitärische Gruppen bleiben aktiv, inklusive der von Firmen zum Schutz ihrer Investitionen und Produktionsgüter mobilisierten Sicherheitseinheiten und jener autonomen Gruppen, die sich gegen das verteidigen wollen, was sie als die Bedrohung ihrer religiösen Gemeinschaften wahrnehmen. Es spricht vieles dafür, so weiter der Bericht, dass sich in Mindanao gegenwärtig eine regelrechte Industrie der Gewalt entwickelt, die Aufträge von Dritten ausführt.<sup>206</sup>

Eine dauerhafte Befriedung Mindanaos wird zweifellos ohne eine konsequente Armutsbekämpfung nicht erreicht werden können. In der Tat lebten im Jahre 2000 zwei Drittel der Einwohner der ARMM unter der Armutsgrenze. Der Anteil der Armen ist damit doppelt so hoch wie auf den Philippinen insgesamt. Die Lebenserwartung beträgt in der ARMM nur 57 Jahre und liegt 13 Jahre unter dem nationalen Durchschnitt. Nur drei von zehn Kindern beenden dort die Grundschule, nur 5 Prozent absolvieren eine Oberschule. Die ARMM kennt die niedrigste Alphabetisierungsrate auf den Philippinen. Dabei ist das Entwicklungsniveau der *Lumads* noch niedriger als das der Muslime.<sup>207</sup> Auch haben die intensiven kriegesischen Auseinandersetzungen unter Estrada der Landwirtschaft in Mindanao-Sulu schwere Schäden zugefügt. Dem philippinischen Landwirtschaftsministerium zufolge wurden allein 12.000 Hektar Reis- und Getreideanbauland durch Bomben zerstört. Laut Studien, die an der University of Asia and the Pacific, Manila, erstellt wurden, konnten die Verluste in der landwirtschaftlichen Produktivität bis zu 25 Millionen Philippinische Pesos am Tag erreichen.<sup>208</sup>

## **7.2. Interreligiöse Entwicklungszusammenarbeit auf den Philippinen**

### **7.2.1. Einleitung**

Anders als in Indonesien und Malaysia liegen auf den Philippinen, genauer gesagt in Mindanao und Sulu, neben den informellen Bemühungen zur Annäherung zwischen Christen und Muslimen im Alltag bereits eine ganze Menge Erfahrungen mit interreligiösen Projekten und Dialogveranstaltungen vor. Der Schwerpunkt von IREZ in

---

<sup>206</sup> Vgl. CRS Philippines 2003, S. 10.

<sup>207</sup> Vgl. CRS Philippines 2003, S. 4.

<sup>208</sup> Vgl. Gomez 2001, S. 6.

Mindanao-Sulu liegt eindeutig im Bereich der Friedensarbeit. Am meisten Literatur konnte also über Friedensinitiativen ausfindig gemacht werden.<sup>209</sup> IREZ im engeren, vor allem aber im weiteren Sinne von interreligiöser Begegnung und interreligiösem Dialog auf ganz unterschiedlichen Ebenen gibt es in Mindanao-Sulu seit über 30 Jahren. In dieser Zeit haben sich die Friedensinitiativen entwickelt und ausgeweitet - verstärkt seit den 90er Jahren. Sie haben einen schwer messbaren, aber sicher nicht unerheblichen Beitrag zum Frieden geleistet. Der erneute Kriegsausbruch 2000 bedeutete allerdings einen herben Rückschlag. Vielerorts wurden die Friedensinitiativen in dieser Zeit unterbrochen, geschwächt oder zerschlagen. Auch stellt sich für die IREZ und die Friedensbewegung die Frage, wie nach den neuen Leiderfahrungen ein Einsatz für Versöhnung und nachhaltigen Frieden in Zukunft gelingen kann. Wie also geht es mit der interreligiösen Kooperation weiter? Braucht IREZ neue Konzepte? Worauf kann die Friedensarbeit aufbauen und was kann sie je vor Ort und in Vernetzung untereinander verbessern?

### **7.2.2. Historischer Abriss<sup>210</sup>**

#### ***Die Ursprünge des christlich-muslimischen Dialogs in Mindanao-Sulu***

Die Wurzeln des christlich-muslimischen Dialogs liegen in der Arbeit von Ordensleuten verschiedener Kongregationen in muslimischen Gegenden mit sehr kleinen christlichen Minderheiten in Westmindanao und Sulu. Die meisten dieser Ordensleute - Oblaten, Jesuiten, Maristen, Claretiner, Dominikanerinnen, Franziskanerinnen

---

<sup>209</sup> Um sich einen Überblick über die unterschiedlichen Friedensinitiativen zu verschaffen, kann man etwa die in der Reihe 'Focus Asien' des Asienhauses, Essen, erschienene Studie von Gomez (Gomez u.a. 2001) oder den letzten Teil der Dissertation von Larousse zur Hand nehmen (Larousse 2001) - der ausführlicher ist, sich aber mehr auf kirchliche Aktivitäten konzentriert. Die in Deutschland nur schwer zugängliche Studie von Karl Gaspar in Kooperation mit Elpidio Lapad und Ailynne Maravillas, stellt nach einer historischen Konfliktanalyse zum einen die Reaktionen der Zivilgesellschaft und der Regierung auf die Konfliktsituation und zum anderen Grasswurzel-Aktivitäten in Mindanao-Sulu in Form von Fallstudien vor (Gaspar u.a. 2002). Sie gibt einen sehr guten Einblick in die Situation ganz unterschiedlicher städtischer und ländlicher Gemeinden vor Ort und deren interreligiöse Initiativen und Projekte. Über den letzten, die Grasswurzel-Initiativen betreffenden Teil ist ein Artikel in der Zeitschrift Südostasien erschienen (Gaspar 2001b).

<sup>210</sup> Für eine Analyse der historischen Entwicklung der Dialogbemühungen vgl. Larousse 2001, S. 445-516, an den sich dieser Abschnitt anlehnt.

nen u.a. - wurden nach dem Zweiten Weltkrieg nach Cotabato, Sulu und Basilan geschickt. Sie setzten es sich zum Ziel, durch soziale Projekte und Institutionen und durch das Erlernen der lokalen Sprachen gute Beziehungen mit den Muslimen aufzubauen. Bis heute sind etwa die überall in Cotabato und Sulu verbreiteten Notre Dame-Schulen ('high schools') ein Zeichen christlicher Präsenz, das von den Muslimen sehr gut angenommen wird.<sup>211</sup> Daneben wurden auch Kliniken und Kooperativen für Landwirte und Fischer aufgebaut sowie Projekte zum Wohnungsbau, zur Wasserversorgung und zur Alphabetisierung durchgeführt. In all diesen Projekten und Institutionen arbeiteten Muslime und Christen zusammen und lernten, sich gegenseitig Vertrauen zu schenken. Die Schulen waren allerdings wohl der wichtigste Beitrag zu friedlichem Zusammenleben.

### *Erste Aufbrüche zu Zeiten des Kriegsrechts in den 70er und 80er Jahren*

Neben der auf Armutsbekämpfung konzentrierten Initiativen in Cotabato, Jolo und Basilan entstand Mitte der 70er Jahre in der IREZ noch eine andere Richtung: Bischof Bienvenido Tuddud rief 1977 Initiativen zum 'Dialog des Lebens und des Glaubens' mit Muslimen ins Leben. Dies steht im Kontext der 1975 beginnenden Bewegung der Basisgemeinden, die Tuddud als Vorsitzender der 'Mindanao Sulu Pastoral Conference' (1974-1980) besonders gefördert hat. Bischof Tuddud organisierte mit einer kleinen Gruppe engagierter Christen in Marawi, insbesondere Studenten der Mindanao State University und Jugendlichen, regelmäßige Treffen mit Muslimen im Sinne von 'Basic human communities' oder 'Basic Dialogue Communities'. Um die Christen auf den Dialog vorzubereiten fanden in der Prälatur Marawi eine Vielzahl von Einkehrtagen und Seminaren statt.<sup>212</sup>

In vielen kirchlichen Kreisen und Ordensgemeinschaften wurde das Thema Dialog und Frieden nun stärker in den Vordergrund gestellt: Die 1974 gegründete, alle vier Jahre tagende 'Mindanao-Sulu Pastoral Conference' erstellte Richtlinien, wie die Kirche zum Frieden und Dialog beitragen könnte. Trotz nicht nachlassender Gewaltausbrüche versuchten jene Ordensgemeinschaften, die bereits mit Moros arbeiteten, ihre personellen Kapazitäten aufzustocken. Zugleich kamen andere Ordensgemeinschaften hinzu. So entwickelten sich eine ganze Reihe von Projekten im

---

<sup>211</sup> Zu der Geschichte der Notre Dame-Schulen vgl. Larousse 2001, S. 447f.

<sup>212</sup> Vgl. Ingenlath 1996, S. 77-79.

kirchlichen und im NGO-Bereich. Bedauerlicherweise gab es keine Dachorganisation, welche die Gruppen hätte zusammen bringen und die Aktivitäten koordinieren können.<sup>213</sup>

Ab 1974 fanden etwa alle zwei Jahre jeweils mit spezifischen Schwerpunkten Dialoge auf nationaler Ebene statt, die eine kleine Gruppe christlicher und muslimischer religiöser Führer versammelte. Dort wurden viele Vorschläge erarbeitet, die in die einzelnen lokalen Gemeinden hineingetragen wurden.<sup>214</sup> Auch die Regierung nannte die verschiedenen Verhandlungen und Konsultationen mit den Rebellengruppen ab 1975 'Dialoge'.

Nachdem die Forschungen des 'Muslim-Christian Reconciliation Study Committee' in den frühen 70er Jahren herausfand, dass die christlichen Filipinos im Durchschnitt ein sehr schlechtes Bild von Muslimen hatten, wogegen muslimische Filipinos in der Regel sich bereit erklärten, mit Christen zusammenzuarbeiten,<sup>215</sup> startete der 'National Council of Churches of the Philippines' 1975 ein Programm zum besseren Verständnis des Islam ('Program Aimed at Christian Education About Muslims', PACEM). In Kooperation mit der katholischen Pastoralen Konferenz von Mindanao-Sulu und insbesondere Bischof Tudtud entwickelte sich das Programm ab 1979 unter dem Namen *Duyok Ramadhan* weiter. Es erarbeitete Materialien und versuchte die positiven Informationen über die muslimischen Brüder möglichst zu verbreiten - etwa über tägliche Radiosendungen.<sup>216</sup> Verschiedene Gruppen und lokale Gemeinschaften passten dieses Programm an ihre Bedürfnisse oder Aktivitäten an. Mitglieder der Mindanao State University in Marawi setzten die Inhalte beispielsweise in Form von Straßentheater um.<sup>217</sup>

Der Ausbruch der Kampfhandlungen und die Verhängung des Kriegsrechts 1972 waren der Kontext, in dem diese ersten institutionalisierten Formen des Dialogs und auch erste von verschiedenen Grasswurzel-Gemeinden in eigener Regie entwickelte Friedensinitiativen entstanden sind. Zumindest in einigen Regionen im Westen von

---

<sup>213</sup> Vgl. Gaspar u.a. 2002, S. 49-53.

<sup>214</sup> Vgl. Larousse 2001, S. 457-461.

<sup>215</sup> Vgl. Larousse 2001, S. 264.

<sup>216</sup> Vgl. Larousse 2001, S. 464-467 und 471.

<sup>217</sup> Vgl. Gespar u.a. 2002, S. 50.

Mindanao und in Sulu konnte man an die guten Erfahrungen der 50er und 60er Jahre anknüpfen, in anderen begab man sich in völliges Neuland. Die andauernde Gewalt und die zunehmende Opposition gegen die Regierung drängten zum Handeln. Sie behinderten andererseits aber auch deutlich den Aufbau von Vertrauen und - aufgrund der staatlichen Repression und Zensur - auch die öffentlichen Proteste und Friedensaktionen.

### ***Die Intensivierung der Friedensbemühungen in den 90er Jahren***

Anfang der 90er Jahre und noch mehr in der zweiten Hälfte der 90er Jahre trat die Friedensarbeit in eine neue Phase. So beschloss etwa die seit 1945 auf den Philippinen tätige Organisation CRS-Philippines 1996 nach der Unterzeichnung des Friedensabkommens die Umstellung und Konzentration ihres gesamten Programms auf friedensbildende Maßnahmen ('peacebuilding') zwischen Christen, Muslimen und *Lumads*.<sup>218</sup> CRS-Philippines hat sich zum Ziel gemacht: erstens die Beziehungen zwischen Muslimen, Christen und *Lumads* in 18 Gemeinwesen zu verbessern, indem er Projekte der Solidarität und Grasswurzelaktivitäten fördert, in die rund 7.000 Menschen vor Ort direkt einbezogen sind; zweitens interreligiöse Treffen auf lokaler Ebene zu fördern, an denen insgesamt rund 120 religiöse Führer von Christen, Muslimen und *Lumads* teilgenommen haben oder nach wie vor regelmäßig teilnehmen; drittens durch die Förderung von 'capacity building' (die Stärkung von personellen und institutionellen Kapazitäten) die Entwicklung und Qualitätskontrolle von mehr IREZ-Projekten für Frieden und Versöhnung zu ermöglichen.<sup>219</sup>

Eine Reihe von Hochschulen boten Kurse über 'peacebuilding' an und viele Studenten schrieben dazu Arbeiten. Neben dem Ateneo de Zamboanga<sup>220</sup> ist vor allem die

---

<sup>218</sup> Vgl. Neufeldt u.a. 2000, S. 4.

<sup>219</sup> Vgl. Neufeldt u.a. 2000, S. 6 und Gomez u.a. 2001, S. 25 (wo auch die aktuellen Projekte des CRS tabellarisch aufgeführt sind); die Zahlen stammen aus einem von Gomez durchgeführten Interview im Januar 2001 mit den regionalen Leitern von CRS.

<sup>220</sup> Die Universität 'Ateneo de Zamboanga' setzt sich durch das 'Ateneo Peace Institute' (API) in Form von langfristigen und kurzfristigen Maßnahmen für Frieden und Entwicklung in West-Mindanao ein: 1. Das 'Peace Education Program' erläutert die politisch-sozialen und ethnisch-religiösen Hintergründe des Konflikts in Mindanao gegenüber Angehörigen der Hochschule und Lehrern und fördert die Integration von interkultureller und interreligiöser Solidarität in den Schulunterricht. 2. Das Krisen-Management-Programm (CMP) hält bei Op-

Notre Dame University in Cotabato City mit ihrem von Fr. Eliseo Mercado, OMI, geleiteten ‘Peace Education Center’ ein herausragendes Beispiel: Dort werden nicht nur Curricula zur Friedenserziehung in Universitäten und Schulen erarbeitet und Lehrer geschult, sondern man kann dort auch vom Bakkalaureat bis zur Promotion sechs verschiedene Abschlüsse im Bereich Frieden und Entwicklung machen. Zudem nahm das ‘Peace Education Center’ die Rolle des Sekretariats für u.a. zwei wichtige Einheiten des Friedensprozesses zwischen Regierung und Rebellengruppen ein: das ‘Independent Fact Finding Committee’ (IFFC), welches die Verstöße gegen den Waffenstillstand meldete, und das aus Mitgliedern des IFFC, der Regierung und der MILF zusammengesetzte ‘Quick Response Team’, das in Konfliktgebieten als Mediator fungierte.<sup>221</sup>

In den Medien fand das Thema Dialog und Frieden sehr breite Behandlung. Immer neue Publikationen über die Geschichte der Moros kamen auf den Markt und entsprachen einer stark angestiegenen Nachfrage. Eine Reihe von NGOs begannen Module zur Friedenserziehung zu entwickeln. Auch wurden im Zuge der Friedensbemühungen neue NGOs aufgebaut.<sup>222</sup> Zahlreiche Friedensaktionen fanden statt, wobei die bedeutendste die seit 1999 jährlich stattfindende ‘Mindanao Week of Peace’ ist, der sich zahlreiche Akteure und Organisationen mit unterschiedlichsten Aktivitäten anschließen.

Im Folgenden werden drei untereinander nicht unverbundene Faktoren genannt, welche maßgeblich zu dem Boom der Friedensinitiativen beigetragen haben:

1. Das Erwachen der Zivilgesellschaft:

---

fern von akuten Konfliktsituationen sog. ‘Crisis debriefing’, bei denen diese Menschen über ihre traumatischen Erfahrungen sprechen können. Diese Sofort-Maßnahme stellt die erste Stufe der Trauma-Heilung dar. Auch veranstaltet das CMP Workshops über Fähigkeiten zur Krisen-Intervention und zum Krisen-Debriefing. Seit dem Geiseldrama in Zamboanga 2002 unterhält das CMP eine Koordinierungsstelle ‘Task Force Gentle Wind’, die zur akuten Krisenintervention jederzeit bereit ist und diesbezügliche Nothilfe-Maßnahmen verschiedener NGOs koordinieren soll. (Vgl. Payot 2002.)

<sup>221</sup> Vgl. Gomez 2001, S. 26f.; zu den Aktivitäten des ‘Peace Education Center’ vgl. auch Rulle2002.

<sup>222</sup> Gaspar u.a. 2002, S. 53.

Die Philippinen erlebten nach dem Sturz des Diktators Marcos ein beispielloses Erwachen der Zivilgesellschaft<sup>223</sup> - ähnlich wie Indonesien heute. Viele Menschen engagierten sich in Menschenrechtsorganisationen und entwicklungsorientierten NGOs, die in diesen Jahren sehr zahlreich entstanden und nicht zuletzt aus dem Ausland starke Unterstützung erhielten, da viele Geberorganisationen die Demokratisierung fördern wollten. Die Zahl der NGOs nahm von 27.100 im Januar 1986, also unmittelbar vor dem Regimewechsel, auf 70.200 im Dezember 1995 zu.<sup>224</sup> Die Philippinen sollen heute die höchste NGO-Dichte unter den Entwicklungsländern aufweisen. Man muss allerdings fragen, wie viele von den eingetragenen NGOs zu den tatsächlich aktiven zählen: Neusser spricht von 3.000.<sup>225</sup> Die meisten NGOs sind auf soziale und politische Veränderung ausgerichtet.<sup>226</sup> Dabei integrierten wohl bisher vergleichsweise wenige die interreligiöse Dimension in ihren entwicklungspolitischen Ansatz und ihre Arbeit. Das mag freilich auch teilweise daran liegen, dass es auf muslimischer Seite keine solche Entfaltung der NGOs gab, obwohl auch zahlreiche Muslime sich der friedlichen Revolution im Februar 1986 angeschlossen hatten. Mastura macht dafür hauptsächlich den Bildungsrückstand und die Armut verantwortlich.<sup>227</sup> Ein anderer Faktor ist gewiss, dass die muslimischen NGOs von der massiven finanziellen Unterstützung aus dem westlichen Ausland (gerade auch von kirchlicher Seite) für philippinische NGOs wohl nicht oder höchstens marginal profitiert haben. Hier tragen also die ausländischen Geldgeber also mit Verantwortung an dem Ungleichgewicht zwi-

---

<sup>223</sup> Die Geschichte der NGOs auf den Philippinen führt allerdings zurück bis ins Ende des 19. Jahrhunderts. Sie begannen als karitative Organisationen, die entweder von der Kirche, von philanthropischen Eliten oder von der Kolonialregierung aufgebaut wurden. Nach der Unabhängigkeit funktionierten die NGOs hauptsächlich als vom Staat unterstützte Organisationen zur Förderung der ländlichen Entwicklung. Unabhängige NGOs gab es nur vereinzelt in Manila und anderen Städten, nicht aber in Mindanao. Marcos fuhr die finanzielle Unterstützung und den Spielraum der NGOs drastisch zurück. Dafür entwickelten sich erstmals regimekritische, teilweise mit ausländischem Kapital finanzierte und teilweise linksorientierte NGOs. (Vgl. Kawanaka 2002, S. 111f.)

<sup>224</sup> Vgl. Kawanaka 2002, S. 112.

<sup>225</sup> Vgl. Neusser 2000, S. 73.

<sup>226</sup> Vgl. Neusser 2000, S. 74.

<sup>227</sup> Vgl. Mastura 2001, S. 127f.

schen muslimischen und nicht-muslimischen NGOs. Die Schwierigkeiten, die sich aus dieser Ungleichzeitigkeit für IREZ ergeben, werden später noch thematisiert.

## 2. Der *Friedensprozess* als Anstoß für die Friedensinitiativen:

Die Friedensinitiativen auf lokaler Ebene - ob Maßnahmen der Friedenserziehung, Formen der Konfliktmediation, lokale IREZ-Projekte, Dialoggruppen oder der Aufbau und die Aufrechterhaltung von lokalen entmilitarisierten 'Friedenszonen' ('Peace Zone') - bekamen durch zwei politische Ereignisse in der ersten Hälfte der 90er Jahre großen Auftrieb: Das erste wichtige Signal zum Frieden setzte Präsident Fidel Ramos als er, kaum zwei Monate im Amt, im Juli 1992 die 'National Unification Commission' (NUC) einberief, deren Funktion es war, nach einem breiten Konsultationsprozess die Prinzipien und Richtlinien für einen umfassenden Friedensprozess zu erstellen.<sup>228</sup> Dabei galten folgende drei Grundvorgaben: 1. Der Friedensprozess mit den Rebellen- gruppen soll breite Bevölkerungsschichten und lokale Gemeinwesen miteinbeziehen ('community-based') und weder von der Regierung, noch von bewaffneten Gruppen alleine, sondern von der gesamten philippinischen Nation definiert werden. 2. Der Friedensprozess strebt eine pluralistische Gesellschaft an, in welcher die Meinungs- und Glaubensfreiheit geschützt werden. 3. Der Friedensprozess setzt sich eine friedliche Lösung der bewaffneten Konflikte zum Ziel, bei der die Würde aller Beteiligten gewahrt wird und es weder Sieger noch Besiegte gibt.<sup>229</sup> Nach einem Jahr Konsultationen überall im Land stellte die NUC eine Liste der von ihr identifizierten Hauptursachen der bewaffneten Konflikte auf.<sup>230</sup> Daraufhin wurde das 'Office of the Presidential Adviser on

---

<sup>228</sup> Zu den großen Auswirkungen der Gründung der NUC auf den Bewusstseinswandel in der Kirche und der Funktion der NUC als Auslöser vieler lokaler Dialogansätze vgl. Larousse 2001, S. 513.

<sup>229</sup> Vgl. Gomez 2001, S. 13.

<sup>230</sup> Zu den ausgemachten Ursachen gehörten: massive Armut und soziale Ungleichheit, schlechte Regierungsführung, Ungerechtigkeit und Machtmissbrauch, Kontrolle der politischen Macht durch eine kleine Gruppe, Ausbeutung einzelner Bevölkerungsgruppen und mangelnde Anerkennung ihrer angestammten Eigentums- und Herrschaftsbereiche; daneben auch: ausländische Intervention und Unterdrückung, Unterschiede in den politischen Überzeugungen und

the Peace Process' (OPAPP) errichtet, Friedensverhandlungen in Jakarta zwischen der Regierung und der MNLF aufgenommen und ein vorläufiges Waffenstillstandsabkommen unterzeichnet. 1994 gründete die Regierung Ramos die 'National Amnesty Commission' (NAC), welche den Rebellen Amnestie gewähren sollte. Im Mai 1995 fand in Zamboanga die erste von einer Reihe von regelmäßig durchgeführten 'Mindanao Peace Summits' statt. Durch diese versuchte die Regierung, die Zivilgesellschaft in den Friedensprozess miteinzubeziehen. Die Hauptforderung dieser ersten und der folgenden Konferenzen war bemerkenswerterweise die nach einer Bildungsoffensive der Regierung.<sup>231</sup>

Der zweite große Anstoß für die Friedensinitiativen waren die nach harten Auseinandersetzungen und der Überwindung von Widerständen auf verschiedensten Ebenen im September 1996 schließlich zu Wege gebrachte Unterzeichnung des Friedensabkommens und die Schaffung der in dem Abkommen vorgesehenen Friedenszone. Nach dem Friedensabkommen entstanden viele zivilgesellschaftliche Projekte und Zusammenschlüsse zur Förderung von Frieden und Dialog, so dass insbesondere die späten 90er Jahre durch einen Boom der Friedensinitiativen gekennzeichnet sind.

### 3. Neue Schritte der katholischen Kirche zum Dialog und zur Zusammenarbeit mit Muslimen:

In der philippinischen katholischen Kirche zeichnet sich in den 90er Jahren eine Öffnung gegenüber dem Dialog und der Zusammenarbeit mit den Muslimen ab, die sich an folgenden Ereignissen erkennen lässt: 1990 gründete die Philippinische Bischofskonferenz (CBCP) die 'Episcopal Commission for In-

---

Ideologien, negative Auswirkungen der bewaffneten Konflikte auf die Zivilbevölkerung und schließlich die unverminderte Umweltzerstörung. (Vgl. Gomez 2001, S. 13f.)

<sup>231</sup> So die Forderungen: 1. Die Medien sollten dazu erzogen werden, die Begriffe 'Muslime' oder 'Islam' nicht mehr mit kriminellen oder illegalen Aktivitäten zu assoziieren. 2. Islamische und christliche Inhalte sollten in die Curricula der Schulen eingeführt werden. 3. Die muslimischen *Madaris* oder *Madrasah*-Bildungssysteme sollten in das Programm des Bildungsministeriums integriert werden. 4. Die Werteerziehung in den Schulen sollte verstärkt und mehr Emphase auf Einheit, Brüderlichkeit und Nationalismus gelegt werden. 5. In einer Revision der Bildungssysteme sollten die indigenen Kulturen berücksichtigt werden. 6. Es sollten vor Ort Module zu lokaler Geschichte, Religionen und Literatur entwickelt werden. (Vgl. Gomez 2001, S. 14.)

terreligious Dialogue' (ECID) und Erzbischof Fernando Capalla 1997 für die Diözese Davao das 'Archdiocesan Center for Ecumenical and Inter-Religious Dialogue'. Diese Institutionen dienen der Förderung des interreligiösen Dialogs auf der Basis der kirchlichen Dokumente u.a. des Zweiten Vatikanischen Konzils. 1995 begannen die jährlichen Treffen von 'Asian Journey Philippines' als Unterorganisation von 'Asian Days', einem zweimal jährlich stattfindenden Treffen von Christen aus verschiedenen asiatischen Ländern, die mit Muslimen leben und arbeiten. Dieses ist wiederum aus den 'Roman Days' / 'Journées Romaines' hervorgegangen, bei denen sich Christen aus der ganzen Welt versammeln, die in muslimischer Umgebung leben. Als Vorbereitung auf die Treffen der 'Asian Journey Philippines' halten Christen in ihren jeweiligen Regionen bereits untereinander verschiedene Treffen ab. So entsteht ein loses Netzwerk zwischen Christen, die im interreligiösen Dialog und in der IREZ mit Muslimen engagiert sind.<sup>232</sup>

Die Kirche von Mindanao-Sulu erklärte in den 90er Jahren Frieden und Versöhnung mit den Muslimen immer deutlicher zu ihrem obersten Ziel. Das bedeutete einen nicht von allen leicht mitvollzogenen Wandel gegenüber den 70er und 80er Jahren, in denen die Kirche sich zum einen auf die soziale Frage und zum anderen, angesichts der Menschenrechtsverletzungen unter Marcos, auf das Thema Gerechtigkeit konzentrierte.<sup>233</sup> Zwei wichtige Etappen seien hier erwähnt: Erstens fand 1994 die ansteckend wirkende ZAMBASULI-Friedenskonsultation der Bischöfe von Zamboanga, Jolo (Sulu) und Ipil zusammen mit einer guten Anzahl Priester, Ordensschwestern und führenden Laien statt: Nach einer Reflexion über die ethnischen und religiösen Spannungen, über Vorurteile, Misstrauen und Gewalt auf der einen und über die vielen Jahre des friedlichen Zusammenlebens und -arbeitens auf der anderen Seite verpflichteten sich die Teilnehmer zu einer Haltung des Dialogs und deren möglichst konkreten Umsetzung.<sup>234</sup> Zweitens entstand im Juli 1996, auf dem Höhepunkt der Kontroverse um die Einführung der SPCPD, in einem Treffen von fünf katholischen Bischöfen und zehn *ulamas* die Idee der Gründung des

---

<sup>232</sup> Zu den 'Asian Journey Philippines' vgl. Gulane 2002.

<sup>233</sup> Vgl. Larousse 2001, S. 514.

<sup>234</sup> Vgl. Larousse 2001, S. 493.

‘Bishop-Ulama-Forums’. Das Forum ist eine der bemerkenswertesten Initiativen in Mindanao. Es wurde von drei herausragenden Persönlichkeiten des interreligiösen Dialogs - Erzbischof Fernando Capalla (Vorsitzender des ECID), Bischof Hilario Gomez von der ‘United Church of Christ in the Philippines’, UCCP (ehemaliger Vorsitzender des Nationalen Kirchenrates) und dem Regierungschef von Lanao del Sur Mahid Mutilan (Vorsitzender der ‘Ulama League of the Philippines’) - zusammengerufen und tagt bis heute regelmäßig in jedem Quartal.<sup>235</sup>

### ***Die Situation nach Estradas Kriegserklärung 2000***

Nach dem Scheitern des von Präsident Ramos initiierten Friedensprozesses durch den erneuten Kriegsausbruch im März 2000 war der Optimismus der Friedensinitiativen der späten 90er Jahre zunächst dahin, und eine große Frustration machte sich breit. Auch wenn viele lokale Initiativen ihre Arbeit trotz der Auseinandersetzungen weitergeführt haben oder sie zumindest seit der Befriedung wieder aufnehmen konnten, wissen doch alle, dass es diesmal viel schwieriger sein wird, das Vertrauen der Menschen in den Friedensprozess und ihre Bereitschaft zur interreligiösen Zusammenarbeit wieder zu gewinnen.

Bei den Projekten auf Grasswurzel-Ebene scheint allerdings vieles davon abzuhängen, wie gut die jeweiligen Friedensinitiativen vor dem Ausbruch der bewaffneten Auseinandersetzungen bereits verwurzelt waren. So konnte beispielsweise die Friedenszone in dem *Barangay* Maladeg an der Westküste von Lanao del Sur, die sich seit über 17 Jahren sehr bewährt hatte und deren Konfliktmediation ohne auswärtige Hilfe aus lokalen Traditionen herausgebildet wurde, selbst den Höhepunkt der Kampfhandlungen überstehen, ohne Schaden zu nehmen.<sup>236</sup> Wie Maladeg haben auch viele andere lokale Friedenszonen die Kampfhandlungen überlebt und werden nun vielfach als Modell - auch zur Integration der Flüchtlinge - hingestellt.<sup>237</sup> Allerdings berichtet eine Schwester, die in armen muslimischen Siedlungen in Jolo arbei-

---

<sup>235</sup> Vgl. Gaspar u.a. 2002, S. 52f. und 68.

<sup>236</sup> Vgl. Gaspar u.a. 2002, S. 99f.; zu der Friedenszone Maladeg insgesamt vgl. Gaspar u.a. 2002, S. 87-101.

<sup>237</sup> Vgl. Neufeldt u.a. 2000, S. 9.

tet, dass regelmäßig Spannungen wieder entstehen, sobald irgendwo der bewaffnete Konflikt aufflammt - und das trotz lange aufgebauter guter Beziehungen.<sup>238</sup>

Da die Hilfsmaßnahmen der Zentralregierung und der lokalen Regierungen angesichts der riesigen Flüchtlingsströme bei weitem nicht ausreichten, widmeten sich NGOs ebenso wie kirchliche Gruppen zunächst dem akuten Problem der Unterbringung und Rehabilitation der auf dem Höhepunkt der Konflikte bis zu 700.000 Flüchtlinge. Aber es blieb nicht bei dem humanitären Noteinsatz. Neben der Bischofskonferenz und einzelnen Bischöfen erklärten sich auch verschiedene andere Gruppen öffentlich gegen den Krieg und für eine Wiederaufnahme der Friedensgespräche. Dabei waren allerdings die Initiativen der Bischöfe mit Abstand die engagiertesten.<sup>239</sup> Auch kam es an verschiedenen Orten in Mindanao-Sulu zu spontanen Anti-Kriegs-Aktionen wie Straßen- und Autobahnblockaden, Friedensmärschen und zu einer christlich-muslimischen Friedenskarawane, die von Davao City nach Cotabato City zog, um das Ende der Kriegshandlungen und die Wiederaufnahme der Friedensgespräche einzufordern. Während der Friedenskarawane fand parallel eine von 'Kids for Peace' organisierte Friedenskampagne der Kinder in Cotabato City statt, die von einer 12jährigen Schülerin initiiert wurde. Nach der Rückkehr aus Cotabato begann eine Gruppe von 20 Frauen, die sich 'Women in White' nannte, mit einer 40tägigen Friedensvigil, bei der sie täglich zwischen 12 und 13 Uhr in weiß gekleidet Plakate durch die Innenstadt von Davao City trugen. Das war ihre Form der Beteiligung an der von dem Spitzenverband 'Coalition for Peace'<sup>240</sup> in Manila ausgerufenen '40 days of Tranquility for Humanitarian Action'.<sup>241</sup>

Andere NGOs wie 'Kalinaw Mindanaw' deckten in so genannten 'fact-finding-missions' insbesondere von Soldaten begangene Menschenrechtsverletzungen auf. Die von den Medien veröffentlichten Berichte von 'Kalinaw Mindanaw' wurden

---

<sup>238</sup> Vgl. Gulane 2002, S. 26; vgl. auch ähnliche Erfahrungsberichte in: Gaspar u.a. 2002, S. 133.

<sup>239</sup> Gaspar zählt die 14 Initiativen chronologisch auf: vgl. Gaspar u.a. 2002, S. 69-71.

<sup>240</sup> Die 1987 in Reaktion auf die gescheiterten Friedensgespräche geformte 'Coalition for Peace' bildet, so Wegner, neben den Kirchen ein Gravitationszentrum der philippinischen Friedensbewegung. 1989 zählte der Zusammenschluss rund 60 Mitgliedorganisationen. (Vgl. Wegner 1993, S. 235.)

<sup>241</sup> Vgl. Gaspar u.a. 2002, S. 69-75.

sehr kontrovers diskutiert, da Mitglieder von Regierung und Militär die Ergebnisse bestritten.<sup>242</sup>

Wieder andere Organisationen wie der NGO-Zusammenschluss 'Kusog Mindanaw' begaben sich daran, konstruktive Vorschläge zur Konfliktlösung in Mindanao zu erarbeiten. 'Kusog Mindanaw', das seit 1994 versucht, mittels Gesprächsforen und 'briefing papers' zu verschiedenen Themen den in Mindanao bestehenden Konsens zu ermitteln, veranstaltete im Mai 2000, als der Konflikt eskalierte, einen 'Peace Summit of Mindanao' mit rund 200 Teilnehmern. Zu den Empfehlungen, welche die Konferenz aussprach, zählen: 1. Der Aufruf zu 40 Tagen 'tranquility' und ähnliche Aufrufe als Zeichen der Einheit und des kollektiven Friedenswillens in Mindanao soll unterstützt werden. 2. Alle Sektoren, insbesondere die Regierung und das Militär, werden dazu aufgefordert, sämtliche Friedensinitiativen der MNLF auf Grasswurzel-Ebene anzuerkennen. 3. Es soll für eine adäquate Repräsentation von Frauen aus Mindanao in den Friedensverhandlungen zwischen Regierung und MILF und in den damit zusammenhängenden Arbeitsgruppen gesorgt werden. 4. Es soll unmittelbar ein Budget für den Wiederaufbau der Grundinfrastruktur in den von Kampfhandlungen heimgesuchten Gebieten zur Verfügung gestellt werden.<sup>243</sup>

### 7.2.3. Verschiedene Ebenen und Akteure

Die verschiedenen Friedensinitiativen und IREZ-Projekte in Mindanao-Sulu können drei verschiedenen Ebenen zugeordnet werden: eine höchste, eine mittlere oder vermittelnde und eine untere oder Grasswurzel-Ebene. Auf *höchster Ebene* befinden sich die Friedensverhandlungen zwischen der Regierung und den verschiedenen Rebellengruppen. Da IREZ Thema dieser Ausführungen ist, wird auf die höchste Ebene nicht weiter eingegangen.

---

<sup>242</sup> Vgl. Gaspar u.a. 2002, S. 75. Angesichts der in Polizei- und Militärkreisen sehr weit verbreiteten Korruption setzen viele Menschen in Mindanao große Hoffnungen in die amerikanische militärische Präsenz. Andererseits hatten viele Angst, die amerikanische Militärintervention, die laut wiederholter Beteuerungen der Regierung allein gegen *Abu Sanyaf* gerichtet ist, könne sich auf die Dauer auch gegen die MILF oder gar die Kreise um Nur Misuari und die MNLF richten und den wieder aufgenommenen Friedensprozess gefährden. (Vgl. Rule 2002, S. 39.)

<sup>243</sup> Vgl. Gomez u.a. 2001, S. 24.

Auf der *unteren* oder *Grasswurzel-Ebene* gibt es ebenso formelle wie informelle Friedensinitiativen. Den *formellen oder institutionellen Friedensinitiativen* auf Grasswurzel-Ebene geht es u.a. um die Förderung eines authentischen Dialogs zwischen Christen und Muslimen vor Ort, das Erörtern der Wurzeln der Feindseligkeiten und den Aufbau von lokalen entmilitarisierten Friedenszonen in den jeweiligen Gebieten. Die meisten dieser formellen Friedensinitiativen engagieren sich im Feld der Konfliktmediation zwischen Einzelnen, Familien oder Clans, sooft diese miteinander im Konflikt stehen. Diese Organisationen haben allerdings ihre Vermittlung inzwischen oft auch auf Problemfälle im Zusammenhang mit Drogenmissbrauch und Kriminalität ausgedehnt. Bei der Konfliktmediation werden zum Teil indigene Ansätze zur Konfliktresolution verwendet und an die moderne Situation angepasst, welche traditionell etwa von Sultanen oder *datus* angewandt werden. Gaspar nennt zum Beispiel das Zusammenkommen der streitenden Parteien (*kanduri*) zur Lösung der Familienfehden (*rido*) oder das Abhalten von Gebetsitzungen, bei denen der Name Allah/Dios/Magbabaya angerufen oder auf den Koran geschworen wird.<sup>244</sup>

Für die Konfliktmediationen werden in vielen Gemeinden Räume entweder in Schulen, im Rathaus, in der Gemeindehalle, einem lokalen Ausbildungszentrum oder einem 'Peace Center' zur Verfügung gestellt. In manchen der von Gaspar und seinen Mitarbeitern untersuchten Gemeinden wurden auch Formen des interreligiösen Dialogs institutionalisiert, was allerdings teilweise nicht sehr erfolgreich war - entweder weil lokale Politiker daraus Kapital geschlagen haben oder weil die Teilnehmer ausblieben, so in Malabang in der Provinz Lanao del Sur. Dort sah man dazu nach Abflauen eines Konflikts entweder keine Notwendigkeit mehr oder vermisste die konkrete Umsetzung in der Praxis. Daneben gibt es auch Projekte für christliche und muslimische Jugendliche und Freundschaftzirkel, in denen christliche und muslimische Frauen regelmäßig zusammenkommen, um Projekte zu besprechen, die etwa die Bildung ihrer Kinder oder gemeinsame Einkommen schaffende Projekte wie beispielsweise die Bäckerei in Miryamville betreffen.<sup>245</sup>

Als *informelle Antworten* auf den Konflikt können, ähnlich wie in Indonesien, Initiativen wie das Einladen von Menschen anderer Religionszugehörigkeit aus der Nachbarschaft in die eigenen Familien, gemeinsame Feste, die Teilnahme an der

---

<sup>244</sup> Ob auch auf die Bibel geschworen wird, gibt Gaspar nicht an. (Vgl. Gaspar 2001a, S. 2.)

<sup>245</sup> Vgl. Gaspar 2001a, S. 2f.

feierlichen Liturgie der jeweils anderen Gruppe und das Austauschen von Geschenken während besonderer Zeiten wie dem *Ramadan* oder Weihnachten angesehen werden. Interreligiöse Ehen sind ebenfalls eine sehr konkrete interreligiöse Erfahrung. Während Männer in den Friedensinitiativen auf Grasswurzel-Ebene Führungsrollen bei der Konfliktmediation inne haben, sind die Frauen besonders in diesem informellen Bereich aktiv. Aber sie übernehmen nach Gaspar auch Führungsaufgaben bei Bildungsprojekten, dem Aufbau von Freundschaftszirkeln und von Einkommen schaffenden Projekten.<sup>246</sup>

Einer *mittleren, gleichsam vermittelnden Ebene* können etwa folgende fünf Initiativen oder Akteure zugeordnet werden: 1. Dialogforen von religiösen Führern; 2. Friedenszentren an Hochschulen; 3. Bildungsmaßnahmen über den Islam; 4. *Peace and Order Councils*; 5. NGOs für Frieden und Entwicklung.

Erstens sind die Initiativen der Kirchen und der religiösen Führer zu der vermittelnden Ebene zu rechnen. Hierunter fallen die bereits erwähnten Dialogforen auf verschiedenen Ebenen, von denen das ‘Bishop-Ulama-Forum’ (BUF) sicherlich das prominenteste ist. BUF gab auch den Anstoß zu den 1998 und 1999 erstmals stattgefundenen ‘Imams-Priests-Conferences’, bei denen sich zahlreiche Priester und Imame aus Mindanao versammelten, sowie zu lokalen Dialogen zwischen Priestern und Imamen an vielen Orten in Mindanao-Sulu.<sup>247</sup> Die religiösen Führer, die an diesen Foren und Dialogen teilnehmen, gelten aufgrund ihrer hohen Autorität und ihres Ansehens in den einzelnen lokalen Gemeinden als sehr geeignete Multiplikatoren für die Botschaft des Friedens und der Versöhnung.

Zweitens zählen Friedenszentren an verschiedenen akademische Institutionen (wie der Notre Dame University) zu dieser mittleren Ebene. Dort werden Curricula zur Integration von Friedenserziehung in Schulen und Universitäten erstellt, Lehrer und andere Multiplikatoren ausgebildet, es finden Kurse und Dialogveranstaltungen statt, oder es werden konkrete Vermittlungsmissionen und -aufgaben zwischen Regierung und Rebellengruppen oder zwischen dieser ‘höchsten Ebene’ und der Grasswurzel-Ebene übernommen.

---

<sup>246</sup> Vgl. Gaspar 2001a, S. 3.

<sup>247</sup> Vgl. Larousse 2001, S. 489f.

Drittens gibt es auf akademischer Ebene nicht nur die bereits genannten Friedenszentren in verschiedenen Universitäten, sondern auch jene akademischen Veranstaltungen, die sich im Bereich der theologischen und religionsgeschichtlichen Bildung und Ausbildung für eine bessere Kenntnis des Islam unter den Christen auf den Philippinen einsetzen. Hier sind vor allem zu nennen:

1. das von Peter Gowing, Pfarrer der ‘United Church of Christ in the Philippines’, initiierte und von dem ‘Asian Studies Program at the Silliman University’ in Dumaguete City unterstützte Seminar über Islam auf den Philippinen und in Asien zu nennen, das bereits seit 1968 jährlich stattfindet.<sup>248</sup>
2. das bereits erwähnte ökumenische Programm *Duyok Ramadhan*.<sup>249</sup>
3. der seit 1987 jährlich stattfindende einmonatige muslimisch-christliche Dialog-Sommerkurs der *Silsilah*-Dialog-Bewegung. In 16 Jahren gingen hieraus rund 1500 Alumni aus ganz Philippinen und dem Ausland hervor. Die meisten von ihnen sind muslimische und christliche Führer, Priester, Ordensschwwestern, Laien, Lehrer und Mitarbeiter von Regierungs- und Nicht-Regierungsorganisationen. Viele von ihnen sind heute in Dialog- und Friedensprogrammen auf Mindanao und in anderen Teilen der Philippinen und sogar in anderen Ländern involviert. Sie formen ein Netzwerk und bleiben durch das ‘Silsilah-Forum’ in Verbindung.

Da die in Zamboanga City basierte *Silsilah-Dialog-Bewegung* für die Friedensarbeit in Mindanao von herausragender Bedeutung ist, sei ihre Geschichte sowie ihre Arbeit im Folgenden noch etwas ausführlicher dargelegt: Die Bewegung wurde von dem italienischen Missionar Sebastiano D’Ambra, PIME 1984 gegründet und ist die älteste Friedens- und Dialog-Bewegung in Mindanao. ‘Silsilah’ ist ein arabischer Begriff, der wörtlich ‘Band’ meint. Aus der Perspektive der Sufis ist *Silsilah* eine Weise, dieses Band zu leben, das Menschen zu Gott führt und zugleich auf die Vorstellung eines genealogischen Baumes verweist, nach dem wir alle zu der selben menschlichen Familie gehören. Dialog inmitten von Angst und Gewalt bedeutet ‘persönliche Verwandlung’, ohne die kein Frieden möglich sei, geht aber auch not-

---

<sup>248</sup> Vgl. Larousse 2001, S. 453f.

<sup>249</sup> S.o., S. 102.

wendig mit Solidarität einher. Ziel ist es, die Kultur des Dialogs zu den Ärmsten der Armen zu bringen. Neben dem Sommerkurs hat die *Silsilah*-Bewegung verschiedene andere Aktivitäten entwickelt, insbesondere die ‘Exposure’-Programme. Hier werden Muslime ermutigt für ein paar Tage in einer christlichen Familie zu leben und umgekehrt. Das Programm wird von einem Team begleitet, das den Teilnehmern hilft, ihre Erfahrungen auszuwerten. Schließlich gibt die *Silsilah*-Bewegung als eine der wenigen Organisationen Jugendlichen die Möglichkeit, sich an der Friedensbewegung aktiv zu beteiligen: Die Gruppe ‘Youth in Media for Dialogue and Peace’ (YMDP) schickt ihre Kommentare regelmäßig an lokale Tageszeitungen und beherbergt ein eigenes Radioprogramm.<sup>250</sup>

Zu den vermittelnden Institutionen zählen viertens auch die regionalen oder lokalen ‘Peace and Order Councils’, die vom Innenministerium und der lokalen Regierung als Teil ihrer Aktivitäten zur Konfliktresolution unterstützt werden.<sup>251</sup> Diese Räte sind ein Bindeglied zwischen lokaler Regierung und der Bevölkerung. Sie dienen der Konfliktmediation bei internen Spannungen und der Abschirmung der lokalen Friedenszonen gegen Bedrohungen von außen. Im Fall etwa der Friedenszone in Bual haben die Bewohner mit dieser Institution sehr gute Erfahrungen gemacht.<sup>252</sup>

Fünftens befinden sich die NGOs, welche sich für Frieden und Entwicklung einsetzen, ebenfalls auf einer mittleren Ebene: Sie versuchen auf der einen Seite etwa den Friedensprozess zu beeinflussen oder von staatlicher Seite finanzielle Unterstützung zu bekommen, auf der anderen Seite die Grasswurzel-Ebene in ihre Friedensaktionen einzubeziehen. Als Beispiel für die Kooperation von NGOs und lokalen Gruppen in der Friedensbewegung kann das von CRS in Zusammenarbeit u.a. mit seinen lokalen Partnern und dem Forschungsinstitut AFRIM in Mindanao erarbeitete Handbuch für lokale Workshops der Friedenserziehung gelten, das von OPAPP finanziert wurde und inzwischen an vielen Orten in Mindanao verwendet wird.<sup>253</sup> Ein

---

<sup>250</sup> Vgl. D’Ambra 2003 und Payot 2002b.

<sup>251</sup> Vgl. Gomez u.a. 2001, S. 15.

<sup>252</sup> Vgl. Neufeldt u.a. 2000, S. 7.

<sup>253</sup> So Bischof Ledesma in seinem Vorwort zu dem Handbuch: “The preparation of this manual is in itself an example of how a culture of peace may be developed. It began with a series of workshops among diverse peace-partners including community-based, church-affiliated and academic centers, government and donor agencies, and concerned individuals. In the process

anderes Beispiel ist die ‘Mindanao Peace Week’, zu der BUF im November/Dezember 1999 erstmals einlud und an der unzählige NGOs und lokale Gruppen aus allen Bereichen von Gesellschaft sich beteiligt haben. An den Veranstaltungen in den Städten Davao, Cotabato, Iligan, Marawi, Padigan und Zamboanga wie Friedensmärsche, Friedenspreisverleihungen, Symposien, Musikprogramme und Spiele nahmen von 1.000 bis 15.000 Menschen teil. Am größten war die Beteiligung in Zamboanga. Dort wurde die Friedenswoche hauptsächlich von ‘PAZ’ (‘Peace Advocates of Zambaonga’), einer von dem erfahrenen spanischen Missionar Angel Calvo 1994 gegründete NGO, gemeinsam mit ihrem muslimischen Gegenstück ‘SALAM’ (‘Social Amelioration and Literacy Agenda for Muslims Foundation’) gestaltet.<sup>254</sup>

Obwohl also auf die Initiative von NGOs oder kirchlichen Mitarbeitern hin Netzwerke für den Frieden entstanden sind - so etwa das ‘Silsilah-Forum’, das ‘AGONG Peace Forum’, das aus den ‘Culture of Peace workshops’ des CRS hervorgegangen ist, oder auch die ‘Asian Journey Philippines’ und ihre Vortreffen - gibt es bisher nach Aussage von Gaspar noch keine Dachorganisation, welche für eine gewisse Kontinuität und Koordination in der Friedensarbeit sorgen könnte.<sup>255</sup>

#### **7.2.4. Verschiedene Ansätze von IREZ im weiteren und im engeren Sinne**

Die unterschiedlichen christlich-muslimischen Friedensinitiativen in Mindanao-Sulu lassen sich nicht nur nach Ebenen, sondern auch nochmals nach inhaltlichen Schwerpunkten und methodischen Vorgehensweisen ordnen. Man kann etwa eine Einteilung in drei Gruppen von Initiativen vornehmen, wobei die beiden ersten

---

an informal network called *Kalinaw Mindanaw* was born (...). Several echo seminars were tried out in different parts of Mindanao. More sharing of experiences ensued and a widening circle of peace advocates began to emerge.” (CRS/MinCARRD/OPAPP/UNICEF 1998, S. i.)

<sup>254</sup> Vgl. Gaspar u.a. 2002, S. 68 und Mendoza 2002, S. 33; PAZ (‘Friede’ auf Spanisch) arbeitet hauptsächlich in dreifacher Weise auf eine Kultur des Friedens hin: 1. durch Jugend-Friedenscamps, 2. durch Friedenserziehung in verschiedenen Gruppen, 3. durch Überzeugungsarbeit unter Journalisten (‘peace advocacy’). Zusammen mit SALAM (‘Friede’ auf Arabisch) arbeitet PAZ daran, dass der Mindanao-Konflikt durch die Medien besser verstanden und analysiert wird und die Berichte weniger einseitig ausfallen. Auf ihren Einsatz ist die Gründung der ‘Peace Media Association’ zurückzuführen. (Vgl. Mendoza 2002, S. 33f.)

<sup>255</sup> Vgl. Gaspar u.a. 2002, S. 53; die ‘Coalition for Peace’, welche vielleicht am ehesten eine solche Rolle übernehmen könnte, erwähnt Gaspar gar nicht.

Gruppen der IREZ im weiteren und die dritte der IREZ im engeren Sinne zuzurechnen wären: 1. die Friedensinitiativen, welche sich auf unterschiedliche Weise dem Aufbau einer 'Friedenskultur' widmen - wobei dies die größte Gruppe ist; 2. die Initiativen, welche versuchen, durch öffentlichkeitswirksame Aktionen oder durch konkrete Vermittlungsaktionen zwischen Regierung und Rebellen Einfluss auf die Politik zu nehmen; 3. die Initiativen, bei welchen Christen und Muslime zusammen Entwicklungsprojekte aufbauen.

Natürlich gibt es Überschneidungen zwischen den drei Gruppen und auch Projekte, welche allen drei Gruppen zugeordnet sind - so insbesondere die lokalen Friedenszonen, welche zum einen institutionalisierte und informelle Formen von Konfliktmediation und Friedenserziehung (Initiativen vom Typ 1) sowie IREZ-Projekte (Typ 3) umfassen und zum anderen auf politischer Intervention aufbauen, durch welche die einzelnen bewaffneten Gruppen in dem Gebiet zur Demilitarisierung bewegt werden konnten (Typ 2).

Zu den interreligiösen Friedensinitiativen des ersten Typs, die sich dem Aufbau einer 'Friedenskultur' ('culture of peace') widmen - ein Ausdruck, der auf den Philippinen scheinbar inflationär gebraucht wird -, zählen so unterschiedliche Aktivitäten wie: 1. der auf verschiedensten Ebenen gepflegte *interreligiöse Dialog*; 2. der Aufbau von 'guten Beziehungen' (womit eher die informellen Friedensinitiativen oder die 'circle of friends', interreligiösen Jugendgruppen, Exposure-Programme und ähnliche Initiativen gemeint sind); 3. die *Friedenserziehung*, die in Universitäten, Schulen, Priesterseminaren (oder unter missionarischen Ordensgemeinschaften) und als Workshops bzw. Trainingsmaßnahmen im professionellen Umfeld oder auf lokaler Ebene gefördert und durchgeführt wird; 4. die *Konfliktmediation*, zumeist auf der Grasswurzel-Ebene; 5. schließlich die Initiativen, die versuchen, die *Medien* von ihrem teilweise dem Frieden schadenden Kurs abzubringen,<sup>256</sup> und sie immer mehr

---

<sup>256</sup> Wegner spricht von einer "Verherrlichung archaischer Brutalität in Fernsehen, Zeitungen, Comics und den am Fließband abgedrehten cineastischen Seifenopern" (Wegner 1993, S. 240f.) Und von einer "den ausländischen Beobachter zunächst erschreckenden Aggressionsdarstellung in den Medien" (S. 242). Ebenso Jumaani über die Medien auf den Philippinen in seinem Vortrag während der 16. Jahresversammlung der Ökumenischen Philippinen Konferenz, am 28. Oktober 2000 in St. Augustin: "Wie fest die Vorurteile und die Diskriminierung im nationalen System verankert sind, zeigt sich ganz deutlich an der Art und Weise, wie die Wörter Muslim und Islam (...) benutzt werden. (...) Da sich die Medien in der Hand von Christen befinden und einige von ihnen praktisch der Regierung gehören oder teilweise von

zu Verbündeten im Kampf für Frieden und die Rechte der Muslime und *Lumads* zu gewinnen.<sup>257</sup>

Die Initiativen des zweiten Typs versuchen, Einfluss auf die nationale oder regionale Politik bzw. auf das Kriegsgeschehen auszuüben: entweder durch *Friedensvermittlung*, wie sie etwa das ‘Peace Education Center’ der NDU während der Friedensverhandlungen zwischen Regierung und MILF in den 90er Jahren geleistet hat,<sup>258</sup> oder durch *öffentlichkeitswirksame Aktionen* wie die ‘Mindanao Week of Peace’ oder andere Friedenskampagnen. Im Vergleich zu den Initiativen des ersten Typs scheinen diese auf den Philippinen insgesamt immer noch deutlich weniger ausgeprägt zu sein.

Nur bei den Initiativen des dritten Typs handelt es sich um IREZ-Projekte im engeren Sinne. Von mehreren Ausnahmen wie der Kooperation zwischen den NGOs PAZ und SALAM abgesehen scheint es diese IREZ-Projekte bisher hauptsächlich in Form von Grasswurzel-Projekten zu geben. Gemeinsame Armutsbekämpfung scheint in Mindanao-Sulu auf Grasswurzel-Ebene, wo Muslime und Christen sich vielerorts mehr oder weniger in der gleichen ökonomischen und sozialen Lage befinden, am leichtesten möglich zu sein. Vieles wird hier in der Zukunft von der Phantasie und Motivation der christlichen Initiativen und Entwicklungsorganisationen bei der Gewinnung von Partnern auf muslimischer Seite abhängen. Nicht nur Vorurteile und Misstrauen stehen hier noch im Wege, sondern auch, angesichts der Unterentwicklung der muslimischen Zivilgesellschaft, der Mangel an geeigneten Organisationen. Hier bräuchte es wohl auch die Bereitschaft, den potenziellen mus-

---

der Kirche und anderen christlichen religiösen Gruppen finanziert werden, ist es eine logische Konsequenz, dass die Massenmedien bei den Schlagzeilen und Berichten die Wörter Muslim und Islam in suggestiver und abschätziger Weise verwenden.” (Vgl. Jumaani 2001, S. 39.)

<sup>257</sup> Im November 2000 unterzeichneten Journalisten im Beisein von Erzbischof Capalla und anderen Mitgliedern des ‘Bishop-Ulama-Forums’ eine Friedenskonvention, welche von einer Arbeitsgruppe von Journalisten in Zusammenarbeit mit der Erzdiözese Davao erstellt wurde. (Vgl. Gomez u.a. 2001, S. 28f.)

<sup>258</sup> Vgl. Rule 2002, S. 39.

limischen Partnerorganisationen zu helfen, teilweise vorhandene Rückstände aufzuholen.<sup>259</sup>

### **7.2.5. Stärken der Friedensbewegung und IREZ auf den Philippinen**

30 Jahre Bewusstseinsbildung und organisierte Friedens- und Entwicklungsarbeit unter Landarbeitern, städtischen Armen, Moros, *Lumads* oder Studenten habe, so Gaspar, zweifellos dazu geführt, dass die Solidarität mit dem Kampf der Moros um Selbstbestimmung und das Engagement für Frieden und Gerechtigkeit unter Nicht-Muslimen zugenommen habe. In diesem Sinne habe die Zivilgesellschaft in Mindanao eine lange Strecke seit den Gewaltausbrüchen der 70er Jahre zurückgelegt.<sup>260</sup> Gaspar spricht von einer 'sozialen Bewegung' für Frieden und Versöhnung. Das Vielversprechenste sei allerdings die soziale Bewegung, die auf Grasswurzel-Ebene stattfindet: Initiativen aus den Reihen der einfachen Menschen in ihrer Auseinandersetzung mit der alltäglichen Wirklichkeit des Konflikts.<sup>261</sup>

Eine der großen Stärken der Friedensbewegung auf den Philippinen ist sicherlich das Engagement verschiedener Kreise in der katholischen Kirche und in protestantischen Kirchen. Hauptsächlich sind es viele einzelne Geistliche, aber auch viele Laien und christliche Basisgemeinden, die sich für eine Annäherung zwischen Christen und Muslimen und die Überwindung von Spannungen und Konflikten eingesetzt haben und weiterhin einsetzen. Dabei ist für Menschen, die in der Öffentlichkeit stehen, wie Bischöfe, Priester, Missionare und Missionarinnen oder NGO-Aktivistinnen, der Einsatz für IREZ und die Vermittlung zwischen Christen und Muslimen immer auch gefährlich. Umso bemerkenswerter ist der selbstlose Einsatz so vieler, obwohl eine Reihe von herausragenden Persönlichkeiten des interreligiösen Dialogs bereits ihr Leben lassen mussten - so Bischof Benjamin de Jesus und P. Ru-

---

<sup>259</sup> So der Bericht über die 'Peacebuilding'-Aktivitäten von CRS-Mindanao: "CRS MRO has found they need to develop a strategy to increase their work with Muslims and indigenous people caught up in the conflict, and build more alliances with non-Christian counterparts. Because there are fewer indigenous peoples organizations and Muslim organizations, building partnerships with these groups will also require institutional strengthening and capacity building." (Vgl. Neufeldt u.a. 2000, S. 10.)

<sup>260</sup> Vgl. Gaspar u.a. 2002, S. 76f.

<sup>261</sup> Vgl. Gaspar 2001a, S. 2.

fus Halley - und es auch Fälle gab, in denen Angehörige solcher für den Frieden engagierten Personen bedroht oder ermordet wurden.<sup>262</sup>

### **7.2.6. Hindernisse und Probleme der IREZ**

Trotz vieler beachtenswerter Friedensinitiativen und -projekte in Mindanao-Sulu ist die IREZ dort auch mit einer Reihe von Problemen konfrontiert, die in der Literatur ebenfalls erörtert werden. Diese Hindernisse könnte man in drei Gruppen zusammenfassen: 1. für IREZ ungünstige Rahmenbedingungen, 2. sozio-kulturelle Hindernisse und 3. konkret auftretende Schwierigkeiten bei der Umsetzung von IREZ.

#### ***Gesellschaftliche und politische Rahmenbedingungen***

1. Eines der wichtigsten Hindernisse für IREZ ist die *Armut*, die ungleiche Verteilung von Land und natürlichen Ressourcen und insbesondere der *Bildungs- und Entwicklungsrückstand der Moros*. Letzterer ist u.a. dafür verantwortlich, dass die Initiative zu IREZ oft von christlicher Seite ausgeht und es kaum NGOs auf muslimischer Seite gibt. Ähnliches gilt ebenfalls von den *Lumads*, bei denen die Lage noch etwas schlechter aussieht.
2. IREZ und der Friedensprozess leidet an der *mangelnde Konsolidierung der Zivilgesellschaft* auf den Philippinen und insbesondere in Mindanao. Viele NGOs haben entweder den Kontakt zur Basis verloren oder ihn nie gehabt, so Neusser. Die meisten NGOs waren bisher auf die Bekanntheit und Unterstützung in der philippinischen Gesellschaft nicht angewiesen, da ihre Finanzierung aus dem Ausland kam. Da allerdings die Philippinen - und auch die philippinischen NGOs - vom Rückgang der Entwicklungshilfe besonders stark betroffen sind, könnte sich hier in Zukunft etwas verändern.<sup>263</sup> Auch sind viele NGO-Aktivisten engagierte, gut ausgebildete Persönlichkeiten, die jedoch mitunter "ihre Zielgruppe als ihre Basis"<sup>264</sup> ansehen. Die Bürgerbeteiligung an den

---

<sup>262</sup> Larousse berichtet von einem Fall, wo der Mörder des Angehörigen eines im Dialog engagierten Priesters eine Notiz auf dem Leichnam hinterlassen hatte mit der Frage, ob der Priester beabsichtige, weiter das Christentum zu predigen. (Vgl. Larousse 2001, S. 526f.)

<sup>263</sup> Vgl. Neusser 2000, S. 73f.

<sup>264</sup> Neusser 2000, S. 74; zum Problem des mangelnden Basisbezugs der NGOs vgl. insgesamt den Artikel von Neusser.

NGOs ist also noch ein Fernziel. Die Tatsache, dass es den NGOs nicht gelungen ist, den Friedensprozess 1996-2000 erfolgreich zu beeinflussen, lag nicht nur daran, dass sie nicht gut vernetzt und koordiniert sind,<sup>265</sup> sondern gerade auch an dem Problem des mangelnden Kontakts zur Basis, das in diesem Zusammenhang sehr deutlich gewordenen ist.

3. Ein drittes wohl nicht unerhebliches Hindernis für IREZ in Mindanao ist die *innerhalb der katholischen Kirche bestehende Uneinigkeit in der Haltung gegenüber den Muslimen* und ihrem Kampf um Selbstbestimmung. Hier besteht ein Kontrast zwischen verschiedenen Haltungen: Auf der einen Seite steht das herausragende Engagement vieler Kirchenangehöriger sowie der Prozess einer Öffnung gegenüber den Muslimen und Solidarisierung mit ihren Forderungen, der sich in der Kirche von Mindanao und Sulu insgesamt vollzieht. Auf der anderen Seite herrscht bei einer kleinen Gruppe von philippinischen Bischöfen immer noch eine gegenüber dem Dialog eher ablehnende Haltung vor, und die Reaktion vieler Priester, Ordensleute und Laien reicht - selbst in Mindanao - von relativer Gleichgültigkeit bis zur Ablehnung.<sup>266</sup> Obgleich die Offenheit

---

<sup>265</sup> In manchen anderen Fällen haben in der Vergangenheit große NGO-Zusammenschlüsse jedoch bereits wirksam Politik beeinflusst. Hier sei etwa die erfolgreiche Lobbyarbeit der 'Urban Land Reform Task Force' erwähnt, welche 1992 die Verabschiedung des 'Urban Development and Housing Act' erreicht hat, in welchem die Verpflichtung zur Behausung der Armen anerkannt wurde. Erwähnenswert ist auch die 'Coalition of Development-NGOs' (CODE-NGO), mit 3000 Mitgliedern das größte NGO-Netzwerk auf den Philippinen, das 1990 zu Zwecken der Selbstkontrolle von NGOs gegründet wurde. Inzwischen hat CODE-NGO aktiv an dem Entwurf für den 'Medium Term Development Plan' unter der Regierung Estrada und Arroyo sowie an der 'Country Assistance Strategy' der Weltbank teilgenommen. (Vgl. Karaos 2002, S. 8f.) Allerdings haben die philippinischen NGOs bei ihrer Lobbyarbeit bisher "auf das überzeugende Argument und nicht auf den Druck infolge einer breiten Akzeptanz unter der Bevölkerung gesetzt." (Neusser 2000, S. 74.) Die in diesem Zusammenhang gesammelten Erfahrungen können daher wohl nur teilweise auf den Bereich der interreligiösen Friedensaktionen übertragen werden.

<sup>266</sup> Die heterogenen Positionen innerhalb der katholischen Kirche zu der Frage der Selbstbestimmung der Moros, des Friedensprozesses und letztlich auch des Engagements in der IREZ treten immer wieder zutage, so während der Friedensverhandlungen zwischen Regierung und Rebellengruppen oder anlässlich der bevorstehenden Einführung der autonomen Region und der Friedenszone 1996. Zu der im Gegensatz zum 'National Council of Churches' innerlich gespaltenen katholischen Kirche in der Frage der Verkündung des Waffenstillstands durch die Regierung Ende der 80er Jahre vgl. Wegner 1993, S. 235, Fn 33.

insgesamt zugenommen habe, gebe es immer noch - vor allem in den Regionen, wo die Gewaltausbrüche in den 70er Jahren besonders heftig waren - Gegner des Dialogs unter Priestern und Ordensleuten.<sup>267</sup> So ergab eine Umfrage der ECID 1991, dass nur 37 Prozent der befragten Katholiken generell dem Dialog gegenüber offen und die anderen 63 Prozent entweder nur 'ein wenig offen' oder ganz verschlossen waren. Bei Priestern hängt dies unter anderem mit ihrer Ausbildung im Priesterseminar zusammen. Larousse zufolge schicken die verschiedenen Priesterseminare in Mindanao die Seminaristen lediglich auf einen einwöchigen Kurs zum Islam oder einmal zum Sommerprogramm der Silsilah-Dialog-Bewegung. Das Thema Dialog und die methodische Vorbereitung auf die Umsetzung desselben stehe isoliert da, ohne in den Ausbildungsprozess integriert zu werden. Auch haben 1999 auf nationaler Ebene die Professoren, die in den Priesterseminaren unterrichten, zugegeben, dass sie nicht in der Lage seien, Kurse über interreligiösen Dialog anzubieten. Die Erfahrung zeigt, dass auch Seminaristen, welche die Kurse von Silsilah durchlaufen haben, nach ihrer Weihe Dialogbemühungen nicht besonders offen gegenüber stehen, wenn dies in ihrer Diözese die allgemeine Haltung des Klerus ist, so Larousse. Auch wird der interreligiöse Dialog, nach Umfragen von 1991 und 1996 und dem Schreiben der philippinischen Bischöfe 2000 über die Mission, immer noch als etwas neues angesehen. Das trifft für manche Diözesen in Mindanao-Sulu in der Tat mehr als für andere zu.<sup>268</sup>

Der kircheninterne Dialog wird zurecht als eine echte Notwendigkeit angesehen, um in Dialog und Zusammenarbeit mit Muslimen zu treten. Dabei komme in Bezug auf die Förderung des internen und interreligiösen Dialogs dem Bischof eine zentrale Rolle zu, so die Dekrete des 'Second Planarie Kunkel of the Philippines', Manila 1991.<sup>269</sup> Könnte die Kirche sich auf eine einheitliche Position hin entwickeln, so hätte ihr Eintreten für den Frieden eine viel größere Schlagkraft und Glaubwürdigkeit.

---

<sup>267</sup> Vgl. Larousse 2001, S. 512f.

<sup>268</sup> Vgl. Larousse 2001, S. 512.

<sup>269</sup> Vgl. Larousse 2001, S. 513.

4. Ein weiteres Problem ist der *mangelnde Einsatz von Seiten der Regierung* für friedensbildende Maßnahmen und die Vernachlässigung der Entwicklungsförderung der Moros - gerade im Bereich der Bildung. Die Option für Frieden und Dialog, zu der sich Präsident Ramos bei der Eröffnung des Friedensprozess 1992 bekannt hatte, ist ebenfalls nicht immer so eindeutig verfolgt worden. Die mangelnde Einbeziehung der Bevölkerung in den Friedensprozess kann in der Tat nicht nur der Schwäche der Zivilgesellschaft angelastet werden. Dabei ist die Partizipation und Unterstützung von breiten Bevölkerungsschichten, gerade auch in ländlichen und ärmeren Regionen, ein zentraler Faktor für das Gelingen und die Nachhaltigkeit des Friedensprozesses. Zudem wirkt sich der Ausgang des Friedensprozesses genau für die Menschen auf der Grasswurzel-Ebene am unmittelbarsten aus.<sup>270</sup>
5. Die Friedensbemühungen insgesamt und IREZ-Projekte im Besonderen scheitern schließlich auch immer wieder an *taktischen Erwägungen oder partikulären Interessen* von lokalen Regierungen, Militärs oder Rebellen. Ein Beispiel ist die Verhinderung der von der 'Coalition for Peace' (CfP) vorgeschlagenen Einrichtung von lokalen Friedenszonen überall in Mindanao-Sulu und deren Ausweitung zu einem landesweiten Netzwerk: Die Armee fürchtete, diese würden zu Rückzugsräumen der Guerilla werden. Die kommunistische NPA wollte ihrerseits verhindern, dass die Unterstützung aus der Bevölkerung "unter dem Einfluss eines sich ausbreitenden Pazifismus" abnehmen könnte, und dass durch die Waffenstillstände auf lokaler Ebene das Druckmittel zur Veränderung der sozio-politischen Verhältnisse des Landes verschwinden würde.<sup>271</sup>

### ***Sozio-kulturelle Hindernisse***

Es gibt auch ein paar Hindernisse, die sozio-kultureller Natur sind. Es sollen im Folgenden drei angedeutet werden:

1. Das wichtigste sozio-kulturelle Hindernis für den christlich-muslimischem Dialog und IREZ sind die oft *massiven Vorurteile*, welche beide Gruppen gegeneinander hegen. Eine 1997 veröffentlichte Studie über die Einstellungen von

---

<sup>270</sup> Vgl. Gaspar 2001a, S. 7.

<sup>271</sup> Vgl. Wegner 1993, S. 236f.

Muslimen und Christen in Mindanao zeigte, dass das Bild, das Christen von Muslimen haben, deutlich negativer ist, als umgekehrt das Bild, das Muslime von Christen haben. Die Vorurteile und die Ablehnung sind also viel ausgeprägter auf christlicher als auf muslimischer Seite.<sup>272</sup> Um nur einige mehr oder weniger verbreitete Vorurteile zu nennen, wie Intengan oder Gaspar sie darstellen: Viele Christen glauben, der Islam mache die Muslime fanatisch und blutrünstig; Muslime seien wild und kriegerisch und zur Blutrache ihrer Familienangehörigen bereit; sie seien Verräter, denen man nicht trauen könne, Kriminelle und Unruhestifter; die Muslime hätten nichts zur philippinischen Nation und zur Demokratie beigetragen. Viele Muslime denken ihrerseits, die Christen seien unrein wegen ihrer Laster; die christlichen Filipinos seien Feiglinge und Handpuppen der Kolonialherren gewesen; das Christentum sei nicht ganzheitlich, da es Religion und Politik trenne.<sup>273</sup> Da man sich im Laufe der 90er Jahre immer mehr bewusst geworden ist, dass gerade diese Vorurteile nachhaltigen Frieden wesentlich behindern, haben die Module der Friedenserziehung die ‘Umkehr von Herz und Denken’ immer stärker integriert.

2. Ein weiteres Hindernis sozio-kultureller Art ist die schon erwähnte ‘Kultur der Gewalt’, die Glorifizierung des starken Mannes (wie Estrada ihn verkörperte) und “romantisierende Verklärung des sozialen Brigandentums”.<sup>274</sup> Bei diesem und dem vorhergehenden Punkt stehen gerade die Medien in der Verantwortung, in Zukunft verantwortungsvoller mit den Themen ‘Gewalt’ oder ‘Islam’ umzugehen. Letztlich ist allerdings die ganze Gesellschaft und insbesondere Menschen mit erzieherischen Aufgaben von dieser Herausforderung betroffen.
3. Ein letztes sozio-kulturelles Hindernis, das mehrfach erwähnt wird, sind - ähnlich wie in Java - die traditionell *hierarchischen Beziehungen im Dorfverband*, die sich in den IREZ- und Dialog-Projekten reproduzieren. So sind die einzelnen Initiativen oft abhängig von den Führungspersonlichkeiten wie Dorfvorsteher oder religiöse Führer. Auch kann eine mangelnde Einbeziehung von

---

<sup>272</sup> Vgl. Larousse 2001, S. 526.

<sup>273</sup> Vgl. Intengan 1996, S. 8 und Gaspar u.a. 2002, S. 242f.

<sup>274</sup> Vgl. Wegner 1993, S. 240.

Frauen und Jugendlichen in vielen Projekten beobachtet werden, die für IREZ schädlich ist.

### ***Probleme bei der Umsetzung von IREZ***

Bei der Umsetzung von IREZ im weiteren und im engeren Sinne schließlich gibt es ebenfalls eine Reihe von Problemen, welche die Effektivität der IREZ-Initiativen beeinträchtigen: Die häufigste Kritik lautet, die Initiativen seien bisher zu punktuell und unverbunden gewesen. Ohne eine Vernetzung und den Entwurf eines gemeinsamen Aktionsrahmens könne IREZ letztlich nicht strategisch und nachhaltig arbeiten - etwa wenn es um das Thema der Gewinnung von Partnern im muslimischen Bereich geht, wo sich über eine lange Zeit erstreckende vertrauensbildende Maßnahmen, 'empowerment' der muslimischen Vertreter sowie 'capacity building' gefragt sind. Zum anderen ist die mangelnde Koordinierung der christlich-muslimischen Initiativen und Projekte einer der Gründe, warum die Friedensbewegung auf den Philippinen gerade die Bevölkerung an der Basis nicht genug mobilisieren kann.

Weiterhin werden die Dialogforen oft erstens als zu elitär oder zu weit entfernt von der Grasswurzel-Ebene und zweitens als zu wenig konkret und praxisorientiert angesehen. Allerdings finden interreligiöse Dialoge auf ganz unterschiedlichen Ebenen statt, von BUF bis zum Dialogkreis im Dorf. Der Vorwurf des Elitären trifft also die einen sehr viel mehr als die anderen. In Bezug auf die Praxisnähe gilt sicherlich, dass die interreligiösen Dialogtreffen und -gruppen eine andere Funktion als die IREZ-Projekte im engeren Sinne haben und beide sich ergänzen. Vielleicht ist der interreligiöse Dialog auch teilweise die Voraussetzung für IREZ-Projekte im engeren Sinne. CRS etwa hat Dialogforen und 'Culture of Peace Workshops' u.a. strategisch zum Aufbau seines 'Peacebuilding'-Programms eingesetzt. Diese Form hat verschiedene Vorteile: Sie ermöglicht zum einen CRS den Aufbau von guten persönlichen Beziehungen gerade zu Muslimen und einen Einstieg in lokale Gemeinschaften und den bietet zum anderen ein Forum, wo Muslime und Christen vor Ort sich überhaupt erst einmal kennen lernen und Vorurteilen abbauen können.<sup>275</sup> CRS spricht von einer ersten Phase des 'Peacebuilding'-Programms, in der die 'relationship issues' im Vordergrund standen, und möchte sich nun in einer zweiten Phase

---

<sup>275</sup> Vgl. Neufeldt u.a. 2000, S. 8.

auf die ‘systemic issues’ und die Professionalisierung seiner Arbeit und der Arbeit seiner Partner konzentrieren.<sup>276</sup>

Gaspar berichtet von verschiedenen Gründen, aus denen interreligiöse Dialog-Initiativen in einzelnen Gemeinden gescheitert sind: In einer Gemeinde hat der interreligiöse Dialog nachgelassen, weil Lokalpolitiker daraus Profit geschlagen haben. In Malabang gab es für den Abbruch des interreligiösen Dialogforums mehrere Gründe: 1. folgte daraus nichts in der Praxis, 2. meinten einige Muslime, dies sei eine Weise, sie zu konvertieren, 3. dachten manche, es sei kein Konflikt mehr und daher gebe es keine Notwendigkeit zu den Treffen mehr.<sup>277</sup>

### ***Kritische Stimmen gegenüber dem interreligiösen Dialog***

Obgleich IREZ im engeren Sinne und der interreligiöse Dialog von den meisten als komplementäre Formen der Annäherung von Christen und Muslimen im großen Zusammenhang der Friedensarbeit angesehen werden, gibt es gleichwohl auch kritische Stimmen. So sieht die NGO ‘Interfaith Forum’ es als Gefahr an, dass der interreligiöse Dialog, den das ‘Bishop-Ulama-Forum’ (BUF) praktiziert, zu sehr bei religiösen, kulturellen und zwischenmenschlichen Aspekten stehen bleibe und zu wenig an Fragen der Gerechtigkeit orientiert sei. Dies verkenne, dass die Konflikte auf Mindanao nicht primär religiöser Natur seien, obwohl dies von einigen interessierten Kreisen so dargestellt werde, sondern vor allem auf fundamentalen Ungerechtigkeiten und Diskriminierungen der Moros und *Lumads* beruhten.<sup>278</sup> Bei solcher Kritik klingt ein in der Zeit des Widerstands gegen das Marcos-Regime weit verbreiteter Diskurs nach, in welchem Menschenrechtsverletzungen und soziale Ungerechtigkeit sehr stark angeprangert wurden. Teilweise wurden zu dieser Zeit (etwa in der kommunistischen Guerilla) auch radikale Positionen vertreten, denen zufolge eine Befriedung u.U. dem Ziel der ‘Umwälzung der sozialen Verhältnisse’ abträglich sein könnte. So mag ‘Interfaith Forum’ vielleicht stärker als BUF von dem sozialen und politischen Gerechtigkeitsdiskurs der 70er und 80er Jahre inspiriert sein. Das ändert allerdings nichts daran, dass die zumeist sehr an praktischen Fragen orientierte Arbeit der vielen Dialogforen in Mindanao-Sulu insgesamt dem Aufbau ei-

---

<sup>276</sup> Vgl. Neufeldt u.a. 2000, S. 11.

<sup>277</sup> Vgl. Gaspar u.a. 2002, S. 239.

<sup>278</sup> Vgl. Dyck 2001, S. 484f.

nes nachhaltigen Friedens dient, der nur durch soziale Gerechtigkeit erreicht werden kann. Auch BUF kann mit seinem breit aufgefächerten, über die Treffen der höchsten religiösen Führer weit hinausgehenden Engagement von diesem Anliegen keineswegs ausgenommen werden.

#### **Literatur** (zum Länderschwerpunkt Philippinen):

**v. Baratta**, Mario (Hg.), *Der Fischer Weltalmanach 2004*, Frankfurt a.M. 2003, Sp. 667-670.

**Carroll**, John J., SJ, "The Philippines: Church at the Crossroads", in: Th. M. Gannon (Hg.), *World Catholicism in Transition*, New York/London 1988, S. 347-361.

**CRS/MinCARRD/OPAPP/UNICEF** (Hg.), *Panagtagbo sa Kalinaw. A Basic Orientation Manual towards a Culture of Peace for Mindanao Communities*, (veröffentlicht durch UNICEF) 1998.

**CRS Philippines. Peace and Reconciliation Staff** (Hg.), *Mindanao Conflict Map*, (Febr. 2003) [unveröffentlicht].

D'Ambrà, Sebastiano, "'Der Frieden des Herzens ist das Herz des Friedens'. Die Silsilah-Dialog-Bewegung auf Mindanao/Philippinen", in: KM 122 (2003) 2, S. 26-29.

**Drews**, Peter, "Kritische Zusammenarbeit. Das neue Verhältnis von Staat und Kirche auf den Philippinen", HK 42 (1988), S. 249-252.

**Dyck**, David, "Islam and Christianity as Source of Conflict and Resources for Peace on the Island of Mindanao in the Philippines: A Case Study of Two Interfaith Peacebuilding Initiatives", in: Singh, David Emmanuel, Schick, Robert Erwin (Hg.), *Approaches, Foundations, Issues and Models of Interfaith Relations*, Delhi 2001, S. 470-499.

**Evers**, Georg, "Am Beginn einer neuen Ära?", HK 46 (1992), S. 339.

**Evers**, Georg, "Hochgesteckte Ziele", HK 50 (1996), S. 207-213.

**Evers**, Georg, "Philippinen. Politische Situation", KM 116 (1997) 5, S. 172-177.

**Evers**, Georg, "Unter neuer Führung. Politische und kirchliche Entwicklungen auf den Philippinen", HK 52 (1998), S. 530-535.

**Evers**, Georg, "Friedensarbeit auf den Philippinen - ein Modell für Ost-Timor? Die Bedeutung des christlich-islamischen Dialogs auf Mindanao", KM 118 (1999) 5, S. 24.

**Gaspar**, Karl / **Lapad**, Elpidio / **Maravillas**, Ailynne, *Mapagpakamalinawon. A Reader for the Mindanawon Peace Advocate*, Davao City 2002.

**Gaspar**, Karl, *People journeying together for peace*, Bantáaw 14 (2001) 8 [Gaspar 2001a].

**Gaspar**, Karl, "Schulterschluss für den Frieden. Grasswurzeltaktivitäten auf Mindanao", SOA 17 (2001), 76-79 [Gaspar 2001b].

**Gomez**, Rafael R. /Fr. Eliseo Jr. u.a., "Peaceful Conflict Transformation". Civil Society Responses to the Conflict in Mindanao, Schriftenreihe des Asienhauses Nr. 3, Essen 2001.

**Gulane**, Judy T., "Jolo Days" in: *Intersect* 17 (2002) 10, S. 23-27.

**Hanisch**, Rolf, "Philippinen", in: D. Nohlen / F. Nuscheler (Hg.), *Handbuch der Dritten Welt*, Bd. 7, Bonn <sup>3</sup>1994, S. 476-504.

**Ingenlath**, Hermann Josef, *Bausteine für eine Theologie der Basisgemeinden. Theologische Akzente christlicher Basisgemeinschaften auf den Philippinen*, Frankfurt a.M. u.a. 1996.

**Intengan**, Romeo, "Christian Social Ethics and the SPCPD", in: *Intersect* 11 (1996) 9, S. 5-8 und 21.

**Jumaani**, Amilusin, "Muslime und Christen auf den Philippinen - Ein anderer Blick auf den Konflikt", in: Müller, Andreas/Schwabe, Maria/Spohn Haniel, Wolfgang (Hg.), *Für Frieden und Dialog der Religionen. Das Engagement der Franziskaner in Mindanao/Philippinen*, Reihe 'Bericht-Dokumente-Kommentare' Nr. 85, Bonn 2001, S. 33-45.

**Kawanaka**, Takeshi, "The Philippines: Froms Agents to Political Actors", in: Shigetomi, Shinichi (Hg.), *The State and NGOs. Perspectives from Asia*, Tokyo 2002, S. 110-124.

**Kunz**, Hildegard, "Zum Verhältnis von Kirche und Politik auf den Philippinen. Die Rolle der katholischen Kirche beim Machtwechsel", *APuZ* B25-26 (1998), S. 19-29.

**Labrador**, Mel C., "The Philippines in 2001. High Drama, a New President, and Setting the Stage for Recovery", *Asian Survey* 42 (2002) 1, S. 141-149.

**Larousse**, William, *A Local Church Living for Dialogue: Muslim-Christian Relations in Mindanao-Sulu (Philippines) 1965-2000*, Rom 2001.

**Mendoza**, Lourdes Didith V., "From Basilan to Zamboanga", in: *Intersect* 17 (2002) 2, S.32-34.

**Neufeldt**, Reina/**McCann**, Sarah/**Cilliers**, Jaco, *Explicit and Implicit Peacebuilding: Catholic Relief Services in Mindanao, Philippines and Bosnia-Herzegovina. A Case Study Prepared for the Reflecting on Peace Practice Projects (PPP), Entwurf, Stand: 21. September 2000* [unveröffentlicht].

**Neusser**, Olaf, "Auf der Suche nach der Basis. Viele nichtstaatliche Organisationen auf den Philippinen hängen von ausländischem Geld ab", in: *Der Überblick* 36 (2000) 2, S. 72-75.

**Payot**, Junefe G., "Agent of Peace", in: *Intersect* 17 (2002) 2, S. 35f. und 17 [Payot 2002a].

**Payot**, Junefe G., "Chain of Solidarity", in: *Intersect* 17 (2002) 2, S. 28-31.

**Rule**, Rube Bloom C., "Mindanao's Peacekeepers", in: *Intersect* 17 (2002) 2, S. 37-39.

**Rule**, Rube Bloom C., "Torn by Conflicts", *Intersect* 17 (2002) 2, S. 4-7.

**Wegner**, Rodger, *Nicht-Regierungsorganisationen als entwicklungspolitische Hoffnungsträger? Eine Studie zur Wirksamkeit privater Entwicklungshilfe auf den Philippinen*, Münster/Hamburg 1993.

**Werning**, Rainer, "Geiseljojo auf Jolo", *epd -EP* Nr. 19 (2000), S. 15-22.

## 8. Gesamtergebnis

Die beiden Teile der Studie weisen inhaltlich zahlreiche Parallelen auf. Der zweite Teil bestätigt viele der Erkenntnisse und Erfahrungen, welche bereits von einzelnen Gesprächspartnern oder in Antworten auf den Fragebogen formuliert wurden. Themen wie etwa die Frage der Mission bzw. die Angst vor Missionierung oder die Frage des Verhältnisses zwischen Mehrheit und (ethnisch-)religiöser Minderheit sind im Zusammenhang mit IREZ im ersten wie im zweiten Teil zentrale Fragestellungen.

### 8.1. Ergebnisse der Literaturstudie anhand der Fragen am Ende des ersten Teils

Im Folgenden soll anhand der Fragen, die am Ende des ersten Teils formuliert wurden, rekapituliert werden, inwiefern die Literaturstudie die Bestandsaufnahme bei den Hilfswerken ergänzt und erweitert, bzw. worin der eigentliche Beitrag der Literaturstudie besteht. Die Fragen sind in vier Blöcke gegliedert: Unter A finden sich grundsätzliche Fragen oder Fragen in Bezug auf Kontexte der IREZ; unter B Fragen bezüglich der Hilfswerke und ihrer Förderarbeit; unter C Fragen bezüglich des Verhältnisses zwischen den Hilfswerken und ihren Partnern im Süden / Osten; und unter D schließlich Fragen bezüglich Strategien der IREZ (langfristiger oder ganz konkreter Art).

#### **A Grundsätzliche Fragen/Fragen in Bezug auf Kontexte der IREZ:**

A1 Was steckt *hinter dem Vorwurf der Missionierung* - bei dem IREZ als eine möglicherweise neue Form der Missionierung nicht ausgenommen wird?

Die Frage der Mission hat sich bei allen drei in die Literaturstudie einbezogenen Ländern als ein ebenso zentrales wie komplexes Thema entpuppt. In Indonesien und Malaysia (genauer gesagt: Ostmalaysia, wo Christen sich von der offensiven *dak-*

wah bedroht fühlen) scheint die Angst vor Missionierung jedenfalls das größte Hindernis im Hinblick auf IREZ zu sein. Seit Mitte der 70er Jahre ist auch die christliche Diakonie immer mehr in den Ruf geraten, eine versteckte Form der christlichen Missionierung zu sein.<sup>279</sup> Mission wird als ein Angriff auf die eigene Gruppe gedeutet. Dabei wird Identität auf lokaler sowie auf globaler Ebene seit den 70er Jahren stärker religiös definiert. Ursachen hierfür sind unter anderem die Veränderungen, die zu dieser Zeit etwa in Indonesien aufgetreten sind: die Entpolitisierung der Gesellschaft, die Verunsicherung durch die von staatlicher Seite betriebene Migration und die bis in ländliche Regionen dringende Bewegung der 'islamischen Wiederbelebung' sowie die Dynamisierung der christlichen Kirchen mit der Erstarkung der Basisgemeinden - bei Katholiken im Zuge nachkonziliarer Reformbewegungen.

In der Literaturstudie wurde deutlich, dass das Gefühl der Bedrohung einer Religionsgemeinschaft gegenüber einer anderen von verschiedenen Faktoren abhängt. Zum einen kann es *durch bestimmte Ereignisse ausgelöst oder verschärft* werden: so beispielsweise durch die massive Umsiedlung von Muslimen in ein mehrheitlich christliches Gebiet in einigen Regionen in Indonesien oder durch die hohe Zahl der Übertritte zum Christentum in Indonesien zu Beginn der Ära Suharto. Zum anderen ist das Gefühl der Bedrohung durch die christliche Mission in aller Regel *in relativ homogen muslimischen Regionen stärker* als in solchen Regionen, die vor der christlichen Mission nicht islamisiert waren - das gilt für Indonesien sowie für die gesam-

---

<sup>279</sup> Erwähnenswert ist hier beispielsweise der Kontrast zwischen zwei kurz aufeinander folgenden Dialogveranstaltungen: einerseits der von der interreligiösen Konferenz in Asien (CCA) 1975 in Hong Kong veranstalteten interreligiösen Konsultation mit dem Thema: 'Auf dem Weg zu gutem Willen, gemeinsamer Beratung und Zusammenarbeit in Südostasien' und ihrem *Aufruf, gerade auf dem Gebiet der Diakonie stärker zusammenzuarbeiten* "als Zeichen gemeinsamer Verantwortung für die Gesellschaft, in der man lebt, sowie als Grundlage eines aus praktischer Zusammenarbeit erwachsenden gegenseitigen Vertrauens." (Becker 1996, S. 221.) und andererseits dem internationalen christlich-muslimischen Dialog von Chambésy bei Genf im Juni 1976 mit seinen erheblichen polemischen Dissonanzen. So Becker: "Seitdem wurde seitens des Islam auch die Frage der *Diakonie immer mehr zur Zielscheibe heftiger Kritik* gemacht und hat sich als besonders neuralgischer Punkt in den Beziehungen zwischen Christen und Muslimen erwiesen. Den Kirchen wurde dabei der Vorwurf entgegengehalten, ihre diakonischen Tätigkeiten dienten, unter Ausnutzung der Schwächen der nichtchristlichen Bevölkerung, letztlich nur dem Proselytismus. Mit Hilfe 'riesiger Geldsummen' aus westlichen Ländern versuche man etwas, das unter dem Schutz der Kolonialherrschaft nicht gelungen sei, nämlich einen Teil der Muslime abzuwerben und so die islamische Gemeinschaft zu schwächen." (Becker 1996, S. 222).

te Region. Im ersten Fall fassen die Menschen ihre religiöse Zugehörigkeit oft als Teil ihrer ethnischen und kulturellen Identität auf. So Thomas Michel:

“Ethnic factors can play an important role in Christian-Muslim relations, particularly when one group identifies their Islamic or Christian faith as part of their ethnic identity. Malays throughout Southeast Asia or Maranao, Maguindanao and Tausug peoples of the Philippines often see Islam as part of what makes one belong to those ethnic groups, while Tagalog, Cebuano, and Fongo peoples of the Philippines, or Florinese and Timorese peoples of Indonesia consider themselves Christian peoples. In those instances where the same ethnic group includes both Muslims and Protestant and Catholic Christians, relations are generally easier. Examples of this would be Batak or Javanese people of Indonesia or the Subanon in the Philippines.”<sup>280</sup>

Die Angst vor Missionierung muss man ferner vor dem Hintergrund einer teilweise recht *aggressiven christlichen Mission* durch evangelikale Gruppen sehen. In Indonesien beispielweise haben fundamentalistische christliche Gruppierungen und Kirchen immer mehr Zulauf. Manche von ihnen bauen große, prunkvolle Kirchen und praktizieren eine oft offensive Mission, von der sich die katholische Kirche und der Evangelische Rat der Kirchen distanzieren.

Ein besonders heikles Thema ist die *Konkurrenzsituation* zwischen Christen und Muslimen in Regionen, in denen die Menschen indigene Religionen praktizieren. In der Literaturstudie wurden hier insbesondere die Lage in Sabah und Sarawak (Ostmalaysia) thematisiert. Seit der Konferenz von 1980 in Kuala Lumpur über Islamisierung in Südostasien unterstützt die malaysische Zentralregierung die dort ziemlich offensiv betriebene islamische Mission (*dakwah*). Dort insbesondere hat der Religionswechsel oder die Annahme einer bestimmten Religion sehr viel mit den Vorteilen zu tun, die man sich von einem Übertritt verspricht. Dabei handelt es sich sowohl um materielle Vorteile als auch um Bildungs- und Berufschancen - etwa wenn die besseren Schulen christlich sind oder andererseits nur Muslime Beamte werden können und in den Genuss staatlicher Fördermaßnahmen kommen.

Christen in Indonesien werden immer wieder mit folgenden vier Vorwürfen konfrontiert:

---

<sup>280</sup> Thomas 2003, S. 58.

1. Die Vielzahl an Kirchenbauten sei, insbesondere wenn sie mitten in ein mehrheitlich muslimisches Wohnviertel errichtet würden, eine Provokation.
2. Christen wird nachgesagt, sie bedienten sich teilweise unlauterer Mittel, indem sie versuchten, Arme mit materiellen Gütern (wie Büchern, Lebensmitteln etc.) zu bestechen.
3. Christen werden teilweise verdächtigt, ihre sozialen Werke dienten auf anderem Wege doch nur der Mission.
4. Die Unterstützung von christlichen Organisationen oder Initiativen aus dem Ausland wird oft nicht gerne gesehen, zumal da auch sie teilweise als Mittel betrachtet wird, Muslime abzuwerben.

Im Zusammenhang mit IREZ scheint es also notwendig zu sein, die Missionsfrage, mindestens bis zu einem gewissen Grad, zu klären. Bei Hilfe aus dem Ausland sollte man sich dessen bewusst sein, dass dies u.U. Misstrauen und Spannungen schaffen kann. Vor dem Vorwurf, Diakonie sei eine Form der Missionierung, könnte IREZ möglicherweise schützen, da es sich bei IREZ nicht um rein christliche Projekte handelt. Sicher ist das allerdings nicht, denn es könnte ebenfalls sein, dass IREZ mancherorts als eine neue, subtilere Form von Mission aufgefasst wird.

Allerdings kann nicht nur die christliche Mission ein Problem für IREZ darstellen, sondern, besonders seit der Bewegung der 'islamischen Wiederbelebung' (*dakwah*) ab den 70er Jahren, auch die islamische Mission. In der Literaturstudie zeigte sich, dass die Situation für religiöse Minderheiten sich zu diesem Zeitpunkt insbesondere in Malaysia verschlechterte, weil dort die Regierung selbst eine Islamisierungspolitik betrieb. Aber selbst in Indonesien, wo alle anerkannten Religionen ein insgesamt sehr hohes Maß an Religionsfreiheit genießen, besteht bezüglich der Freiheit zur Mission de facto eine gewisse Asymmetrie, obwohl die verfassungsmäßige Garantie der Religionsfreiheit ein Recht zur Mission (und zur Konversion) einschließt: Während das Religionsministerium verschiedene Versuche unternommen hat, die christliche Mission unter Menschen, die bereits einer der offiziell anerkannten Religion angehören, zu unterbinden, sollte jeweils die *dakwah* solchen Einschränkungen nicht unterliegen. Auch wurden in Indonesien Ende der 80er Jahre islamische Institutionen von staatlicher Seite gefördert sowie islamische Elemente in die Schullehrpläne eingeführt. Bisher sind jedoch gemäßigte Kräfte in der deutlichen Mehrheit. Sie stehen einer Einführung der Scharia - unter der religiöse Minderheiten zwar to-

leriert würden, aber nicht mehr gleichberechtigt wären - ablehnend gegenüber. Allerdings ist in Indonesien wie Malaysia die Frage, wer sich in Zukunft durchsetzen wird.

A2 Was sind die Hintergründe für das *Problem der Angst* und wie kann mit ihm umgegangen werden? In friedlichen Zeiten mag das Zusammenleben in aller Regel friedlich sein, wenngleich ein Rest Grundmisstrauen übrig bleibt. Jedoch zeigt die Erfahrung in verschiedenen Konfliktregionen, dass man sich in Zeiten der politischen Unruhe und Gewalt auf ethnische und religiöse Besonderheiten als identitätsstiftend zurückbesinnt.

Die zweite Frage knüpft an die erste teilweise an. Im Laufe der Literaturstudie ist das Thema Angst in verschiedenen Zusammenhängen aufgetaucht. Beispielsweise haben Muslime nicht selten Angst vor christlicher Mission. Dem entspricht oft auf christlicher Seite die Angst, als Minderheit übervorteilt zu werden. Vor allem bei Gewaltausbrüchen oder anderen Ereignissen wie Migration, durch die Menschen sich existentiell bedroht fühlen, kommt die Angst ans Licht, die latent bei Christen und Muslimen besteht.

Die Literaturstudie hat gezeigt, dass die Beziehungen zwischen Christen und Muslimen in den untersuchten Ländern stets mit Vorurteilen belastet sind, wenn auch mit unterschiedlich großen. In Mindanao wurden empirische Studien durchgeführt, die eine sehr starke gegenseitige Ablehnung dokumentierten. *Ablehnung und Vorurteile sind bei Christen in Mindanao* den Studien zufolge allerdings *noch deutlich stärker* ausgeprägter als bei Muslimen - vor allem in solchen Gegenden, wo die bewaffneten Konflikte der 70er Jahre besonders massiv waren. Das betrifft keineswegs nur die einfache Bevölkerung. Auch viele Priester, Ordensleute und Bischöfe sind dem Dialog und der Zusammenarbeit mit Muslimen gegenüber nicht aufgeschlossen. Die Erfahrungen in Mindanao-Sulu zeigen zum einen, dass IREZ-Projekte oder lokale Friedenszonen, die vor den erneuten Gewaltausbrüchen 2000 schon lange genug bestanden, den Krieg überdauert haben, zum anderen aber auch, dass bei jedem Gewaltausbruch in der Region das alte Misstrauen, selbst nach langen Jahren der vertrauensvollen Zusammenarbeit, wieder um sich greift.

Die hinter der Angst von Christen und Muslimen in Südostasien verborgene Komplexität und mitunter Problematik des christlich-muslimischen Verhältnisses hängt

Michel zufolge nicht nur an den Belastungen aus der Geschichte, sondern auch an vier wesentlichen Faktoren: 1. dem *demographischen* Faktor (die einen sind in der Mehrheit, die anderen in der Minderheit; beide sind in der Minderheit wie in Thailand; oder es gibt keine klare Mehrheit wie in Malaysia), 2. dem *politischen* Faktor (wer hat Zugang zur Macht?), 3. dem *ökonomischen* Faktor (wer ist ökonomisch der Stärkere?), der nicht unbedingt mit dem politischen Faktor zusammengeht, wie die Beispiele Indonesien oder vor allem Malaysia zeigen, und 4. dem oben bereits erwähnten *ethnischen* Faktor.<sup>281</sup>

An den Länderbeispielen wurde deutlich, dass bei bewaffneten Konflikten zwischen muslimischen und christlichen Bevölkerungsgruppen viele Interessen im Spiel sind, die weit über die regionalen Akteure hinausgehen, und dass die Angst der Menschen hier geschürt und politisch instrumentalisiert wird. IREZ könnte durch die Stärkung des lokalen Zusammenhalts zwischen Christen und Muslimen gegen gewalttätige Gruppen, die von außen einfallen (wie die *Laskar Jihad* auf den Molukken oder in Poso), durchaus ein Beitrag gegen das Aufkommen der Angst sein. IREZ könnte evtl. auch ein Gegengewicht gegen bestimmte politische und militärische Interessengruppen darstellen, die jeweils von dem Konflikt profitieren und ihn gerne als Religionskrieg verkaufen. Man sollte die Möglichkeiten von IREZ alleine allerdings nicht überbewerten. In der Tat hat etwa die jahrzehntelang in Mindanao praktizierte IREZ nicht verhindern können, dass der bewaffnete Konflikt 2000 wieder ausgebrochen ist.

Lokale Akteure der IREZ (einige auch unterstützt von CRS-Mindanao) versuchen der Angst und dem gegenseitigen Misstrauen in der Weise zu begegnen, dass sie dem gegenseitigen Kennenlernen und dem Aufbau von Vertrauen viel Zeit schenken und spezielle Workshops der 'peace education' veranstalten, wo Angst und Vorbehalte nicht tabuisiert, sondern offen zum Thema gemacht werden und wo durch Information über Geschichte und die gegenwärtige Lage geholfen werden soll, Angst abzubauen.

---

<sup>281</sup> Vgl. Thomas 2003, S. 58.

A3 Damit zusammenhängend das *Problem der Chancenungleichheit* und der Diskriminierung von Minderheiten: Welches Maß an Ungleichheit der Voraussetzungen der einzelnen verschieden-religiösen Beteiligten verträgt IREZ?

Zunächst ist *zwischen Chancenungleichheit* und *Diskriminierung von Minderheiten* zu unterscheiden. Beide sind nicht immer korreliert. Das zeigt etwa das Beispiel der chinesischen Minderheiten. Sowohl in Indonesien als auch in Malaysia sind die Chinesen eine insgesamt wirtschaftlich sehr erfolgreiche Gruppe mit effizienten Netzwerken und guten Bildungsinstitutionen. Obwohl sie teilweise unter Diskriminierungen zu leiden haben, wie etwa die *bumiputera*-Politik in Malaysia, haben sie insgesamt eher bessere Entwicklungschancen - jedenfalls im ökonomischen Bereich - als die ethnisch-religiösen Gruppen, die in der gesellschaftlichen Mehrheit sind.

In vielen Fällen ist jedoch die ungleiche und ungerechte Verteilung von Zugangschancen zu ökonomischer Stärke, Bildung und politischem Einfluss ein enormes Hindernis für IREZ und ein ständiges latentes Konfliktpotenzial. Neben der Tendenz diskriminierter Bevölkerungsgruppen zum Rückzug auf die eigene Interessenvertretung *wirkt sich vor allem der unterschiedliche Bildungsstand auf IREZ negativ aus*. Im Fall von Malaysia und von Mindanao-Sulu ist deutlich, dass der Entwicklungsrückstand und die Unterentwicklung der Zivilgesellschaft im muslimischen Bereich eines der Haupthindernisse für IREZ sind. Insofern scheinen die Ergebnisse der Literaturstudie die im ersten Teil von Referenten der Werke wiederholt formulierte Erfahrung zu bestätigen, IREZ setze ein gewisses Maß an Bildung voraus und erfordere zweitens einen relativ ausgeglichenen Bildungsstand der verschiedenen Partner der IREZ.

Für den teilweise bestehenden *Bildungsrückstand der Muslime* gibt es je nach Region *verschiedene Gründe*. Allgemein gilt jedenfalls, dass es im christlichen Bereich bereits in der Kolonialzeit einen Schwerpunkt im Bereich von Bildung und Gesundheit gab. Christliche Missionare haben hier in der Vergangenheit eine wichtige Rolle gespielt und spielen sie teilweise bis zum heutigen Tag. Auch die ausländische Unterstützung der christlichen Bildungsinstitutionen, gerade durch kirchliche Hilfswerke und christliche NGOs, hat dazu beigetragen, dass die gute Position der Christen im Bildungsbereich weiter gefestigt und ausgebaut werden konnte - auch wenn christliche Schulen und Universitäten natürlich nicht nur Christen zugute kommen. In Mindanao-Sulu, wo der Entwicklungsrückstand von Muslimen und *Lumads* be-

sonders gravierend ist, spielt schließlich eine Rolle, dass die Schulen oft christlich sind und die philippinische Regierung sich im Bildungsbereich insgesamt relativ stark auf die privaten Träger verlässt. Daher lautete eine der Forderungen im Friedensprozess zwischen Regierung und Rebellengruppen, dass eine Bildungsoffensive im muslimischen Bereich von staatlicher Seite betrieben werden müsse.

A4 Christliche Gruppen tun sich häufig vergleichsweise leichter mit der Bildung, mit Modernisierung und Kontakten in den Westen. Inwieweit steht das Problem der unterschiedlich leichten und guten *Beziehungen zum Norden/Westen* im Zusammenhang mit dem Problem der Angst und dem Vorwurf der Missionierung?

Das Thema der Beziehungen von Christen ins westliche Ausland ist in der Literaturstudie in drei verschiedenen Zusammenhängen vorgekommen. Zunächst ist in Malaysia festzustellen, dass die unterschiedliche Auslandsorientierung an westlichen Industriestaaten bzw. an muslimischen Ländern die Trennung zwischen Malaien und Nicht-Malaien vertieft. Allerdings hatten wohlhabendere Chinesen und Inder durch die - inzwischen etwas aufgelockerte - *bumiputera*-Politik teilweise auch kaum eine andere Wahl, als zum Studium ins Ausland zu gehen, da der Zugang zu malaysischen Universitäten den Nicht-Malaien sehr erschwert war.

Zweitens scheint die Literaturstudie zu bestätigen, dass der Kontakt in den Westen und zu Geldgebern in den Industriestaaten, die Modernisierung und vor allem die Bildung Christen tendenziell leichter fällt als Muslimen. Aufgrund eines vielfach gut ausgebauten christlichen Schulwesens in vielen Teilen Südostasiens besteht immer noch ein gewisser Bildungsvorsprung von Christen - obwohl der Rückstand diesbezüglich in vielen Ländern und Regionen mit gezielten Entwicklungsprogrammen (wie in Indonesien und Malaysia, weniger im diesbezüglich vernachlässigten Mindanao-Sulu) zusehends aufgeholt wird. In Bezug auf die Bereitschaft zur Modernisierung ist allerdings fraglich, ob die christliche Religionszugehörigkeit letztlich der entscheidende Faktor ist. Zum einen gibt es etwa in Indonesien neben traditionellen auch sehr reformorientierte und auf Modernisierung bedachte muslimische Kreise. Zum anderen stehen beispielsweise die Chinesen in Südostasien an der Spitze der Modernisierung, ganz unabhängig davon, ob sie Buddhisten, Konfuzianer oder Christen sind.

Drittens taucht das Thema 'Beziehungen zum Norden/Westen' im Zusammenhang mit dem bereits thematisierten Missionsverdacht auf. Hilfen aus dem Ausland für Projekte und Einrichtungen von Christen werden von nicht wenigen Muslimen in den drei behandelten Ländern mit einem gewissen Misstrauen betrachtet. Im schlechtesten Fall wird den Christen aus dem eigenen Land wie aus dem westlichen Ausland eine 'Kreuzzugsmentalität' unterstellt.

A5 Wie sehr und in welcher Weise hat IREZ konkret *Rückwirkungen auf die eigene Religionsgemeinschaft* in Bezug auf ihre Bereitschaft zur Reform und Offenheit, aber auch in Bezug auf die Bekämpfung fundamentalistischer Tendenzen in den eigenen Reihen?

Zwar scheint es insgesamt noch etwas früh, die Frage nach den Rückwirkungen von IREZ auf die Religionsgemeinschaften vor Ort zu beantworten, da bisher in den drei in die Literaturrecherche einbezogenen Ländern noch keine sehr langen Erfahrungen mit IREZ vorliegen. In Malaysia gibt es, vor allem aufgrund der ausgeprägten Trennung der ethnischen und daher auch religiösen Gruppen und aufgrund der Konkurrenz von christlicher und islamischer Mission in Ostmalaysia, so gut wie keine IREZ. Allerdings spiegelt der Appell verschiedener Autoren nach IREZ gerade die Hoffnung wider, dass sich durch IREZ etwas an der weit verbreiteten Ghetto mentalität in den christlichen Kirchen verändern könnte. In Indonesien bestehen formale IREZ-Initiativen erst seit so Kurzem, dass allgemein nicht so leicht sein dürfte, die bei Kirchen und muslimischen Gruppen zu beobachtenden Prozesse der Öffnung und des Wandels als Rückwirkungen der IREZ zu identifizieren. Auf lokaler Ebene allerdings kann man das sicher unterstellen: So etwa in Ambon, wo christlich-muslimische Friedensinitiativen wesentlich zur Befriedung beigetragen haben. Es bleiben die weiteren Entwicklungen abzuwarten.

An dem Beispiel von Mindanao-Sulu jedoch, wo es schon jahrzehntelang Erfahrungen mit IREZ gibt, kann man jedoch zweierlei Rückwirkungen von IREZ auf christliche Gruppen und Institutionen erkennen: Einerseits ermöglicht IREZ es, konkrete und *gute Erfahrungen mit Muslimen* zu machen, die Lebenswelt von Muslimen besser kennen zu lernen und Ängste und Vorurteile abzubauen. Diese positiven Erfahrungen ziehen mit der Zeit Kreise in den eigenen Institutionen wie der Gemeinde, der Ordensgemeinschaft oder der Bischofskonferenz. In 30 Jahren Zusammenarbeit mit Muslimen hat sich bei Christen in Mindanao vielerorts ein *Bewusstseinswandel* ereignet und die Bereitschaft zur Solidarität mit den Moros und ihrer Forderung

nach Selbstbestimmung hat insgesamt zugenommen. Allerdings wird von Mindanao-Sulu auch berichtet, dass auch dort, wo Vertrauensverhältnisse durch IREZ bereits aufgebaut wurden, partikularistische Tendenzen zum Teil sehr schnell wieder die Oberhand gewinnen, wenn Konflikte ausbrechen.

Andererseits *polarisiert IREZ allerdings auch*. Sie fordert religiöse Führer und die Bevölkerung heraus, Position zu beziehen. In der Literatur gibt es Beispiele von IREZ-Projekten, bei denen sich während oder im Vorfeld des Projekts Personen aufgrund des Drucks, der auf sie ausgeübt wird, aus der Kooperation zurück gezogen haben. In allen drei Ländern ist die Frage entscheidend, welche Richtungen sich unter Christen wie Muslimen in Zukunft durchsetzen werden: ob die tendenziell fundamentalistischen Gruppierungen, die in beiden Religionsgemeinschaften seit einiger Zeit mehr Zulauf verzeichnen, oder die dialogbereiten Kreise. IREZ kann dabei eine Möglichkeit sein, gemäßigte Kräfte auf der Ebene von Grasswurzel-Gemeinden und Zivilgesellschaft zu unterstützen.

### ***B Fragen bezüglich der Hilfswerke und ihrer Förderarbeit:***

**B1** Bewährt sich der Vorschlag, IREZ als *Querschnittsaufgabe* zu konzipieren - zumindest in Form eines negativen Kriteriums? Was würde dies für Konsequenzen nach sich ziehen?

CRS hat in Mindanao 1996 zum Zeitpunkt der Unterzeichnung des Friedensabkommens beschlossen, sein gesamtes Förderprogramm unter die Querschnittsaufgabe 'Peacebuilding' zu stellen - und zwar nicht nur als negatives, sondern als positives Kriterium. Zunächst erforderte dies wohl unter den eigenen Mitarbeitern und den Partnern vor Ort einige Überzeugungsarbeit. Die neue Ausrichtung sei allerdings sehr bald von allen mitgetragen worden. Diese Entscheidung setzte Energien frei und ermöglichte zum einen, eine längerfristige Strategie zu entwerfen, in welchen verschiedenen Schritten man vorgehen wolle. Zum anderen sprach sich das neue Konzept schnell herum, was es CRS leichter machte, neue Partner zu gewinnen und eine Reihe von Initiativen zu bündeln.

Wie erfolgreich CRS und seine Partner mit der von ihnen gewählten Strategie letztlich sind, ist nicht sehr leicht messbar. Das 'Peacebuilding'-Programm hat bisher die 'relationship issues' besonders betont. Daher hat es den Schwerpunkt auf Friedenserziehung gelegt und dem gegenseitigen Kennenlernen sowie dem Aufbau eines

Netzwerks zwischen den verschiedenen Akteuren viel Raum gegeben. CRS sucht diesbezüglich noch nach einer adäquaten Form der Evaluation. Für die Zukunft nimmt der CRS sich vor, zum einen die ‘systemic issues’ mehr in den Vordergrund zu bringen und zum anderen gezielt ‘capacity building’ für christliche und muslimische Organisationen und Initiativen durchzuführen. Dass es auch ganz andere Möglichkeiten gibt, mit dem Aufbau eines solchen Programms anzufangen, beweist u.a. das CRS-‘Peacebuilding’-Programm in Bosnien-Herzegowina: Hier bildeten nicht ‘Peace Education Workshops’ den Anfang, sondern die konkrete Zusammenarbeit von Christen und Muslimen im Wiederaufbau und der Restaurierung von im Krieg zerstörten Gebäuden.

Einzelne Referenten der Hilfswerke haben bei der Beantwortung des Fragebogens zu recht darauf hingewiesen, dass eine neue Prioritätensetzung auf IREZ und der Ausbau dieses Bereichs zugleich bedeuten würde, dass andere Projekte aufgegeben werden müssen. Es fällt schwer, lange aufgebaute Vertrauensverhältnisse und gut funktionierende Partnerschaften deswegen aufzukündigen. So wird deutlich, dass es nicht einfach sein wird, IREZ als Querschnittsaufgabe einzuführen - selbst dann nicht, wenn man sie als ‘negatives Kriterium’ versteht, durch welches etwa Projekte abgelehnt würden, die sich ausschließlich an die christliche Bevölkerung richten.

**B2** Kann eine in den Hilfswerken und mit den Partnern im Süden und Osten stattfindende Auseinandersetzung um die Förderung von IREZ eine Hilfe sein, gegenüber partikularistischen Tendenzen, denen zufolge christliche Hilfswerke hauptsächlich oder ausschließlich die Angehörigen der eigenen Religionsgemeinschaft solidarisch unterstützen sollten, eine dezidiertere ‘Option für die Armen’ zu entwickeln?

Wie in der Frage A5 bereits ausgeführt, zeigen auch die noch nicht sehr zahlreich vorhandenen Erfahrungen mit IREZ, dass interreligiöse Kooperation christlichen Gemeinschaften hilft, sich Muslimen gegenüber zu öffnen und partikularistische Tendenzen zu überwinden. Auch die Notwendigkeit eines innerchristlichen Dialogs als Voraussetzung für IREZ und den Dialog mit Muslimen wurde bereits thematisiert. Ein gewisser von den Hilfswerken an die lokale Kirchengemeinschaft herangetragene Druck zur Zusammenarbeit mit Muslimen könnte heilsam sein, um die eigene Isolation und die Tendenz zur vorrangigen Förderung der eigenen Gruppe zu überwinden. Solche Auseinandersetzung der Hilfswerke mit den Partnern um die

Förderung von IREZ scheint allerdings bisher höchstens punktuell stattzufinden, wie den Antworten auf den Fragebogen zu entnehmen ist.

In Bezug auf die in der obigen Fragestellung den ‘partikularistischen Tendenzen’ entgegengesetzte ‘Option für die Armen’ (ganz gleich welcher Religion sie angehören), sind vor dem Kontext der behandelten südostasiatischen Länder zwei Dinge zu bemerken:

1. Obgleich es in Indonesien und auf den Philippinen wohlhabende und politisch einflussreiche Kirchenkreise gibt, hat die katholische Kirche in beiden Ländern nach dem Zweiten Vatikanum eine deutliche ‘Option für die Armen’ sowie Varianten der Befreiungstheologie entwickelt. Die Bewegung der Basisgemeinden und die inzwischen starke Präsenz der Laien (auch aufgrund eines ausgeprägten Priestermangels) sind die deutlichsten Merkmale. Diese ‘Option für die Armen’ ist zunächst einmal ein innerkirchlicher Ansatz und ein *innerkirchliches Phänomen*. Die Mitte der 70er Jahre von Bischof Bienvenido Tuted in Marawi, Mindanao, ins Leben gerufenen ‘interreligiösen Basisgemeinschaften’ werden zwar in der asiatischen Theologie immer wieder diskutiert (etwa unter dem Stichwort der ‘Basic Human Communities’), scheinen aber in den drei behandelten Ländern in der Praxis nur selten vorzukommen.

Unabhängig davon hat sich etwa in Indonesien de facto die karitative Arbeit der kirchlichen Institutionen immer auch an Muslime gewandt und kam *Bedürftigen jeder Religionszugehörigkeit* zugute. Hier handelt es sich allerdings nur um IREZ im weiteren Sinne einer Einbeziehung aller Betroffenen.

Es bedürfte also einer Erweiterung und konsequenten Weiterentwicklung der ‘vorrangigen Option für die Armen’, damit daraus die Priorität für IREZ im engeren Sinne also für die Zusammenarbeit von Christen und Muslimen zur Armutsbekämpfung und für den Frieden abgeleitet würde. Dieser Schritt wird durch die dortige kontextuelle Theologie verschiedentlich bereits vollzogen. Die Umsetzung dieser erweiterten ‘Option für die Armen’ in die Praxis - inklusive der aktiven Partizipation von Muslimen auf allen Ebenen - ist jedoch ein ganz anderes Kapitel. Allerdings würde dies eigentlich erst die Überwindung eines christlichen Partikularismus unter Beweis stellen.

**B3** Eine grundsätzliche und ehrliche *Reflexion über die Motivation zur IREZ und über das eigene Missionsverständnis* ist sicher notwendig. Wie kann eine glaubwürdige Abgrenzung von dem für IREZ so schädlichen Proselytismus gelingen? Was liegt diesbezüglich in der Verantwortung der Hilfswerke?

Aus der Perspektive der Literaturstudie kann zu dieser Frage lediglich die Empfehlung ausgesprochen werden, sich mit dem für IREZ so zentralen Thema der Mission allgemein und in Bezug auf den jeweiligen Kontext intensiv auseinanderzusetzen. Dabei wäre jeweils auch die ökumenische Dimension mit zu bedenken, denn oftmals scheinen die Probleme nicht primär durch ein missionarisches Verhalten von katholischer oder evangelischer Seite (im Sinne der Großkirchen) zu entstehen, sondern aufgrund der offensiven Mission neuer evangelikaler Gruppierungen. Insgesamt gibt es wohl für die glaubwürdige und wirksame Abgrenzung gegenüber dem oft unterstellten Proselytismus *kein Patentrezept*.

**C** *Fragen bezüglich des Verhältnisses zwischen den Hilfswerken und ihren Partnern im Süden/Osten:*

**C1** Ist IREZ ‘unser’ Anliegen? Wie ist mit den u.U. anderen Vorstellungen und Zielen der Christen vor Ort und den Widerständen der Ortskirche (speziell des Ortsbischofs) gegen IREZ umzugehen? *Wie sehr soll von deutscher Seite versucht werden, auf Prozesse Einfluss zu nehmen?*

IREZ ist keineswegs nur ein im Westen/Norden gehegtes Anliegen, das zuerst mit den Missionaren als den Pionieren der Arbeit unter und mit Muslimen nach Südostasien kam. Beispiele für nicht von außen motivierte Anstöße zur Annäherung und Kooperation zwischen Christen und Muslimen stellen etwa die Situationen während und nach Krisenzeiten dar: So waren in Malaysia Chinesen und Inder (darunter auch Christen) nach den massiven Rassenunruhen von 1969 zu außerordentlichen Kompromisslösungen mit den muslimischen Malaien bereit. Dieser Gestus der nationalen Solidarität war absolut neu gegenüber dem ‘laissez faire’ der vorausgegangenen Jahre, in denen die Vertreter jeder ethnischen Gruppe eigentlich nur für die Angehörigen der eigenen Ethnie Sorge trugen. Ein weiteres Beispiel sind die in den 70er und 80er Jahren zu Zeiten des von Marcos verhängten Kriegsrechts in Mindanao entstandenen Friedensinitiativen. Allerdings wurden viele von ihnen auch bereits

aus dem Ausland unterstützt, wengleich der Impuls von Christen und Muslimen vor Ort kam.

Was die Rolle der deutschen Partner sein könnte, ist eine schwierige Frage, zu deren Beantwortung vermutlich noch viel mehr Erfahrungen im interreligiösen Feld gesammelt werden müssten. Es wird auch nicht jede Form der Hilfe auf jeden Kontext passen. CRS beispielsweise hat in Mindanao eine recht aktive Rolle bei der Aquisition von Partnern, der Hilfe zur Vernetzung und der Definition einer Strategie gespielt. Bisher haben die deutschen katholischen Hilfswerke zwar mit ihren Partnern über mögliche neue Projekte und Partner einen Austausch gepflegt, sind aber nur in Ausnahmefällen von dem so genannten ‘Antragsprinzip’ abgewichen, welches garantieren soll, dass die Initiative zur Durchführung eines IREZ-Projekts von Initiativen und Organisationen vor Ort kommt.

C2 Es scheint die einhellige Meinung zu sein, dass für eine Ausweitung der IREZ und die dafür nötige strategische Gewinnung neuer Partner der entscheidende Faktor die aus langjähriger Zusammenarbeit bekannten *eigenen Projektpartner* sind. Wie kann der Partnerdialog mit dem Ziel einer Weiterentwicklung von IREZ verbessert und ausgeweitet werden?

Diese Frage schließt direkt an die letzten Ausführungen an. Hier scheint es ein *Dilemma* zu geben: Auf der einen Seite wäre es unvernünftig, das Antragsprinzip, mit dem die Hilfswerke bisher so gute Erfahrungen gemacht haben, im Fall von IREZ regelmäßig über Bord zu werfen, um in diesem neuen Feld doch noch Partner zu finden. Also favorisiert man den *Dialog mit den eigenen Partnern* - den die Hilfswerke aber bisher aufgrund sehr begrenzter finanzieller und personeller Möglichkeiten kaum kontinuierlich pflegen können. Auf der anderen Seite ist der Dialog mit aus der eigenen Projektarbeit bekannten Partnern zwar eine wichtige Ressource, dieser Schritt alleine scheint aber *nicht auszureichen*. Das gilt vor allem, wenn es darum geht, neue Partner im *muslimischen* Bereich zu finden. Hier stellen sich verschiedene Probleme: Erstens kennen die eigenen Partner vielleicht keine geeigneten Projektpartner auf muslimischer Seite. Zweitens ist im muslimischen Bereich etwa in Mindanao der bereits angesprochene Bildungsrückstand zumindest vorläufig ein Hindernis zur Zusammenarbeit. Erst durch eine entsprechende Förderung können die potenziellen Partner den Rückstand möglicherweise aufholen. Drittens hat die Literaturstudie in Bezug auf die Philippinen gezeigt, dass bei zahlreichen NGOs, da sie oft ihre Finanzierung aus dem Ausland erhalten, der Kontakt zur Basis sehr we-

nig ausgeprägt ist. Also sind beispielsweise NGOs u.U. weder die geeigneten Informanten über mögliche neue Projekte und Partner im Bereich IREZ, noch vielleicht geeignete Partner für IREZ. Will man allerdings mehr Projekte und Initiativen auf Grasswurzel-Ebene fördern, so erfordert dies möglicherweise mehr Präsenz vor Ort und eine andere Form der Begleitung.

Dagegen setzt sich beispielsweise die aktive Partneraquisition des CRS hauptsächlich aus einer dreifachen Strategie zusammen. Sie besteht darin erstens möglichst viele ‘Schlüsselpersonen’ oder Initiativen zu verschiedenen Veranstaltungen einzuladen, um diese besser kennen zu lernen und den Teilnehmern ihrerseits ein Forum zu bieten, um einander kennen zu lernen; zweitens eine Vernetzung zwischen den verschiedenen Akteuren herzustellen; drittens durch ‘capacity building’ christliche und in Zukunft vor allem auch muslimische Gruppierungen oder Initiativen zu befähigen, im Feld des ‘Peacebuilding’ möglichst professionell zu arbeiten.

C3 Wie kann in Bezug auf IREZ eine *Gegenseitigkeit* und eine Entsprechung der Motivationen und Ziele bei allen Beteiligten erreicht werden? Muss diese Symmetrie für ein Gelingen des Projekts bereits im Vorfeld der Kooperation bestehen oder kann sie sich auch erst entwickeln?

Eine gewisse Symmetrie nicht nur im Entwicklungsstand, sondern auch in der Motivation zur Zusammenarbeit ist sicherlich eine Voraussetzung für das Gelingen eines IREZ-Projekts. So kamen christliche Bisaya in dem mehrheitlich christlichen und von Gewalt sehr regelmäßig heimgesuchten Dorf Balabagan inmitten der muslimischen Provinz Lanao del Sur, Mindanao, zu dem Schluss, dass die beiden vor etwa 15 Jahren gegründeten IREZ-Projekte in ihrem Dorfes deswegen gescheitert seien, weil die Initiative immer von christlicher Seite ausgegangen sei und von den muslimischen Maranao nicht wirklich erwidert worden sei. Zwar ist das für sie eine sehr frustrierende Erfahrung, aber sie geben die Hoffnung auf eine friedliche Zukunft trotzdem nicht auf.<sup>282</sup>

In der Praxis wird es zumindest auf Grasswurzel-Ebene oft unvermeidbar sein, die Zusammenarbeit auch mit dem Risiko aufzunehmen, dass die Projektpartner sich nicht in dem gleichen Maße engagieren oder ähnliche Vorstellungen mitbringen

---

<sup>282</sup> Vgl. Gaspar u.a. 2002, S. 122-135.

werden. Ist man dazu prinzipiell nicht bereit, so kann das möglicherweise dazu führen, dass vielerorts überhaupt keine geeigneten Partner gefunden werden können und IREZ unmöglich ist. Die Erfahrungen mit IREZ werden in Zukunft zeigen, wie viel in diesem Punkt auch durch Schulungen erreicht werden kann. Möglicherweise hängt die Frage, wie viel Asymmetrie zu Anfang in Kauf genommen werden kann/muss, letztlich wiederum mit der Frage zusammen, wie hoch die eigene Priorität für IREZ ist.

C4 Wie kann man *konstruktiv mit Unterschieden* im Stil oder der inneren Struktur der jeweiligen nicht-christlichen Partnerorganisation *umgehen*? Ist etwa die Beteiligung von Frauen in den Entscheidungsprozessen ein Ausschlusskriterium für potenzielle Partner der IREZ oder kann eine solche Partizipation von Frauen im Laufe des Projekts eingeübt werden, wenn entsprechendes Gewicht auf diesem Aspekt liegt?

Die Frage kann auf der Basis der Ergebnisse der Literaturstudie nicht beantwortet werden. Allerdings kann darauf hingewiesen werden, dass bei IREZ-Projekten auf Grasswurzel-Ebene in Mindanao auch auf der christlichen Seite bei manchen Typen von Projekten wie insbesondere Projekte der Konfliktmediation keine Frauen in den Entscheidungsprozessen oder in Leitungsfunktionen zu finden sind. Es handelt sich bei der *mangelnden Partizipation von Frauen* (die wiederum bei Grasswurzel-Initiativen im Bildungsbereich, bei lokalen Einkommen schaffenden Projekten oder bei interreligiösen Freundschaftszirkeln nicht beobachtet werden kann) offenbar um ein sozio-kulturelles Phänomen, das wohl bei weitem *nicht nur bei Muslimen* zu finden ist.

Ein davon *gesondertes Problem sind fundamentalistische Richtungen*, die sich für eine Einführung der Scharia einsetzen. Wo sich solche Gruppierungen durchzusetzen beginnen, bedeutet das konkret eine Verschlechterung der Position der Frauen. Im Hinblick auf solche die Freiheiten der Frauen einschränkende Tendenzen bildet sich allerdings auch ein Widerstand von Frauen. Ein Beispiel ist etwa die aus 11 Frauenorganisation bestehende Bewegung 'Sisters in Islam' in Kuala Lumpur, die sich besonders vehement gegen die Verschärfung der Islamisierungsmaßnahmen und gegen die Einführung der Scharia in den von der PAS im Norden Malaysias regierten Bundesstaaten ausspricht. Dabei argumentiert sie, solche Verordnungen seien ihrer Interpretation nach durch den Islam keineswegs zwingend vorgeschrieben.

## C5 Wie wichtig ist eine *Schulung* von Partnern und eigenen Mitarbeitern im Hinblick auf IREZ?

In der Literatur zu Mindanao werden verschiedene Typen von Schulungen im Hinblick auf das friedliche Zusammenleben und/oder die Zusammenarbeit zwischen Christen und Muslimen erwähnt. Auch gibt es in Form der in Mindanao-Sulu vielerorts praktizierten ‘Friedenserziehung’ (in Schulen, Universitäten, speziellen Institutionen oder Workshops für verschiedenste Gruppen) einen fließenden Übergang zwischen Schulungen und IREZ selbst. Die drei wichtigsten Formen der Schulung wären: 1. ‘Exposure’-*Programme*: ein Beispiel ist das von der ‘Mindanao Friars Conference’ 1999 entwickelte Franziskanische Dialogprogramm inklusive einer zehntägigen ‘Exposure’, das sich an alle Franziskaner und ihre Laienpartner richtet, die unter Muslimen und *Lumads* leben und arbeiten;<sup>283</sup> 2. *Informations- und Trainings-Workshops* im Rahmen der ‘Friedenserziehung’, die sich inhaltlich direkt mit der Konfliktsituation und ihren Ursprüngen in der Geschichte, dem Verhältnis zwischen Christen, Muslimen und *Lumads* und den möglichen Wegen zum Frieden beschäftigen; 3. Maßnahmen des ‘capacity building’ für gegenwärtige oder potenzielle Partner der IREZ- ein Bereich, den CRS in Mindanao und Java in Zukunft noch stärker ausbauen möchte.

Aus der Tatsache, dass solche Schulungen unter anderem in Mindanao unter den Akteuren der IREZ-Friedensprojekte regelmäßig durchgeführt werden, mag man schließen, dass entsprechender Bedarf besteht.

### **D Fragen bezüglich Strategien der IREZ (langfristiger oder ganz konkreter Art):**

D1 Auf welches *vorrangige Ziel* sollte sich IREZ konzentrieren? In den Gesprächen und der Fragebogen-Aktion deutete es sich tendenziell an, dass IREZ in erster Linie zum Frieden und zur Konfliktlösung und Versöhnung beitragen sollte. Dann stellt sich die Frage, wie IREZ diesem Auftrag gerecht werden kann.

Da in Mindanao-Sulu die längsten und umfangreichsten Erfahrungen im Bereich IREZ vorliegen, steht die Friedensarbeit und Konfliktlösung gegenüber anderen

---

<sup>283</sup> Vgl. Mercado 2001, S. 53f.

Formen der IREZ sehr viel stärker im Vordergrund. Interreligiöse Gewalt ist ambivalent: Sie kann IREZ-Initiativen verhindern oder zerstören, aber sie ist auch eine der wichtigsten Motivationen für IREZ.

Grundsätzlich hat die Literaturstudie allerdings gezeigt, dass der *Schwerpunkt* der IREZ in Indonesien oder auf den Philippinen unterschiedlich ist: In Indonesien ist das gemeinsame Arbeiten und die nachbarschaftliche oder verwandtschaftliche Solidarität zwischen Christen und Muslimen, vor allem im kulturellen Kontext Javas, traditionell sehr gut entwickelt - so sehr, dass es wohl bisher eher weniger zur Gründung von IREZ-Projekten im formellen Sinne gekommen ist. Letztere scheinen erst vereinzelt, v.a. in Ambon zu entstehen, bezeichnenderweise wiederum im Kontext interreligiöser Gewalt. Auf den Philippinen oder besser gesagt in Mindanao steht bisher offenbar das Thema Frieden und Konfliktlösung deutlich im Vordergrund. Dabei ist jedoch nicht auszuschließen, dass es in Mindanao mehr soziale IREZ-Projekte gibt, als in der Darstellung der vorliegenden Studie angenommen wird, denn solche Projekte, gerade auf Grasswurzel-Ebene, sind in der Regel schlecht dokumentiert. Letzteres gilt natürlich auch für Indonesien.

Dieser Unterschied wird ansatzweise auch an der unterschiedlichen Gestaltung des 'Peacebuilding'-Programms von CRS-Mindanao und CRS-Indonesien deutlich - wobei das CRS-Programm in Java noch sehr viel jünger und kleiner ist als das Programm in Mindanao.

Daraus folgt, dass es kaum möglich oder sinnvoll ist, unabhängig vom Kontext eines Landes oder einer Region eine strategische Ausrichtung oder ein vorrangiges Ziel von IREZ vorab festzulegen.

D2 IREZ soll nicht nur 'a way of living' sein, sondern zu einem echten 'commitment' werden. Wie kann sich aus der alltäglichen interreligiösen Begegnung eine zukunftssträchtige interreligiöse Zusammenarbeit für 'menschliche Entwicklung' und Frieden entwickeln? Welche Rolle spielen in diesem Zusammenhang etwa interreligiöse Dialogprogramme und der Dialog der religiösen Erfahrung?

Während der Literaturstudie stellte sich in der Tat mehrfach die Frage, wie aus den etwa in Indonesien an vielen Plätzen zu beobachtenden friedlichen Formen des Zusammenlebens von Christen und Muslimen IREZ im engeren Sinn werden kann.

Was ist dafür ausschlaggebend, dass in einem bestimmten Umfeld, in dem Christen und Muslime leben, IREZ im engeren Sinne entsteht oder eben nicht entsteht? Warum entwickeln sich etwa in Mindanao auf der Grasswurzel-Ebene seit den 70er Jahren organisierte IREZ-Projekte, in Java dagegen bisher nur ganz vereinzelt?

Man kann nur vermuten, dass der *Kontext* der muslimisch-christlichen Beziehungen wesentlich zu einer Erklärung beiträgt: In Mindanao haben die Menschen zu Zeiten des Kriegsrechts vermutlich IREZ als Notwendigkeit erkannt und etwa begonnen, auf interreligiöser Basis entmilitarisierte Friedenszonen zu organisieren, um ihr Dorf zu schützen. In Java hingegen ist zwar seit dem Sturz von Suharto die Lage in vielen Gebieten deutlich angespannter, aber traditionell leben Christen und Muslime dort in Großfamilien, unter einem Dach oder in der Nachbarschaft friedlich und relativ eng zusammen. Eben dieses Zusammenleben von Christen und Muslimen ist dabei in Java wohl in der Regel wesentlich solidarischer und friedlicher als in Mindanao. Möglicherweise bestand also aufgrund des auf informeller, alltäglicher Basis recht gut funktionierenden interreligiösen Zusammenlebens in vielen Teilen Indonesiens bisher für IREZ im engeren Sinne noch kein besonderer Bedarf. Wenn diese Hypothese stimmen sollte, wäre es allerdings nicht unwahrscheinlich, dass sich, ähnlich wie in Ambon, demnächst auch noch in einigen anderen Gebieten Indonesiens, in denen die Spannungen in den letzten Jahren zugenommen haben, IREZ-Initiativen zur Konfliktlösung und Friedensarbeit entwickeln werden.

*Neben der interreligiösen Gewalt* ist ein zweiter Faktor für die Entstehung von IREZ sicherlich auch umgekehrt die *Aussicht auf Frieden*: So hat die Friedensbewegung in Mindanao in den 90er Jahren während des von Präsident Ramos eingeleiteten Friedensprozesses und erst recht nach der Unterzeichnung des Friedensvertrags 1996 einen Boom erlebt.

Der zweite Teil oben genannter Frage legt nahe, interreligiöse Dialogprogramme könnten eine katalysierende Rolle bei der Entstehung von IREZ im engeren Sinne spielen. In der bearbeiteten Literatur werden der interreligiöse Dialog und IREZ im engeren Sinne meistens als komplementäre Formen des Dialogs auf lokaler Ebene betrachtet. Bei den interreligiösen Dialogtreffen besprechen die örtlichen religiösen Führer in der Tat wohl keineswegs nur theologische Fragen, sondern vor allem ganz konkrete Vorfälle und Fragen des alltäglichen Zusammenlebens. Da IREZ-Projekte scheinbar nicht selten erst dann erfolgreich arbeiten können, wenn sie von den religiösen Führern der verschiedenen Religionsgemeinschaften Unterstützung erhalten,

werden diese - ähnlich wie die Dorfvorsteher - mehrfach geradezu als Schlüsselfiguren angesehen. Zudem halten verschiedene Autoren sie auch für besonders geeignete Multiplikatoren, um das Anliegen von Frieden und Versöhnung zwischen Christen und Muslimen unter die einfache Bevölkerung zu tragen.

Allerdings gibt es scheinbar in Mindanao auch einzelne Stimmen, welche die Meinung vertreten, der interreligiöse Dialog könne eine Entwicklung von IREZ an der Basis teilweise behindern. Ihre Kritik lautet, viele dieser Foren und Kreise seien zu elitär, zu männlich dominiert oder von der konkreten sozialen Not abgehoben; daneben hätten sie oft zu wenig oder gar keine konkreten Auswirkungen auf die Praxis. CRS-Indonesien berichtet, die Erfahrung, dass der interreligiöse Dialog die unterschiedliche religiöse Tradition ins Spiel bringe, also eigentlich das Christen und Muslime vor Ort Trennende in den Vordergrund stelle, statt das Gemeinsame zu betonen, habe CRS und seine Partner dazu bewogen, den interreligiösen Dialog zurückzustellen und durch ein 'interreligiöses Handeln' zu ersetzen.

Wie gelungen das Zusammenspiel von interreligiösem Dialog und IREZ ist, wird also vom jeweiligen Kontext abhängen und letztlich von Ort zu Ort unterschiedlich sein.

Schließlich ist zu bemerken, dass die Entwicklung ausgehend von dem Zustand, in dem IREZ ein 'way of living' ist, bis zu IREZ als einem echten 'commitment', ein Prozess ist, der in verschiedenen Schritten verläuft und von Rückschlägen begleitet ist. Das Programm etwa von CRS und seinen Partnern in Mindanao orientiert sich dabei an *einem* möglichen Weg, der hauptsächlich bei dem Aufbau guter Beziehungen beginnt um später konkreter zu werden und sich auch stärker Gerechtigkeitsfragen zuzuwenden. Dieser Prozess wird je nach der Situation in einer Region unterschiedlich sein. Aber auch in Mindanao selbst gibt es nicht nur einen, sondern viele mögliche Wege.

D3 Inwieweit braucht es eine *verstärkte Kooperation der christlichen Entwicklungszusammenarbeit*? Inwieweit auch interkonfessionell? Für Versöhnung gerade in Konfliktregionen könnte die interkonfessionelle Kooperation in der IREZ von Bedeutung sein, da das Interkonfessionelle zu einem gewissen Schutz vor dem Missionierungsvorwurf werden könnte. Solche Kooperationen können allerdings durch unterschiedliche Profile und Einstellungen (gerade etwa in Bezug auf das Thema Mission) u.U. auch Schwierigkeiten mit sich bringen.

Die Erfahrungen mit IREZ in Mindanao zeigen eindeutig, dass es aus verschiedenen Gründen im Hinblick auf einen Ausbau von IREZ ratsam ist, Kooperationen zwischen verschiedenen christlichen (oder anderen) Organisationen zu bilden. Der erste Grund ist sicherlich, dass IREZ *viel Vorbereitung und Einsatz* braucht:

1. IREZ ist viel effektiver, wenn sie keine bloß punktuelle Aktion ist, sondern sich über eine *möglichst lange Zeit* erstreckt. Man muss damit rechnen, dass IREZ-Projekte einen langen Vorlauf an vertrauensbildenden Maßnahmen benötigen. Langfristiges und kontinuierliches Engagement sind sehr wichtig, denn der Prozess der Versöhnung und Vertrauensbildung erstreckt sich oft über eine lange Zeit und die Erfahrung der Verlässlichkeit ist hier zentral. So hat es sich beispielsweise erwiesen, dass IREZ-Projekte, die schon lange Jahre existierten, den Kriegsausbruch 2000 in Mindanao in der Regel deutlich besser überstanden haben als solche, die erst seit Mitte oder Ende der 90er Jahre bestehen.
2. Oft erscheinen Schulungsmaßnahmen wie ‘capacity building’ oder Veranstaltungen zur Vermittlung von Informationen über die Geschichte und den Verlauf des Konflikts, die dem Abbau von Vorurteilen und einem Bewusstseinswandel dienen, notwendig. Dies erfordert finanzielle, oft aber auch personelle Unterstützung.
3. Im Bereich von IREZ als Friedensarbeit ist die *Koordinierung und Vernetzung der Akteure und Projekte* besonders wichtig. Erstens können so die Initiativen voneinander lernen und sich gegenseitig helfen, Krisen zu meistern. Lokale Friedensinitiativen, die nicht in ein Netzwerk eingebunden sind, gehen in der Tat schneller ein, da sie oft stark von dem Engagement weniger Führungspersönlichkeiten oder der Kooperation der Dorfvorsteher abhängen. Zweitens

kann es nur so gelingen, mehr Menschen zu mobilisieren. IREZ lebt davon, dass sie *vor Ort möglichst viel Zustimmung* findet und einen möglichst großen Kreis von Menschen in die jeweiligen Projekte einbezieht. So sind derzeit die beiden Hauptkritikpunkte an der Friedensarbeit in Mindanao, dass es ihr an Koordination mangle und dass sie nicht in der Lage sei, deutlich mehr Menschen an der Basis zu mobilisieren. Diese beiden Schwächen seien u.a. der Grund, warum es nicht gelungen sei, die Friedensverhandlungen zwischen Regierung und Rebellengruppen von der Basis aus wirksam zu unterstützen und zu beeinflussen.

Gerade im Hinblick auf die Aufgabe der Vernetzung wäre allerdings ein Zusammenschluss von Hilfswerken, die IREZ fördern wollen, ein großer Vorteil: Die kooperierenden Hilfswerke könnten zum einen alle von ihnen geförderten Projekte miteinander in Verbindung bringen - wie CRS das in Mindanao tut. Sie könnten sich zum anderen leichter einen Überblick verschaffen und sich zusammen mit den Partnern vor Ort ein Know-How erwerben, das sie einbringen könnten.

4. Nicht zuletzt ist IREZ oft auf finanzielle Unterstützung besonders angewiesen, da eine ganze Reihe von IREZ-Projekten (wie etwa Konfliktmediation oder Exposure-Programme) kein Einkommen schaffen.

Ein solcher Zusammenschluss verschiedener Hilfswerke setzt allerdings, wenn er über die bloße Kofinanzierung hinausgehen soll, ein relativ hohes Maß an Übereinstimmung in der Motivation, den Zielen und dem 'Stil' oder den einzusetzenden Mitteln voraus. Das zeigt insbesondere die sehr sensible Frage der Mission.

Ob eine interkonfessionelle Zusammenarbeit einen besseren Schutz vor dem Missionsverdacht bieten könnte, ist eher fraglich. Aus der Literaturstudie wäre eher zu entnehmen, dass die muslimische Bevölkerung in der Regel kaum einen Unterschied zwischen verschiedenen christlichen Denominationen macht.

D4 Es wurde in Bezug auf Indien angedeutet, dass zur weiteren Entfaltung von IREZ der bisher v.a. ländliche Schwerpunkt der kirchlichen Entwicklungszusammenarbeit durch eine ‘urban poor policy’ ergänzt werden müsse, da Angehörige verschiedener Religionsgemeinschaften in den Städten vermehrt und auch anders als in ländlichen Regionen auf engem Raum zusammenleben. Inwiefern würde ein neuer Schwerpunkt IREZ für die Hilfswerke zugleich eine Verlagerung von der ländlichen zur städtischen Entwicklung bedeuten?

Diesbezüglich scheint die Lage regional sehr unterschiedlich zu sein: In Indonesien beispielsweise hat die staatlich betriebene Umsiedlungspolitik dazu geführt, dass es kaum noch eine Region gibt, die nicht ethnisch und religiös komplex wäre. Ähnliches gilt auch für Mindanao. Aufgrund staatlicher Förderung sind dort ab den 50er Jahren und nochmals verstärkt unter Marcos massenhaft christliche Siedler eingewandert. Sowohl in vielen Teilen Indonesiens als auch in weiten Bereichen Mindanaos leben also Christen und Muslime in ländlichen ebenso wie in städtischen Gemeinwesen zusammen. In Malaysia dagegen herrscht in der Tat nach wie vor in ländlichen Regionen - allerdings teilweise auch in Städten - eine ziemlich ausgeprägte räumliche Trennung der ethnischen (und daher auch religiösen) Gruppen vor.

D5 Inwieweit spielt das *Thema Bildung* für IREZ eine Rolle? IREZ scheint erstens bei den Partnern der interreligiösen Kooperation Bildung vorauszusetzen. Bildung ist zweitens, den Antwortenden zufolge, ein für Projekte der interreligiösen Kooperation besonders geeigneter Bereich - gerade wegen der Wertevermittlung.

Das Thema Bildung als Voraussetzung für eine ausgewogene und erfolgreiche Kooperation zwischen Partnern der IREZ wurde bereits zu genüge aufgegriffen. Dass der Bildungsbereich selbst aufgrund der Wertevermittlung ein für IREZ besonders geeigneter Bereich sein kann, beweist nicht zuletzt der in Mindanao seit den 90er Jahren immer stärker verbreitete Ansatz der *Friedenserziehung*: Einzelne, vor allem katholische Schulen sensibilisieren und trainieren ihre Lehrer und versuchen, Friedensbildung organisch in den Unterricht zu integrieren. Verschiedene an Universitäten angesiedelte ‘Peace Education Center’ bieten Lehrer-Schulungen zu diesem Thema an und überarbeiten aus dieser Perspektive Curricula für Schulen, Universitäten und Priesterseminare.

**D6** Wie entsteht das für IREZ nötige *Klima des Vertrauens*, bzw. woran kann es liegen, wenn die Vertrauensbasis nicht entsteht oder abhanden kommt?

Die wichtigsten auf der Basis der Literaturstudie zusammengestellten Faktoren, welche dazu beitragen, dass zwischen Christen und Muslimen die nötige Vertrauensbasis entsteht, wurden bereits genannt: Das Vertrauen entsteht einerseits durch den regelmäßigen Kontakt und ein ausführliches gegenseitiges Kennenlernen im Alltag. Auch das gemeinsame Feiern, der gegenseitige Besuch in den Familien und möglicherweise auch das Kennenlernen der Rituale oder Lehren der jeweils anderen Religion spielen eine Rolle. All dies dient dem Abbau von tiefsitzenden, kollektiven Vorurteilen und dem Aufbau persönlicher freundschaftlicher Kontakte. Es mag wie ein Zirkelschluss klingen, aber die Erfahrung lehrt, dass das zur Zusammenarbeit notwendige Vertrauen oft am besten durch das gemeinsame Handeln und Arbeiten selbst entsteht. Man kann also mit gutem Grund darauf bauen, dass sich im Laufe eines IREZ-Projekts das Vertrauen zwischen den Projektpartnern langsam immer mehr aufbaut.

In Bezug auf den Aufbau eines Vertrauensverhältnisses gilt allerdings eine wichtige Einschränkung: Gerade aufgrund des Missionsverdachts und der in der Regel sehr tief sitzenden Vorurteile, muss man damit rechnen, dass ein Rest an Grundmisstrauen auch nach Jahren erfolgreicher interreligiöser Kooperation möglicherweise nicht verschwindet. Im Falle von Schwierigkeiten und Konflikten kommt dieses Misstrauen gerne wieder an die Oberfläche, wie man in Jolo oder anderen Gebieten Mindanaos, in denen Gewalt zum Alltag gehört, regelmäßig beobachten kann.

## **8.2. Bilanz der Ergebnisse der Studie**

Die Studie sollte dazu dienen, zum einen die bei den Hilfswerken vorhandenen Erfahrungen und zum anderen den 'Stand der Forschung' bezüglich der interreligiösen Entwicklungszusammenarbeit zu ermitteln - Letzteres allerdings begrenzt auf eine Region und Religion.

Aufgrund der gegebenen Rahmenbedingungen (wie der begrenzten Zeit, des geringen Rücklaufs bei der Fragebogen-Aktion und der Beschränkung auf europäische Sprachen) hat die Studie ganz offensichtliche Grenzen. Dennoch versucht sie, verschiedene Formen und Möglichkeiten der IREZ darzustellen und zu analysieren und

einen ersten Beitrag zur Systematisierung in einem Feld zu leisten, das man insgesamt nur *schwer deutlich fassen* kann und zu dem nur sehr begrenzt Literatur vorhanden ist. Auch macht die Studie deutlich, dass IREZ sich sowohl bei den Hilfswerken als auch in den drei ausgewählten Ländern - trotz 30 Jahren Friedensarbeit in Mindanao - insgesamt in einem relativen *Anfangsstadium* befindet. Dabei besteht eine *Diskrepanz* zwischen auf der einen Seite dem seit einigen Jahren stärkeren *Bewusstsein der Wichtigkeit von IREZ* und auf der anderen Seite einer nur *sehr anfanghaften Umsetzung*.

Vor allem die Literaturstudie zeigt, dass *IREZ keine Spielwiese* ist. Insgesamt scheint die Erfahrung von interreligiöser Gewalt eine der wichtigsten Motivationen zur IREZ zu sein. Zumindest in der ausgewählten Region steht IREZ im Kontext zahlreicher Spannungen. Dabei spielen ethnische (bzw. ethnisch-religiöse), ökonomische, soziale und politische Faktoren eine Rolle. Latente oder offen ausgetragene Konflikte zwischen Christen und Muslimen entstehen aufgrund des ungleichen Zugangs zu Entwicklungschancen, der Diskriminierung von ethnischen und religiösen Minderheiten oder auch der Veränderung der ethnischen und religiösen Zusammensetzung lokaler Bevölkerungen durch Migration mit allen damit zusammenhängenden Verteilungskämpfen um Macht, Land und Ressourcen. In Umbruchssituationen wie in Indonesien seit dem Sturz von Suharto verstärken sich teilweise Spannungen, etwa durch die zunehmende Unsicherheit in der Bevölkerung oder die Aufweichung des Gewaltmonopols.

Zwar liefert die Studie keinen Kriterienkatalog für die Förderung von IREZ, aber sie hat einige *Kernfaktoren* ausgemacht, die für IREZ eine determinierende Rolle spielen:

1. den determinierenden Einfluss von Vorurteilen, Misstrauen und Angst vor Missionierung
2. aggressive Formen der Mission und Fundamentalismus als wesentlicher Konfliktfaktor zwischen Christen und Muslimen und als Hindernis für IREZ
3. die Wechselwirkungen zwischen *innerreligiösem* und *interreligiösem* Dialog bzw. inner- und interreligiösen Auseinandersetzungen

4. die Auswirkungen einer mehr oder weniger ausgeprägten *Trennung* der Lebensbereiche von in diesem Fall Christen und Muslimen auf die Möglichkeit von IREZ
5. die *Ambivalenz von interreligiösen Spannungen* und interreligiöser Gewalt, die sowohl Auslöser oder Motivation als auch Hindernis für IREZ ist
6. ein gewisses Maß an äußerer Stabilität und ein nicht zu niedriges, bei den potenziellen Partnern der IREZ möglichst ausgeglichenes Maß an Entwicklung (und Bildung) als Voraussetzungen für IREZ.

Schließlich lässt die Studie erahnen, wie sehr IREZ ein multidimensionales Feld ist. In einem weiten Verständnis von IREZ kennt diese nicht nur die Dimension des gemeinsamen praktischen *Zusammenarbeitens*, sondern auch die Dimensionen des *Zusammenlebens*, des *gemeinsamen Feierns und Betens* und schließlich auch des *gemeinsamen theologischen Austauschs und Dialogs*. So artikulieren sich die *vier Ebenen des interreligiösen Dialogs* in jedem Land und Kontext auf unterschiedliche Weise und es bilden sich je andere Schwerpunkte. Ansatzweise zeigt die Literaturstudie, wie sich der Dialog des Lebens, der Dialog des Handelns, der Dialog der theologischen Reflexion und der Dialog der religiösen Erfahrung im konkreten Kontext eines Landes oder einer Region gegenseitig befruchten.

#### **Literatur** (zum Gesamtergebnis):

**Gaspar, Karl/Lapad, Elpidio/Maravillas, Ailynne**, *Mapagpakamalinawon. A Reader for the Miondanawon Peace Advocate*, Davao City 2002.

**Mercado, Ferdie**, "Franziskanisches Dialog-Programm für Mindanao", in: Müller, Andreas/Schwabe, Maria/Spohn Haniel, Wolfgang (Hg.), *Für Frieden und Dialog der Religionen*. Das Engagement der Franziskaner in Mindanao/Philippinen, Reihe 'Bericht-Dokumente-Kommentare' Nr. 85, Bonn 2001, S. 53f.

**Thomas, Michel**, "Islam in Asia", in: *Omnis Terra*, Nr. 334 (Febr. 2003), S. 57-81 oder im Internet zu finden unter: <http://www.sedos.org/english/michel.htm>.

## 9. Kommentiertes Literaturverzeichnis (Stand: November 2003)

### Allgemeine Literatur

**Banawiratma**, Johannes B./**Müller**, Johannes, *Kontextuelle Sozialtheologie*. Ein indonesisches Modell, Freiburg i.B. 1995.

**Bröckelmann-Simon**, Martin, "Frieden muss von unten wachsen. Der 'Dialog des Lebens' von Christen und Muslimen in der Entwicklungszusammenarbeit", *Misereor aktuell* 34 (2001) 4, S. 4-6.

**Conterius**, Wilhelm Djulei, *Die kirchliche Entwicklungsarbeit im Erzbistum Ende - Indonesien*: Studie zu einer kirchlichen Entwicklungsarbeit im Lichte der Katholischen Soziallehre und im Verhältnis zur Mission, Egelsbach/Frankfurt a.M./München/New York 1999.

**Elwood**, Douglas J. (Hg.), *Asian Christian Theology*. Emerging Themes, Philadelphia 1980 (revised edition of: *What Asian Christians Are Thinking*, Quezon City, Philippines 1976).

**Fahrenhorst**, Brigitte (Hg.), *Die Rolle der Entwicklungszusammenarbeit in gewalttätigen Konflikten*. Dokumentation einer Fachtagung in der TU Berlin vom 3.-5.12.1999, Berlin 2000.

**Geertz**, Clifford, *Dichte Beschreibung*. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt a.M. 1987.

**Khoury**, Adel Theodor, *Christen unter dem Halbmond*. Religiöse Minderheiten unter der Herrschaft des Islam, Freiburg i.B. u.a. 1994.

**Klingebiel**, Stephan, *Impact of Development Cooperation in Conflict Situations*. Cross-section Report on Evaluations of German Development Cooperation in Six Countries, Reports and Working Papers of the German Development Institute 6/1999, Berlin 1999.

**Klose**, Dietmar, *Kirchliche Entwicklungsarbeit als Lernprozess der Weltkirche*: Dialog der Kirchen der Ersten und Dritten Welt als dynamische Struktur in der Weltkirche, Zürich/Einsiedeln/Köln 1984.

**Kronenberg**, Clemens, "Die Religionen: Nord-Süd-Brücken oder Gräben?", in: Brendle, Franz/Lefringhausen, Klaus (Hg.), *Ökonomie und Spiritualität. Verantwortliches Wirtschaften im Spiegel der Religionen*, Hamburg 1997, S. 38-47.

**Lenschen**, Dirk/**Behnen**, Judith, "Frieden ist TATSache. Konflikt- und Friedensarbeit bei Misereor", in: *Misereor aktuell* 35 (1992) 1, S. 4 und 6.

**Ludwig**, Michaela, "Unsicherheit und Misstrauen bleiben. Hindernisse bei der Kooperation christlicher Hilfswerke mit deutschen muslimischen Hilfsgruppen", in: *Der Überblick* 29 (2003) 3, S. 130-133.

**Michel**, Thomas, "Interreligious dialogue in parish ministry", in: *Jesuits in Dialogue* Nr.1 (1997), S. 19-21.

**Müller**, Johannes, "Christentum und Islam - 'Kampf der Kulturen'? Religionsfreiheit zwischen Anspruch und Wirklichkeit", in: *Stimmen der Zeit* 219 (2001), 795-806.

**Otte**, Wilhelm, *Entwicklung durch interreligiöse-interkulturelle Kommunikation*, Bonn 1986.

**Pieris**, Aloys, "An asian paradigm of interreligious dialogue", in: *Jesuits in Dialogue* Nr. 1 (1997), S. 3-7.

**Pils**, Franz, "Projektziel 'Friedliches Zusammenleben'. Der Terroranschlag wirft alte, ungelöste Fragen auf", *Misereor aktuell* 34 (2001) 4, S. 10-11.

**Pontifical Council for Interreligious Dialogue**, Redaktion: Borrmans, Maurice, *Guidelines for dialogue between Christians and Muslims*, Mahwah, New Jersey 1990 [ursprünglich erschienen in Paris 1981 unter dem Titel: *Orientations pour un Dialogue entre Chrétiens et Musulmans*].

Diese 121 Seiten lange Publikation des Päpstlichen Rates für den Interreligiösen Dialog stellt Richtlinien für den interreligiösen Dialog und die respektvolle Begegnung mit Muslimen auf. Dabei geht sie auf den Glauben der Muslime, die Hindernisse beim Dialog, die Kooperationsfelder und die Möglichkeiten einer religiös-theologischen Übereinstimmung ein. Die Bemühung um eine Haltung des Dialogs und der Offenheit wird ebenso erkennbar wie die offiziellen theologischen Positionen von Seiten des Lehramts der römisch-katholischen Kirche.

**Roxborough**, John, "Südostasien", in: Müller, Karl/Ustorf, Werner (Hg.), *Einleitung in die Missionsgeschichte. Tradition, Situation und Dynamik des Christentums*, Stuttgart, Berlin, Köln 1995, S. 143-158.

**Sardar**, Ziauddin, "Beyond Development: An Islamic Perspective", *The European Journal of Development Research* 8 (1996), Vol. 2, S. 36-55.

**Scheunemann**, Rainer, *Mission und Evangelisation aus der Sicht indonesischer protestantischer Theologen*, Bonn 1999.

**Schwartländer**, Johannes (Hg.), *Freiheit der Religion: Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte*, Mainz 1993.

**Simatupang**, Tahi Bonar, "Das Zusammenleben und -arbeiten von Christen und Muslimen", in: Ders., *Gelebte Theologie in Indonesien: theologische Beiträge eines Nichttheologen zur gesellschaftlichen Verantwortung der Christen*, Hg. Von Olaf Schumann und Heinz Joachim Fischer, übersetzt aus dem Indonesischen von Dorothea Reiß, Göttingen 1992, S. 132-142.

Der Autor, einer der Präsidenten des Ökumenischen Rates der Kirchen, berichtet über das 1982 in Colombo, Sri Lanka, stattgefunden christlich-islamische Treffen über das Zusammenleben und -arbeiten von Christen und Muslimen mit dem Untertitel "Ethik und Praxis humanitärer Programme und der Entwicklungshilfe". Das Treffen wurde vom Ökumenischen Rat der Kirchen und von der Konferenz der Islamischen Welt gemeinsam vorbereitet und von Delegierten aus ganz unterschiedlichen Ländern besucht. Die Bemühung lag darauf, so wenig wie möglich in den Erfahrungen aus der Vergangenheit stecken zu bleiben und den Schwerpunkt weniger auf den Dialog als konkret auf die Zusammenarbeit zu legen. Christen und Muslime machen beide ganz ähnliche Erfahrungen mit dem Leben als Minderheit und Mehrheit, wie die Delegierten immer mehr feststellten. Zu dem Scheitern des Zusammenlebens zwischen Christen und Muslimen gab es zwei unterschiedliche Positionen: Die einen meinten, die Hindernisse müssten zuerst beseitigt und die Probleme besprochen werden, bevor man mit der Zusammenarbeit beginnen könne, die anderen waren dagegen der Ansicht, erst eine gelungene Zusammenarbeit beseitige das Misstrauen. Der Autor weist auf in Zukunft zu behandelnde Probleme hin: Unter anderem müsse über 'den richtigen und falschen Gebrauch der christlichen und islamischen Mission und Diakonie' ein gemeinsames Verständnis entwickelt werden.

**Sperber**, Jutta, *Christians and Muslims. The Dialogue Activities of the World Council of Churches and their Theological Foundation*, Berlin/New York 2000.

**Smock**, David R., "Conclusion", in: Ders. (Hg.), *Interfaith Dialogue and Peacebuilding*, Washington, DC, 2002, S. 127-131.

In dieser sehr kompakten Zusammenfassung der unterschiedlichen in diesem Buch enthaltenen Beiträge zu interreligiösem Dialog in Krisengebieten zählt Smock 21 Punkte auf, die für den interreligiösen Dialog wichtig sind. Dabei zeugen diese meist

sehr konkreten Punkte von vielen Erfahrungen aus der Praxis des interreligiösen Dialogs. Diese Erfahrungen können auch IREZ befruchten; einzelne Punkte wären bei IREZ genauso zu berücksichtigen (etwa die Frage, in welcher Sprache kommuniziert wird, oder wie man über punktuelle Treffen/Aktionen hinaus einen für die Vertrauensbildung so wichtigen längerfristigen Kontakt aufbauen kann).

**Stoll**, Georg, "Sensibilität und Einsatzbereitschaft. Entwicklungszusammenarbeit im interreligiösen Kontext", Herder Korrespondenz 57 (2003), S. 198-202.

Der Artikel des Misereor-Referenten stellt sehr anschaulich verschiedene Kontexte der von Misereor unterstützten interreligiösen Entwicklungszusammenarbeit vor: den als heikel beurteilten Schul- und Bildungssektor und die aus seiner Sicht für interreligiöse Kooperation besonders geeignete Menschenrechtsarbeit. Er geht ferner auf die Minderheitensituation der christlichen Partnerorganisationen und Nachwirkungen der Missions- und Kolonialgeschichte ein. Dabei spricht er von zwei wichtigen Folgen aus der Zeit der missionierenden Ordensgemeinschaften: vorgegebene Arbeitsschwerpunkte und die Tatsache, dass Christen vielerorts als Fremde wahrgenommen werden, die zudem oft fragwürdig enge Beziehungen zum 'Westen' unterhalten.

**Trautner**, Bernhard J., Pluralität im südostasiatischen Islam - extremo oriente lux?, Bremen 2001.

**Zakzouk**, Mahmoud, "Konflikt, Pluralismus und Solidarität in islamischer Sicht. Ein Beitrag zum Religionsdialog", in: Khoury, Adel Theodor/Vanoni, Gottfried (Hg.), *Geglaubt habe ich, deshalb habe ich geredet*, Festschrift für Andreas Bsteh zum 65. Geburtstag, Würzburg/Altenberge 1998, S. 536-549.

Nach einer Ausführung über die Notwendigkeit der Solidarität angesichts von Pluralität und Konflikten ausgehend von einer Darstellung Koranischer Lehre ist das zusammenfassende Ergebnis als Aufforderung formuliert: Statt in die Vergangenheit zu blicken, sollten die Religionen sich ihrer ursprünglichen Rolle besinnen, "Frieden zu schaffen, der gerecht ist, so dass die Würde des Menschen und damit seine Fähigkeit zur Moralität geschützt wird." (S. 549)

## Südostasien

**Chalk**, Peter, "Separatism and Southeast Asia: The Islamic Factor in Southern Thailand, Mindanao and Aceh", *Studies in Conflict and Terrorism* 24 (2001), S. 241-269.

**Cederroth**, Sven, "Indonesia and Malaysia", in: Westerlund, David/Svanberg, Ingvar (Hg.), *Islam Outside the Arab World*, Richmond 1999, S. 253-277.

**Croissant**, Aurel, "Die Rolle der Zivilgesellschaft in Südkorea, Taiwan und auf den Philippinen", in: APuZ B48 (1998), S. 25-33.

**Dahm**, Bernhard, "Kulturelle Traditionen und politische Entwicklung in Südostasien", in: Asien 39 (April 1991), S. 13-20.

**Draguhn**, Werner (Hg.), *Der Einfluss des Islams auf Politik, Wirtschaft und Gesellschaft in Südostasien*, Hamburg 1983.

**Dürr**, Heiner, "Landesentwicklung im Zielkonflikt von Wachstum, kultureller Identität und Gleichheit", in: Dürr, Heiner/Hanisch, Rolf (Hg.), *Südostasien. Tradition und Gegenwart*, Braunschweig 1986, S. 154-170.

**Fritsche**, Klaus (Hg.), *Den Frieden an den Wurzeln packen - Friedliche Konfliktlösung in Süd- und Südostasien. Eine Tagungsdokumentation*, Essen 2002.

**Hefner**, Robert W./**Horvatic**, Patricia (Hg.), *Islam in an Era of Nation-States. Politics and Religious Renewal in Muslim Southeast Asia*, Honolulu 1997.

**Mitsuo**, Nakamura/**Siddique**, Sharon/**Bajunid**, Omar Farouk (Hg.), *Islam and Civil Society in Southeast Asia*, Tokyo 2001.

**Müller**, Johannes, "Resonanz und Relevanz der 'Option für die Armen' im asiatischen Kontext", in: Heberling, Michael/Rott, Gerhard/Sing, Horst (Hg.), *Inkulturation als Herausforderung und Chance*, Dokumentation des 1. Dialogforums der Partnerdiözesen Poona und Eichstätt, Aachen 2001.

Der Artikel enthält eine Analyse der - trotz der enormen Unterschiede innerhalb des asiatischen Kontinents einigermaßen übereinstimmenden - Charakteristika von katholischer Kirche in Asien und ihrer Entwicklung nach dem Zweiten Vatikanum (hin zu einer Option für die Armen und zu Varianten von Befreiungstheologie). Besonders interessant für IREZ ist das fünfte Kapitel, in welchem der Autor die komplexe und in vieler Hinsicht ambivalente Wirklichkeit der asiatischen Religiosität skizziert, an die eben nicht nur jede Option für die Armen (Thema des Artikels) sondern auch jede Form von IREZ anknüpfen muss [nicht im Artikel].

**Mulder**, Niels, *Inside Southeast Asia. Thai, Javanese and Filipino interpretations of everyday life*, Bangkok 1992.

**Mutalib, Hussin/Hashimi**, Taj ul-Islam (Hg.), *Islam, Muslims and the Modern State. Case-Studies in Thirteen Countries*, New York 1994.

**Ooi Giok-Ling**, "Einheit aus der Vielfalt schaffen. Ethnien und Nationalstaatenbildung in Südostasien", in: *Der Überblick* 36 (2000) 3, S. 75-79.

Die Autorin, Associate Professor an der University of Singapore, beschreibt zum einen die Schwierigkeiten, die sich in den südostasiatischen Nationalstaaten aufgrund der ethnischen Vielfalt ergeben, und zum anderen die unterschiedlichen Strategien, wie die Regierungen mit dieser Situation umgehen. Sie ordnet dabei die einzelnen südostasiatischen Länder entsprechend der gewählten Strategie zur Erreichung der nationalen Einheit in drei große Kategorien ein: Die einen privilegieren die vorherrschende Ethnie (oder ethno-kulturelle Gruppe) gegenüber den anderen, weiterhin nach ihren Besonderheiten lebenden Gruppen, und versuchen, sie als Maßstab der nationalen Identität zu deklarieren. Daneben operieren sie mit Formen multi-ethnischer Vertretung (wie Malaysia, Brunei, Indonesien). Die zweiten versuchen die Kulturen der verschiedenen Ethnien miteinander zu verschmelzen, um eine neue Identität zu formen. Dabei ist allerdings die als Modell betrachtete, dominante Kultur und Sprache die Richtlinie, in der die anderen mehr oder weniger aufgehen sollen (wie die Philippinen oder Thailand). Das dritte Modell stellt die multi-kulturelle, multi-religiöse und mehrsprachige Nation Singapur dar, die versucht, keine Gruppe gegenüber den anderen zu privilegieren.

**Riddell, Peter G.**, *Islam and the Malay-Indonesian World. Transmission and Responses*, Honolulu 2001.

Der Autor schreibt eine islamische Geistesgeschichte in der malaiisch-islamischen Welt. Interessant für IREZ heute ist vor allem der dritte Teil "Malay Islamic Thinking in the 20th Century" (S. 205-315) und darin insbesondere Kapitel 11 und 13, in denen der Autor wichtige Persönlichkeiten der unterschiedlichen islamischen Richtungen (Sufi, orthodoxer Traditionalismus, reformerische Modernisierung) vorstellt und zitiert (Kap. 11), und die Themen und Formen der an das breite Volk gerichteten Predigt analysiert (Kap. 13).

**Schumann, Olaf**, "Südostasien" in: Ende, Werner, Steinbach, Udo (Hg.), *Der Islam in der Gegenwart*, München <sup>4</sup>1996, 367-408.

**Trautner, Bernhard J.**, "Zum 'peripheren Islam' in Südostasien", in: *ApuZ*, B37 (2003), S. 32-40.

## Indonesien

**Abdullah**, M. Amin, "Muhammadiyah's Experience in Promoting Civil Society on the Eve of the 21st Century", in: Mitsuo, Nakamura/Siddique, Sharon/Bajunid, Omar Farouk (Hg.), *Islam and civil society in Southeast Asia*, Tokyo 2001, S. 43-54.

Der Autor ist Professor an der Fakultät für Vergleichende Religionswissenschaften an dem Staatlichen Institut für Islamische Studien (IAIN), Yogyakarta, vor allem aber Vize-Vorsitzender des zentralen Leitungsgremiums der *Muhammadiyah*. Auch war er Vorsitzender des 'Council on Deliberation of Islamic Law and Development of Islamic Thoughts' der *Muhammadiyah*. Der Autor beschreibt die Struktur und die Aktivitäten der islamischen Organisation *Muhammadiyah*. Er insistiert auf ihrem primär sozialen und kulturellen, nicht aber politischen Auftrag. Da die *Muhammadiyah* allerdings vor der Wahl 1999 eine ganze Reihe ihrer prominenten Mitglieder, allen voran Amien Rais, in die Politik entlassen hat und sie erfolgreich waren, stellt sich dem Autor die Frage der Zukunft der Organisation.

Abu Rabi', Ibrahim, "Christian-Muslim Relations in Indonesia: The Challenges of the Twenty-First Century", in: *Islamochristiana* 24 (1998), S. 19-35.

Der Autor wurde in Nazareth geboren und ist Professor für Islamwissenschaft und Christlich-Islamische Beziehungen am Hartford Seminary, USA. Nach Analysen des Verhältnisses zwischen Indonesien und dem 'Westen', insbesondere den USA, besteht der zweite, im Zusammenhang der Studie interessante Teil dieses Artikels in der Darlegung der Vision des Religionsministers Tarmizi Taher von einem neuen interreligiösen Konsens in dem sich schnell wandelnden und modernisierenden Indonesien. Nicht die Forderung nach einem islamischen Staat, sondern allein eine unter den verschiedenen Religionen Indonesiens konsensfähige Neuinterpretation der *Pancasila* sei Taher zufolge in der Lage, die religiöse Harmonie und die nationale Einheit im Lande zu erhalten. Dabei sieht er Islam und Christentum nicht als Gegensätze, sondern im Gegenteil als Religionen, die eine ganz ähnliche Essenz haben. Nach Taher sind die zwei zentralen Faktoren für diesen Konsens in einer pluralistischen Gesellschaft zum einen die Revision des Missionsverständnisses von Muslimen und Christen - weg von jeder Form von Proselytismus und hin zu einem sozialen und interreligiösen Engagement -, und zum anderen das Festhalten an einer 'offenen nationalistischen Kultur und Ideologie'. Dieses Zukunftsprojekt schafft nach Abu Rabi' nicht nur Aufgaben für die Wissenschaftler und Theologen der verschiedenen Religionen, die etwa die religiösen Fundamente für eine solche Toleranz herausarbeiten müssen. Vielmehr betrifft die Herausforderung einer interreligiösen Praxis alle Bereiche von Gesellschaft.

**Accialioli**, Greg, "Grounds of Conflict, Idioms of Harmony: Costum, Religion, and Nationalism in Violence Avoidance at the Lindu Plain, Central Sulawesi", in: Indonesia Nr. 72 (2001), S. 81-114.

Der Autor geht im Detail auf die aus der Migration entstandenen Probleme und Spannungen zwischen einzelnen Bevölkerungsgruppen in der Lindu-Ebene in Zentral-Sulawesi ein. Dabei ist die Implementierung der neuen Gesetzgebung zur Regionalen Autonomie von 1999 ein großes Thema. Die nationalen Gesetze enthalten in den Passagen über die Reform auf Dorf-Ebene eine Hervorhebung der Traditionen und des lokalen Gewohnheitsrechts (*adat*). In manchen Dörfern der Lindu-Ebene wurden in diesem Zusammenhang alte Institutionen aus dem *adat* wieder eingeführt. Das Problem der Anwendung des *adat* sind allerdings die zahlreichen Migranten. Kontrovers ist dabei in der Regel insbesondere die Frage des Ressourcenabbaus und v.a. des Landeigentums. Die Interessen von Einheimischen und Siedlern scheinen einander in diesem Punkt zu widersprechen. Emotional aufgeladen ist die Situation weiterhin dadurch, dass den Siedlern von der Regierung im Zusammenhang mit den großen Entwicklungsprogrammen Land zugeteilt wurde, das zuvor den Einheimischen zur Verfügung stand. Dieses geschehene Unrecht wollen Letztere nun wieder ausgleichen. Die Lösung, die in Lindu gefunden wurde, ist die Gründung eines 'Forum of Concern for the Harmony of the Religious Communities at Lindu', das zwischen Einheimischen und Siedlern vermitteln konnte. Deutlich erkennbar werden hier im Übrigen auch die Überschneidungen mit der religiösen Zugehörigkeit der jeweiligen Gruppen. Das Gewohnheitsrecht alleine kann die Konflikte nicht lösen, denn es beruht auf der Vorstellung einer homogenen Gemeinschaft, so Accialioli. Folglich zeigt die Erfahrung in Lindu, dass der Rückgriff auf nationalistische Diskurse und andererseits Formen der Partizipation, welche die Siedler nicht ausschließen, unumgänglich sind.

**Adeney**, Frances S., *Christian Women in Indonesia: a narrative study of gender and religion*, Syracuse/New York 2003.

**Aragon**, Lorraine V., "Communal violence in Poso, Central Sulawesi: Where people eat fish and fish eat people", in: Indonesia Nr. 72 (2001), S. 45-79.

Der Artikel der amerikanischen Ethnologin umfasst eine sehr hintergründige Analyse des Konflikts im Poso-Gebiet, die sowohl auf historische Wurzeln des Konflikts eingeht als auch die verschiedenen Konfliktphasen beleuchtet. Dabei kommt Aragon auch auf die Verwicklungen von Staat und Militär, auf die Spannungen zwischen Zuwanderern (v.a. Buginesen und Javanern) und Eingeborenen (To Pamona), die Auswirkungen der Öffnung des Trans-Sulawesi-Highways und der devisenträchtigen Kakao-Plantagenwirtschaft, und auf das Begründen von Gewalt mit religiösen Diskursen zu sprechen. Nach R. Schulze-Hönighaus bietet der Artikel "die bisher ernst-

hafteste und tiefgründigste Analyse des Poso-Konflikts” (in: Indonesien-Information 11(Juni 2002) 2, S. 28, Fn. 2).

**Arnez**, Monika, “Toleranz oder Radikalisierung. Der Einfluss muslimischer Organisationen in Indonesien”, Südostasien 18 (2002) 1, S. 55-57.

**Banawiratma**, Johannes B., “Religion and violence. Indonesian Case”, Vortrag, gehalten auf einem Gesprächsforum in Nordsulawesi, 23.-29. Mai 2000 [unveröffentlicht].

**Becker**, Dieter, “Zu Fragen der Religionsfreiheit und der Stellung der Religionsgemeinschaften”, Kapitel IV aus: Ders., *Die Kirchen und der Pancasila-Staat: Indonesische Christen zwischen Konsens und Konflikt*, Erlangen 1996, S. 165-230.

**Beyer**, Ulrich, *Ein Volk zieht um*. Indonesiens staatliches Umsiedlungsprogramm und die Kirchen, Frankfurt a.M. 1988.

**Bolte**, Patrick/**Möller**, Kay/**Rzyttka**, Osman, “Indonesien” in: Dies., *Politischer Islam, Separatismus und Terrorismus in Südostasien*. Indonesien, Malaysia, Philippinen, Berlin 2003, S. 9-24.

**Brakel**, Lode Frank, “Indonesien” im Kapitel “Der Islam und lokale Traditionen - synkretistische Ideen und Praktiken”, in: Ende, Werner/Steinbach, Udo (Hg.), *Der Islam in der Gegenwart*, München 1984, S. 570-581.

**Dähler**, Franz, “Indonesiens Überlebenskampf“, in: Orientierung 64 (2000) 13/14, S. 145-149.

**Dähler**, Franz, “Welche Zukunft für die Religionen? Zu einem muslimisch-christlichen Symposium in Yogyakarta (Indonesien)”, in: Orientierung 66 (2002), S. 233-236.

Von dem im April 2002 im Ignatiuskolleg in Yogyakarta stattgefundenen Symposium ‘Hat die Religion, hat Gott eine Zukunft?’ referiert der Autor drei Beiträge: den von Budhy Munawar-Rahman, des Leiters der ‘Muslimischen Studie’ der Universität *Paramadina* (Jakarta), den von Amin Abdullah, Professor an der Muslimischen Hochschule IAIN, und den von Franz Magnis-Suseno, Professor an der Driyarkara School of Philosophy in Jakarta. Alle drei Referenten brechen eine Lanze für die Offenheit und Humanität der Religionen. Die ersten beiden zählen zu der ‘muslimischen Elite’ in Indonesien, die sich derzeit in einem beispiellosen liberalen Aufbruch befindet, den der Autor noch vor wenigen Jahren nicht für möglich gehalten hätte, und der ihn an die Revolution innerhalb der katholischen Kirche durch das Dokument *Gaudium et Spes* erinnert.

**Dahm**, Bernhard, "Islam in Sumatra", in: Draguhn, Werner (Hg.), *Der Einfluss des Islams auf Politik, Wirtschaft und Gesellschaft in Südostasien*, Hamburg 1983, S. 55-74.

**Djalal**, Dini, "Von Furcht getrieben. In Indonesien suchen immer mehr Christen in evangelikalen Überzeugungen Schutz", in: *Der Überblick* 38 (2002) 3, S. 100-102.

Der Autor widmet sich dem für IREZ nicht unwichtigen Trend unter indonesischen Christen, sich fundamentalistischen Gruppen zuzuwenden. Die von ihm beschriebenen Gruppierungen haben oft sektiererische Züge und missionieren in der Regel eher aggressiv. Der große Zulauf dieser Gruppen ist nicht nur ein innerchristliches Problem, sondern es schadet dem Bild der Christen in der Öffentlichkeit und dem Verhältnis von Christen und Muslimen. Letztere hegen nicht selten den Verdacht, lokale christliche Gruppen würden vom Ausland finanziert, um unter Muslimen zu missionieren.

**Drews**, Peter, "Christen im Pancasila-Staat. Die katholische Kirche in Indonesien", in: *HK* 40 (1986), S. 436-440.

**Evangelisches Missionswerk in Südwestdeutschland** (Hg.), Redaktion: Grötzinger, Christine/Tulaar, David, "Religion und politische Konflikte in Indonesien. Zur aktuellen Situation der Christen", *Informationsbrief* 5/2000, September 2000.

Das 27 Seiten lange Heft enthält acht verschiedene Beiträge (Artikel, Reden, Erklärungen etc.) zu der Gewalt auf den Molukken. Die Akteure der Gewalt und die verschiedenen Etappen der Konflikte werden analysiert. Es werden aber auch Friedens- und Versöhnungsinitiativen erwähnt, deren Bemühungen auch während der wieder aufflammenden Kämpfen weitergingen. Dabei ist von Dialoggruppen die Rede, die von der Provinzregierung der Normolukken und von christlichen und muslimischen Gruppierungen in beiden Teilen der Inseln eingerichtet wurden. Diese Initiativen seien von der Regierung in Jakarta unterstützt worden. Vgl. Grötzinger, Christine, "Abriss des Konflikts in Helmahera", S. 22.

**Evers**, Georg, "Gelingt der Übergang? Religiöse Spannungen in Indonesien", in: *HK* 54 (2000) 5, S. 250-255.

**Evers**, Georg, "Harmonie mit Bruchstellen. Politische und religiöse Entwicklungen in Indonesien", in: *HK* 47 (1993) S. 207-212.

**Fajrul Falaakh**, Mohammad, "Nahdlatul Ulama and Civil Society in Indonesia", in: Mitsuo, Nakamura/Siddique, Sharon/Bajunid, Omar Farouk (Hg.), *Islam and civil society in Southeast Asia*, Tokyo 2001, S. 33-42.

Der Autor, Dozent an der Fakultät für Rechtswissenschaft der Gadjah Mada Universität, Yogyakarta, und vor allem Vorsitzender des 'Executive Board' und Vorsitzen-

der des Rates für Soziale Wohlfahrt der Nahdlatul Ulama (NU), portraitiert die NU als die mitgliederstärkste islamische Organisation und als Element von Zivilgesellschaft. Er beschreibt ihre Entwicklung von der Gründung 1926 über die 30 Jahre politischen Engagements auf nationaler Ebene (1952-73 und 1973-83), zunächst als eigene Partei, dann als Bestandteil der PPP, und den 15 Jahren Rückzug aus der Parteipolitik, bis zur Beteiligung an den ersten demokratischen Wahlen von 1999, inklusive deren Vorbereitungen und Überwachung. Neben dem demokratisch-politischen sei das soziale und kulturelle Engagement der sehr dezentral strukturierten NU besonders hervorzuheben. Die NU setzte sich stets für die nationale Integration, den Erhalt eines toleranten Pluralismus, die soziale Wohlfahrt der Gesellschaft, welche sich am Allgemeinwohl der ganzen Gesellschaft (nicht nur der Muslime) und den islamisch interpretierten Menschenrechten orientiert, und den Aufbau einer unabhängigen Zivilgesellschaft ein. Dabei ist die Erweiterung des klassischen religiösen Diskurses durch seine Auslegung hin auf demokratische und universelle Werte von zentraler Bedeutung. Für die Entwicklung und Verbreitung dieses Gedankenguts entscheidend sind die ca. 330 Regionalverbände, die ca. 6.000 Internate (*pondok pesantren*) und die ca. 21.000 Schulen der NU im ganzen Land.

**Geertz, Clifford**, *The religion of Java*, Glencoe, Ill., 1960.

**Geertz, Clifford**, *Religiöse Entwicklung im Islam: beobachtet in Marokko und Indonesien*, Frankfurt a.M. 1988.

**Hefner, Robert William**, *Civil Islam. Muslims and democratization in Indonesia*, Princeton 2000.

**Hefner, Robert William**, "Islamische Toleranz: Der Kampf um eine pluralistische Ethik im heutigen Indonesien", in: Berger, Peter L., *Die Grenzen der Gemeinschaft. Konflikt und Vermittlung in pluralistischen Gesellschaften*, Gütersloh 1997, S. 399-446.

**Hofstede, William C.**, "Muslim initiatives for harmonious interreligious relations in Indonesia", in: *Studies in interreligious dialogue* 2 (1992) 2, S. 123-135.

Der Autor versucht aufzuzeigen, dass sich auf Initiative einiger muslimischer religiöser Führer die Situation zwischen Christen und Muslimen in ländlichen Gegenden Westjavas in relativ kurzer Zeit völlig gewandelt habe. Nach einem Gewaltausbruch am 1. Oktober 1967 mit Angriffen gegen mehr als 20 Kirchen und Schulen in Makassar, nahmen es ab 1968 einige einflussreiche *ulamas* in die Hand, interreligiöse Begegnungen religiöser Führer zu organisieren. Auch gab es in der Folge eine ganze Reihe Besuche von Muslimen bei christlichen Offizieren und Geistlichen, und von christlichen Geistlichen in muslimischen Schulen. Diese 'Bewegung' brachte nicht nur eine Bewusstseinsveränderung in der Bevölkerung mit sich, sondern setzte auch

interreligiöse Initiativen von seiten städtischer muslimischer Intellektueller und schließlich auch von seiten der Regierung in Jakarta in Gang. So begann, der Darstellung des Autors zufolge, die Bewegung für harmonische interreligiöse Beziehungen zwischen Christen und Muslimen 1968 im ländlichen Bereich Westjavas und auf Initiative muslimischer geistlicher Führer. Das Konzept der 'harmonischen interreligiösen Beziehungen', das der Autor vorstellt, umfasst durchaus auch die im täglichen Leben praktizierten harmonischen Beziehungen zwischen Angehörigen verschiedener Religionen ohne direkten Bezug zu dem erwähnten interreligiösen Dialog. Die Kriterien für harmonische interreligiöse Beziehungen lauten: ein Konsens über Grundwerte, soziale und kulturelle Integration, die impliziert, andere Menschen so zu akzeptieren, wie sie sind, und mit ihnen zusammen die Gesellschaft zu entwickeln; das lebenslange Lernen der eigenen Sozialisation in einer Gemeinschaft; gegenseitige Hilfe und Toleranz zwischen Menschen unterschiedlicher Religion innerhalb der Nachbarschaft und der Familien; aber auch die Bereitschaft zur Zusammenarbeit im Arbeitsumfeld (ob im öffentlichen Dienst, der Armee oder in Industrie und Handel); schließlich die Kooperation bei rekreativen, sozialen Aktivitäten.

“Indonesien. Stärkung der Teilnahme der Kirche beim Aufbau einer Kultur der Gerechtigkeit und des Friedens. Erklärung der 3. Nationalen Konferenz der Kommission Justita et Pax der Indonesischen Bischofskonferenz”, in: Weltkirche 20 (2000) 5, S. 128-132.

Nach einer Analyse der Herausforderungen, mit denen die indonesische Gesellschaft gegenwärtig konfrontiert ist, geht die Konferenz zu einer Erläuterung ihrer Strategie über: Zu einer Stärkung des Selbstbewusstseins und der Kompetenz der Katholiken im Kampf für Gerechtigkeit und Frieden und zu einer Verstärkung und höheren Effizienz der kirchlichen Netzwerke wurden u.a. folgende Prioritäten beschlossen: Die institutionelle Struktur in Form des Sekretariats der Kommission Justita et Pax und seiner Vernetzung mit den Diözesen müsse verbessert werden. Wichtig sei die Bewusstseinsbildung durch Seminare, Schulungen und Anwaltschaft. Dazu müsse das menschliche Potenzial inklusive der Intellektuellen in der Kirche besser ausgenutzt werden. Auch müssten Richtlinien zur Konfliktbewältigung und zur Unterstützung der Schulungen in den Diözesen erarbeitet werden. Es sollte die Zusammenarbeit mit anderen sozialen Organisationen ausgebaut werden. Die Konferenz erwähnt in der ganzen Erklärung die Zusammenarbeit mit Muslimen und ihren Organisationen mit keinem Wort.

**Kampschulte**, Theodor, “Verfolgte Christen? Fallstudie Indonesien“, in: Missio, Fachstelle Menschenrechte (Hg.), *Verfolgte Christen? Analysen aus Asien und Afrika*. Dokumentation einer internationalen Fachtagung, 14. bis 15. September 2001, Aachen 2002, S. 19-25.

**Kampschulte**, Theodor, *Zur Lage der Menschenrechte in Indonesien - Religionsfreiheit und Gewalt*, Aachen 2001.

**Kessel**, Verena/**Zander**, Helmut, "Indonesiens Kirche ist anders. Rückblick auf eine Begegnung", *KM* 112 (1993) 2, S. 52-56.

**Kim**, Hyung-Jun, "Unto you your religion and unto me my religion: muslim-christian relation in a javanese village", in: *Sojourn* 13 (1998) 1, S. 62-85.

Der Artikel beschreibt den Wandel in den Beziehungen zwischen Muslimen und Christen in einem Dorf bei Yogyakarta im Zuge der islamischen Reformbewegung seit den 80er Jahren. Traditionelle Formen der familiären und nachbarschaftlichen Solidarität werden durch die Solidarität unter Muslimen, die eine Abgrenzung gegenüber den Christen voraussetzt, immer mehr ersetzt. Nachdem die Religionszugehörigkeit früher im alltäglichen Zusammenleben niemals eine Rolle gespielt hatte und die Gemeinschaft und das Zusammengehörigkeitsgefühl nicht beeinträchtigt hatte, wird sie zum zentralen Identitätsmerkmal. Dies wird anhand verschiedener Beispiele analysiert: anhand der Wahl des Bürgermeisters 1978 im Vergleich zu der Wahl des Vorsitzenden einer wichtigen Jugendorganisation 1993 oder anhand der Frage, wem nachbarschaftliche Hilfe geleistet werden soll.

**Klute**, Marianne, "Weg von der falschen Harmonie. Frauenorganisationen in Indonesien", in: *Der Überblick* 37 (2001) 3, S. 79-83.

Der Artikel zeichnet die Geschichte der indonesischen Frauenbewegung nach, die Anfang des 20. Jahrhunderts begann, sich zu organisieren. Unter Suharto war sie, vor allem in den ersten 20 Jahren, einer strengen staatlichen Kontrolle und Repression unterworfen. Daneben gab es einen starken gesellschaftlichen Druck, an den staatlichen Ehefrauenkursen teilzunehmen. Auf der Weltfrauenkonferenz in Peking 1995 haben die NGOs der Frauenbewegung starken Aufwind bekommen. Sie engagieren sich, in Vernetzung mit lokalen Frauenorganisationen, seitdem verstärkt für die Rechte der Frauen, gegen Gewalt, der Frauen zum Opfer fallen, und für die Überwindung des traditionellen Bildes der dem Mann unterworfenen, Konflikte meidenden, häuslichen Frau.

**Kreuzer**, Peter, *Applying theories of ethno-cultural conflict resolution to collective violence in Indonesia*, Frankfurt a.M. 2002.

Der Autor stellt unter Auswertung einschlägiger Literatur eine dreifache Strategie vor, wie die in den letzten Jahren in Indonesien ausgebrochenen ethno-kulturellen Konflikten gelöst werden könnten. Die drei Ansätze ergänzen und korrigieren einander gegenseitig. Der Beitrag des psychologischen Ansatzes liegt hauptsächlich auf der Ebene der Konfliktanalyse, aber auch bei der Konfliktheilung und der Reintegra-

tion sozialer Gruppen und Individuen nach einem Konflikt. Der institutionelle Ansatz betont die Notwendigkeit einer politischen Reform, bei der die Frage der politischen Repräsentation und Partizipation von Minderheiten und die Frage der Balance zwischen Föderalismus und nationaler Einheit im Zentrum stehen. Der Beitrag der sozio-kulturellen Perspektive liegt in erster Linie darin, den spezifischen kulturellen Kontext von Konflikt und Gewalt in Indonesien in den Blick zu nehmen: In einer Kultur der Konfliktvermeidung entsteht ein Mangel an institutionalisierten Formen, fundamentale Konflikte in einer kooperativen Form zu lösen.

**Kuhn**, Claudia, "Drei Thesen zu Islam und Demokratisierung", in: Ellwein, Warsito (Hg.), *Demokratisierung in Indonesien. Bilanz und Perspektiven*. Workshop der Südostasien-Informationsstelle und des Doktoranden-Netzwerkes Indonesien (26.-27.10.2002), Essen 2003, S. 45-48.

**Liddle**, R. William, "The Islamic Turn in Indonesia: a Political Explanation", in: Haynes, Jeff (Hg.), *Religion, Globalization and Political Culture in the Third World*, New York 1999, S. 112-138.

**Magnis-Suseno**, Franz, "Ende der Toleranz in Indonesien? Demokratisierungsprozeß bedroht", in: KM 118 (1999) 4, S. 21-24.

**Magnis-Suseno**, Franz, "Harmonie-Ethik in der Krise", drittes Kapitel aus: Ders., *Neue Schwingen für Garuda*. Indonesien zwischen Tradition und Moderne, München 1989, S. 59-92.

Aus einem Buch, das insgesamt hervorragend geeignet ist, in den indonesischen und insbesondere javanischen Kontext einzuführen, ist dieses 3. Kapitel im Zusammenhang mit IREZ wohl von besonderer Wichtigkeit. Harmonie wird in den indonesischen Kulturen als der zentrale Wert angesehen, ist aber unter den modernen Lebensumständen in die Krise geraten. In der Tat sind die für die Harmonie-Ethik grundlegenden Voraussetzungen von Stabilität wie die personalisierten Beziehungen zu anderen Menschen im Umfeld einer stabilen Gruppe von miteinander bekannten Menschen oder die Subsistenzwirtschaft ohne größere äußere Einflüsse und Abhängigkeiten heute weder im javanischen Dorf, noch natürlich in den Städten gegeben. In einer feinsinnigen Analyse der Harmonie-Ethik selbst, des sozialen Wandels und der Reaktionen der Javaner auf die für ihre Existenz als bedrohlich empfundene Situation zeigt der Autor jene Strukturen auf, die jede IREZ in Indonesien berücksichtigen muss. Eine Lösungsmöglichkeit bestünde nach Magnis-Suseno darin, dass die Javaner durch den Aufbau partizipativer und verlässlicher Strukturen und Institutionen und durch konsensfähige Kriterien einer gerechten Ordnung langsam wieder ein positives Verhältnis zur Gesellschaft entwickelten. So könnte die von dem Autor beschriebene Zweiteilung der Welt durchbrochen werden, nach der es auf der einen

Seite Mitglieder der eigenen Gruppe (Familie, Stamm, Religion) gibt, unter denen die Harmonie-Prinzipien von Respekt, Konfliktvermeidung und Sich-Bescheiden weiterhin zu leben versucht werden, und auf der anderen Seite die Fremden. Diese Reaktion auf Veränderungen ist konflikträftig und bildet keine Grundlage zur Entwicklung eines Gemeinwesens.

**Magnis-Suseno**, Franz, "Indonesischer Islam: wohin?", *Asien* Nr. 51 (April 1994), S. 5-14.

**Martin-Schiller**, Barbara, "Social Networks in an Upland Javanese Village: Family and Community", in: *Prisma* (engl.) Nr. 46 (März 1989), S. 32-44.

Die kanadische Anthropologin konzentriert sich in ihrem Artikel auf die beiden für sie zentralen Merkmale der javanischen Gesellschaft: das Familienleben, wobei hier die Kleinfamilie gemeint ist, und der Sinn für das gleichermaßen verpflichtende Gemeinschaftsleben. Bei letzterem sind die Nachbarschaft und insbesondere die Verwandten, die in naher Nachbarschaft wohnen, der zentrale Bezugspunkt. Anhand konkreter Beispiele wie dem rituellen Gemeinschaftsmahl unter Nachbarn (*kondangan* oder *sedhekah*) und dem Brauch der gemeinschaftlichen Arbeit (*sembatan*) zur Unterstützung eines Mitglieds der Gemeinschaft oder für die Nachbarschaft als ganze macht die Autorin deutlich, wie der rege Kontakt und Zusammenhalt zwischen Nachbarn etwa in dem javanischen Dorf Lembah Randu konkret aussieht.

**McGrory**, Jane/Watson, Rob, *Peace by Peace - Piece by Piece*. Good Practice in Peacebuilding in Central Java, Indonesia. The work of the Catholic Relief Services in building peace, Yogyakarta Januar 2002 [auch als Pdf-Datei auf der CRS-Homepage: [www.catholicrelief.org/publications/index.cfm](http://www.catholicrelief.org/publications/index.cfm)].

Der Bericht enthält die allgemeine 'Peacebuilding'-Strategie der Catholic Relief Services (CRS), eine Konfliktanalyse für Zentraljava und fünf Berichte über Peacebuilding-Projekte von unterschiedlichen CRS-Partnern in Zentraljava (bzw. von CRS Yogyakarta).

**Müller**, Johannes, "Kulturelle Identität zwischen Tradition und Moderne in Indonesien", in: Dürr, Heiner/Hanisch, Rolf (Hg.), *Südostasien*. Tradition und Gegenwart, Braunschweig 1986, S. 38-46.

**Pils**, Franz u.a., *Förderpolitik Misereors für Indonesien*, Aachen 1995 [unveröffentlicht].

**Pils**, Franz u.a., Aktualisierung der Förderpolitik Misereors Stand: August 1998 [unveröffentlicht].

**Poerwowidagdo**, Judo, "Indonesien - Zusammenleben in einer überwiegend muslimischen Bevölkerung", in: *Concilium* 30 (1994) 3, S. 203-207.

Der Autor stellt Indonesien als ein herausragendes Beispiel des friedlichen Zusammenlebens von Menschen ganz unterschiedlicher ethnischer, kultureller und religiöser Zugehörigkeit vor. Dabei hebt er die institutionalisierten und staatlich geförderten Formen des interreligiösen Dialogs zur Förderung der aktiven 'friedlichen und harmonischen Beziehungen' *zwischen* den Religionen, *innerhalb* der Religionen und *zwischen* den Religionen und der Regierung, ferner den verfassungsrechtlichen Schutz der Religionsfreiheit inklusive der Freiheit zum Religionswechsels hervor. Er thematisiert die Entwicklung der Selbstwahrnehmung von Muslimen wie Christen im ständigen Dialog mit der Umgebung, aber auch den interreligiösen Dialog des Lebens. Dieser wird in religiös gemischten Familien und Haushalten sowie Nachbarschaften in vorbildlich toleranter Weise gelebt, indem man sich nicht nur Respekt entgegenbringt, sondern auch gegenseitig bei religiösen Feiern und Aktivitäten besucht und sogar aktiv unterstützt.

**Prior**, John, "Gibt es keine Hoffnung mehr? Hintergründe zur anwachsenden Gewalt in Indonesien", in: *KM* 120 (2001) 2, S. 13-17.

**Sakai**, Yumiko, "Indonesia: Flexible NGOs vs. Inconsistent State Control", in: Shigetomi, Shinichi (Hg.), *The State and NGOs. Perspectives from Asia*, Tokyo 2002, S. 161-177.

Der Autor, Associate Professor of International Politics, Chuo University in Tokyo, zeichnet die Entstehung und Entwicklung der NGOs in Indonesien sowie ihr Verhältnis zum Staat nach. Er charakterisiert die NGOs als in aller Regel sehr kleine, lokale Organisationen, die in ihrer großen Mehrheit auf Armutsbekämpfung durch ländliche Entwicklung oder Unterstützung von Kleinunternehmen und Kooperativen spezialisiert sind. Daneben gibt es seit den 80er Jahren vermehrt NGOs im Umweltschutz-Bereich. Da die NGOs in der Suharto-Zeit durch ein engmaschiges System staatlicher Kontrolle in ihren Aktivitäten überwacht wurden, gab es in den 80er Jahren kaum, in den 90er Jahren unter nachlassenden staatlichen Repressionen schon etwas mehr regimekritische Advocacy-Arbeit. Da der Staat bei seiner Entwicklungspolitik zunehmend auf die Kooperation der NGOs angewiesen war und da zum anderen die staatliche Kontrolle und Repression mehr auf Willkür als auf einer umfassenden repressiven Gesetzgebung beruhte, konnten die NGOs sich trotzdem einigermaßen entfalten. Erfolgsversprechende Strategien waren auch das geschickte Umgehen von Vorschriften, die Abstinenz von Regimekritik und Konfrontation und die Pflege guter Beziehungen zu Mitgliedern von Regierung und Verwaltung. Für die sich steigende Rolle der NGOs in der Post-Suharto-Zeit nennt der Autor zwei Faktoren: der Zuwachs an Entscheidungskompetenz und Aufgaben auf lokaler und regionaler Ebene im Zuge der Autonomiegesetzgebung und das Ungenügen der Lö-

sungsstrategien der Regierung zur Beilegung der ausgebrochenen bewaffneten Konflikte und zur dauerhaften Befriedung in verschiedenen Regionen.

**Schäfer**, Klaus, "Christen Asiens: Zwischen Gewalterfahrung und Sendungsauftrag. Thematischer Teil des EMW-Jahresberichtes 1999", in: *Christen Asiens: Zwischen Gewalterfahrung und Sendungsauftrag*, EMW-Informationen Nr. 124 (Oktober 2000), S. 5-26 (insb. Kapitel: "Indonesien: Zerstörer Religionsfriede?", S. 13-17).

In dem Kapitel "Indonesien: Zerstörer Religionsfriede?" spricht Schäfer vor allem das von ihm als zentraler Konfliktpunkt zwischen Christen und Muslimen in Indonesien bezeichnete Thema der Mission an. Spätestens seit dem großen Zuwachs der Kirchen in den 60er und 70er Jahren stehen Christen bei vielen Muslimen und muslimischen Gruppen unter einem 'Missionsverdacht'. In diesem Kontext müssen auch der Versuch der Regierung, die Christen 1967 zu dem grundsätzlichen Verzicht auf Mission unter Muslimen zu drängen, und die beiden Dekrete von 1978 gesehen werden, in denen die Mission eingeschränkt werden sollte, indem sie erstens nur noch unter Menschen zulässig war, die keiner der anerkannten Religionen angehörten, zweitens materielle Anreize wie die Verteilung von Büchern untersagt wurde und drittens ausländische Hilfe unter die Aufsicht des Religionsministeriums gestellt wurde.

**Schlicher**, Monika/**Klute**, Marianne, "Nach dem Vorbild Südafrikas wurde eine Wahrheitskommission geschaffen", in: *Indonesien-Information* 11 (Febr 2002) 1, S. 34f.

Der kurze Bericht über die Arbeit der Wahrheitskommission in Osttimor scheint auch für andere regionale Konfliktfälle wie etwa auf den Molukken interessant zu sein. Im Kleinen könnte sich auch IREZ von dem Prinzip der Integration von Tätern und Opfern durch die institutionell geschützte Möglichkeit des offenen Aussprechens der Wahrheit über die geschehenen Gräueltaten inspirieren lassen. Interessant ist auch, dass die Kommission auf Osttimor sich nicht an nationalen, sondern an internationalen Rechtsnormen orientiert und versucht, die traditionelle Rechtspraxis mit einzubeziehen. Beraten und vorbereitet wurden die Mitglieder der Kommission von Experten aus Südafrika und Guatemala.

**Schrauwers**, Albert, "Returning to the 'Origin'. Church and State in the Ethnographies of the 'To Pamona'", in: Kan, Joel S. (Hg.), *Asian Identities. Culture and the Politics of Representation in Indonesia, Malaysia, Singapore, and Thailand*, Singapur/London 1998, S. 202-226.

**Schulze-Hönighaus**, Reinhard, "Das Ende des Konflikts? Einige Anmerkungen über einen Konflikt um Ressourcen und Religion, einen vermeintlichen deutschen Provokateur und den Frieden von Malino", in: *Indonesien-Information* 11 (Juni 2002) 2, S. 22-28.

Der Autor berichtet detailliert über den von ihm in fünf Phasen eingeteilten Konflikt in Poso. Auch geht er auf Hintergründe des Konflikts ein. Interessant für IREZ ist insbesondere sein letztes Kapitel 'Perspektiven für den Frieden'. Neben dem derzeit verschärften Problem der 'Ghettoisierung der Religionen' entlang ethnisch-territorialer Grenzen, die sich auch in den Flüchtlingslagern fortsetze, sieht der Autor vor allem zwei Faktoren mittel- und langfristige für den Frieden als entscheidend an: Zum einen hänge viel davon ab, ob es den religiösen Respektspersonen auf muslimischer und christlicher Seite gelinge, dem Konflikt die 'sakrale Überhöhung' zu nehmen, und ihre Gläubigen zur Kooperation mit den Andersgläubigen zu bewegen. Ein positiver Schritt sei hier etwa das im Februar 2002 erfolgte Eingeständnis von Versäumnissen durch etwa 20 ostindonesische Kirchenführer. Zum anderen sei entscheidend, zu welchem Ergebnis die Umgestaltung der Machtverhältnisse zwischen Einheimischen und Migranten im Rahmen der neuen Dezentralisierung führen wird.

**Schumann**, Olaf, "Indonesien, Malaysia und die Philippinen" im Kapitel: "Stellung des Islam und des islamischen Rechts in ausgewählten Staaten", in: Ende, Werner/Steinbach, Udo (Hg.), *Der Islam in der Gegenwart*, München 1984, S. 314-322.

**Schumann**, Olaf, "In Gefahr? Religionsfreiheit in Indonesien", in: Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hg.), *Bedrohung der Religionsfreiheit*. Erfahrungen von Christen in verschiedenen Ländern. Eine Arbeitshilfe, Hannover 2003, S. 50-54.

Insbesondere zwei Punkte, auf die Schumann aufmerksam macht, sind für die Interpretation der Situation der Christen in Indonesien interessant. Zunächst zwei Angriffe auf die verfassungsmäßig garantierte Religionsfreiheit der Christen unter Suharto: 1967 versuchte Suharto die Christen zu einem formellen Verzicht auf Missionierung von Muslimen zu bewegen, wobei die *dakwah* von Muslimen unter Christen nicht angesprochen wurde; 1977 lehnten die Christen zwei Erlasse des Religionsministers ab, in denen Diakonie als Instrument des Proselytismus bezeichnet wurde, und jegliche kirchliche Entwicklungshilfe über das Religionsministerium laufen sollte. Weiterhin sieht Schumann in den regionalen Autonomiebestimmungen eine akute Gefahr für die Religionsfreiheit - etwa durch die partielle Einführung der Scharia, die auf nationaler Ebene nicht mehrheitsfähig ist.

**Taher**, Haji Tarmizi, *Aspiring for the Middle Path: Religious Harmony in Indonesia*, Jakarta, 1997.

**Ufen**, Andreas, "Islam und Politik in Indonesien", in: *Internationale Politik und Gesellschaft* (2001) 2, S. 181-192.

**Visser**, Philip, 'Between my Time and your Power' and other stories written by fieldworkers: experiences in serving aid to refugees from East Timor, produced in cooperation with

CRS Kupang Counterparts and fieldworkers YAPENSKAK, YAASSIKA, YKBST, Dezember 2001 [unveröffentlicht].

**Waiblinger**, Martina, "Von Unruhe- und Friedensstiftern. Spannungen in Zeiten des Umbruchs - zum Beispiel Südsulawesi", in: *Eine Welt. Magazin aus Mission und Ökumene* (1999) 4, S. 33-35.

Die Autorin berichtet u.a. von "vielen" von Muslimen ausgehenden Friedensinitiativen auf Ambon und von regelmäßigen Treffen zwischen den Religionsführern seit Dezember [1998] unter der Devise: "Unser gemeinsamer Feind sind die Gewalttäter". Ferner schildert sie das friedliche Zusammenleben von Muslimen und Christen und ihre Zusammenarbeit in Dorfprojekten wie dem Bau einer Straße oder einem gemeinsamen Vermarktungsprojekt) in dem Bergdorf Balangbuki außerhalb der Stadt Ujung Pandang.

**Wawer**, Wendelin, *Muslime in der Republik Indonesia*, Wiesbaden 1974.

Das Buch ist zwar in vieler Hinsicht veraltet, enthält aber dennoch interessante Einlassungen über christliche Organisationen (katholische und protestantische) und v.a. ein Kapitel "Probleme des Zusammenlebens zwischen Muslimen und Christen", S. 208-294, wo es um das Thema Mission, die Praxis der religiösen Erziehung an den christlichen Schulen seit der Kolonialzeit geht. Aus diesen Erfahrungen werden Vorurteile gegen Christen und ihre Assoziation mit den Kolonialherren und Unterdrückern verständlich.

**Webb**, Paul, *Rural development and tradition: The Churches in Bali and Flores*, Working Paper 65, Centre of Southeast Asian Studies, Monash University, Clayton, Australien 1990.

**Webb**, Paul, *The Church in the Sandalwood Islands (1960-1980)*, James Cook University of North Queensland, Australien 1980.

**Winters**, Jeffrey A., "Entscheidend sind die Eliten. In Indonesien kann die Demokratisierung trotz der Wirtschaftskrise gelingen", in: *Der Überblick* 35 (1999) 1, S. 97-100.

**Wijsen**, Frans, "In the very first place Javanese. Contextualization and Church development in Indonesia", in: *Jahrbuch für kontextuelle Theologien* (1997), S. 83-98.

**Woodward**, Mark R. (Hg.), *Toward a New Paradigm. Recent developments in Indonesian Islamic Thought*, Tempe (Arizona) 1996.

**Ziauddin Sardar**, "Beyond Development: An Islamic Perspective", in: *The European Journal of Development Research* 8 (1996) 2, S. 36-55.

## Malaysia

**Abu Bakar**, Mohamad, "Islam, Civil Society, and Inter-Ethnic Relations", in: Mitsuo, Nakamura/Siddique, Sharon/Bajunid, Omar Farouk (Hg.), *Islam and civil society in Southeast Asia*, Tokyo 2001, S. 57-75.

Der Autor (Associate Professor an der University of Malaysia) kritisiert die Verbindung von Islam und Malaientum, vor allem in der malaiisch-nationalistischen Variante, da diese Verbindung die nationale Einheit und die soziale Harmonie unmöglich mache. Sie habe zu einer ethnischen Polarisierung und Verschreckung der Chinesen und Inder geführt, die sich entweder auf ihre eigene Gruppe zurückgezogen oder starke Verbindungen zu ihren Heimatländer gesucht hätten. Der Autor zählt eine lange Reihe von Faktoren auf, die dem Ziel der Verbreitung des Islam unter den Chinesen und Indern entgegen stehen. Die universalistische Vision der *dakwah*-Bewegung stoße auch bei den Malaien auf Widerstand, denn sie war, als sie ab dem Ende der 70er Jahre propagiert wurde, für sie etwas gänzlich Neues. Die Betonung der *dakwah*-Aktivisten in der ABIM lag darauf, dass der Multikulturalismus dem Islam nicht fremd sei, der Islam im Gegenteil ein großes Maß an Pluralismus ermögliche, und die Einführung der Scharia und des Islam als 'way of life' für die multiethnische malaysische Gesellschaft der beste und wohl einzige Weg zu Frieden und Stabilität sei. Unter islamischer Herrschaft (der 'Pax Islamica') könnten Muslime und Nicht-Muslime in einer Atmosphäre der Toleranz und Freundschaft zusammenleben. Der Autor schildert weiterhin die Reaktionen der Nicht-Muslime auf diese Schritte zur Islamisierung der Gesellschaft durch *dakwah* und Islamisierungspolitik der Regierung. Indirekt habe die *dakwah*-Bewegung nicht nur zum Aufbau der Zivilgesellschaft bei den Muslimen, sondern auch den zivilgesellschaftlichen Aktivitäten der Nicht-Malaien Auftrieb gegeben. Der Autor gibt schließlich seiner Hoffnung Ausdruck, die Chinesen und Inder könnten in Zukunft der *dakwah* gegenüber aufgeschlossener werden, wenn diese mit wirtschaftlicher Prosperität einher gehe.

**Chia**, Edmund, "Christenverfolgung in Malaysia? Religionen als Bauernopfer eines Schachspiels um die Macht", in: KM 122 (2003) 5, S. 8-13.

**Chia**, Edmund, "Verfolgte Christen? Fallstudie Malaysia", in: Missio, Fachstelle Menschenrechte (Hg.), *Verfolgte Christen? Analysen aus Asien und Afrika*. Dokumentation einer internationalen Fachtagung, Aachen 2002, S. 26-35.

**Drews**, Peter, "Islamisierung statt Demokratie. Politisch und religiöse Spannungen in Malaysia", in: HK 42 (1988) S. 584-588.

**Evers**, Georg, "Gefährdete Religionsfreiheit. Staat, Islam und Christen in Malaysia", in: HK 47 (1993), S. 530-534.

**Kershaw**, Roger, "Pietismus und Macht. Ein neues Kapitel 'jugendlichen' Engagements bei der Reislamisierung der Malaien", in: Draguhn, Werner (Hg.), *Der Einfluss des Islams auf Politik, Wirtschaft und Gesellschaft in Südostasien*. Mitteilungen des Instituts für Asienkunde, Nr. 133, Hamburg 1983, S. 89-109.

**Kaneko**, Yoshiki, "Malaysia: Dual Structure in the State-NGO Relationship", in: Shigetomi, Shinichi (Hg.), *The State and NGOs. Perspectives from Asia*, Tokyo 2002, S. 178-199.

Der Autor schildert die Entwicklung des NGO-Bereichs in Malaysia in drei Phasen: 1. die erste Phase von der Unabhängigkeit bis zu den Rassenunruhen von 1969 mit einer sehr weitreichenden Autonomie der einzelnen ethnischen Gruppen; 2. die Phase der NEP ('New Economic Policy') von 1971-1990, und 3. die neue Phase seit 1991, wo die NEP durch die NDP ('New Development Policy') und die 'Vision 2020' abgelöst wurde, und die Regierung bei ihrer Entwicklungspolitik zu einer verstärkten Kooperation mit privaten Organisationen bereit war. Das hat zu einer Spaltung der NGOs in zwei Lager geführt: die einen waren bereit, mit der Regierung zu kooperieren, die anderen gingen (oder blieben) mit ihr auf Konfrontationskurs. Der insgesamt relativ kleine NGO-Bereich in Malaysia zeichnet sich zum einen durch eine relativ strikte Kontrolle von staatlicher Seite, zum anderen durch eine ausgeprägte Segregation nach ethnischen Gruppen aus. Da die staatliche Entwicklungspolitik relativ gut geplant ist und dank einer recht gut strukturierten Verwaltung und einer dezentralen Parteienstruktur (v.a. der UMNO) bis auf die 'Grasswurzel-Ebene' reicht, bleibt für den Bereich der NGOs wenig Raum. Die von staatlicher Seite privilegierten Malaien sind in der Tat nicht besonders auf Selbstorganisation angewiesen. Die Chinesen und Inder haben dagegen, nicht zuletzt aufgrund der dadurch entstandenen Lücke in der Versorgung, eine deutlich dynamischere NGO-Aktivität zu verzeichnen. Es kündigen sich allerdings seit wenigen Jahren Veränderungen an: Nach dem Skandal der Entlassung Anwar Ibrahims aus seinem Amt 1998 hat sich ein Bewusstseinswandel ereignet und die NGO-Aktivitäten und deren Vernetzung - erstmals auch über die ethnischen Grenzen hinweg - haben sich verstärkt.

**Kreuzer**, Peter, *Malaysias ungewisse Zukunft*. Zwischen Islamisierung und asiatischen Werten, Frankfurt a.M. 2001.

Kreuzer stellt sehr kompakt in 67 Seiten drei konkurrierende Visionen vor, die in Malaysia jeweils als Alternative zur westlichen Dominanz verfochten werden: Malaysia als 'islamischer Staat', so wie die PAS es sich zum Ziel setzt, die Betonung eigener 'asiatischer Werte', wie Präsident Mahathir Mahammad u.a. sie verkündet, oder die Vorstellungen der liberalen Islamisten, zu denen etwa der frühere Vizepräsident Anwar Ibrahim gehört. Letztere befürworten zwar eine religiöse Interpretation der Politik, aber keinen islamischen Staat. Kreuzer plädiert für eine Unterstützung

des Status quo in Richtung auf mehr interne Diversifizierung, denn die Alternative wäre die Befürwortung eines Regierungssturzes mit dem Risiko eines chaotischen Zustandes, welcher der Option des islamischen Staates wieder Auftrieb gäbe.

**Lietsch**, Jutta, "Ein reger Geist. Irene Fernandez ist der malaysischen Regierung ein Dorn im Auge", in: *Der Überblick* 36 (2000) 2, S. 79f.

Das Portrait der bekannten Bürgerrechtlerin Irene Fernandez zeigt, wie eine Christin indischer Abstammung mit Muslimen - u.a. Anwar Ibrahim - in verschiedenen Anliegen und im Kontext unterschiedlicher Bürgerbewegungen zusammenarbeitet: ob für die Rechte der Frauen (auf malaysischer und später auch asiatisch-pazifischer Ebene), für die Arbeiter, für Fischer und landlosen Bauern, für AIDS-Kranke und Prostituierte oder für illegale Arbeitsmigranten. Die Tatsache, dass sie Inderin und Christin sei, erschwere ihre Arbeit, da 'christlich' für viele Malaysier gleichbedeutend mit 'westlich' sei und daher abzulehnen. Wie lange sie ihr unermüdliches Engagement weiter treiben kann, ist derzeit fraglich, da sie angeklagt ist, "böswillig falsche Nachrichten" über die Situation in Malaysias Abschiebelagern berichtet zu haben, was mit drei Jahren Gefängnis bestraft werden kann.

**Mutalib**, Hussin, *Islam and Ethnicity in Malay Politics*, Oxford-New York 1990.

**Mutalib**, Hussin, "Islamisation in Malaysia: Between Ideals and Reality", in: Mutalib, Hussin, Hashmi/Taj ul-Islam (Hg.), *Islam, Muslims and the Modern State. Case-Studies in Thirteen Countries*, New York 1994, 152-173.

Der Autor stellt zunächst die islamische Wiederbelebung der 80er und 90er Jahre und die unterstützenden Aktionen der Regierung dar. Obgleich die Orientierung am Islam in Malaysia sichtbar zunimmt, was sich in Zukunft möglicherweise noch etwas verstärken könnte, wird Malaysia, seiner Argumentation zufolge, niemals ein 'islamischer Staat' werden. Dafür nennt er vier Gründe: 1. die ethnisch-plurale Zusammensetzung des Landes; 2. die Dialektik von einem sich an der universalen *ummah* orientierenden Islam und dem kulturellen Partikularismus der Malayen; 3. die Besonderheiten von Sabah und Sarawak, wo die Malayen jeweils nicht in der Mehrheit sind und entweder nur dank der Unterstützung durch die Chinesen regieren (Sarawak) oder sogar von einem christlichen Kadazan und seiner Partei (PBS) regiert werden (Sabah bei den Wahlen 1985); 4. die unumstößlichen, mit dem Islamstaat nicht kompatiblen politisch-wirtschaftlichen Rahmenbedingungen wie eine von einer wachsenden Mittelschicht mitgetragene 'kapitalistische Kultur' sowie grundlegende Institutionen des Staates wie die demokratische Verfassung und die Sultanate.

**Rooney**, John, *Khabar Gembira (The Good News). A History of the Catholic Church in East Malaysia and Brunei (1880-1976)*, London/Kota Kinabalu 1981.

**Rüland**, Jürgen, "Malaysia: Friedliche Konfliktregelung in einem multiethnischen Schwellenland", in: Matthies, Volker (Hg.), *Der gelungene Frieden. Beispiele und Bedingungen erfolgreicher friedlicher Konfliktbearbeitung*, Bonn 1997, S. 113-150.

Rüland zeigt in seinem sehr informativen Artikel auf, wie es in Malaysia gelang, dass die Volksgruppen trotz ethnischer Spannungen seit der Unabhängigkeit in etwa friedlich zusammenleben. Das sei zum Teil den vergleichsweise immer noch günstigen Ausgangsbedingungen von Segregation, nicht aber tiefer Feindschaft zwischen den ethnischen Gruppen zu verdanken, vor allem aber den institutionellen Weichenstellungen und klugen wirtschafts- und sozialpolitischen Entscheidungen im Sinne eines verteilungspolitischen Korrektivs zugunsten der Malaien. Wachstum und Modernisierung und ein hoher ausländischer Kapitalanteil sorgten ab 1971 dafür, dass die Umverteilung sich konfliktdämpfend auswirkte und dass in erster Linie die Chinesen trotz ihrer Benachteiligung weiterhin profitabel Geschäfte machen konnten. Ist jedoch eine dieser Voraussetzungen nicht gegeben - etwa in Zeiten wirtschaftlicher Rezession -, so sind dieses prekäre Gleichgewicht und der Friede zwischen den ethnischen Gruppen sogleich gefährdet. In Zukunft hängt also sehr viel von dem Geschick der politischen Führung ab, für den Ausgleich auch unter sich wandelnden Bedingungen zu sorgen.

**Schumann**, Olaf, "Christians and Muslims in search of common ground in Malaysia", in: ICMR 2 (1991), 242-268; und die Antwort: Breiner, Bert, "'Christian and Muslims in search of common ground in Malaysia': A response", in: ICMR 2 (1991), 269-274.

Dieser Artikel ist eine gute Darstellung der wichtigsten Grunddaten, die das Verhältnis von Muslimen und Christen in Malaysia bestimmen und die Spannungen zwischen den beiden Gruppen erklären. Er geht auf die Verfassung und die Position von Malaien und Nicht-Malaien, die Islamisierung und ihre Auswirkungen (gerade auf Sabah), die Konkurrenz zwischen UMNO und PAS, die Schwierigkeiten der Identitätsfindung von nicht-malaiischen Malaysiern und den interreligiösen Rat der Nicht-Muslime (MCCBCHS) ein. Dann stellt er einzelne katholische, protestantische und muslimische Ansätze vor, die nach einer Problemanalyse Vorschläge machen, wie der Weg für einen christlich-muslimischen Dialog bereitet werden könnte. In seiner Antwort auf den Artikel von Schumann, diskutiert Breiner ein paar Punkte, wie den verfassungsrechtlichen Schutz der Religionsfreiheit, das Verhältnis von Malaien und *bumiputera* oder die zentrale Bedeutung der positiven Diskriminierung der Malaien als einzige Möglichkeit, eine Balance zwischen den ethnischen Gruppen herzustellen.

**Sharifah Zaleha Syed Hassan**, "Islamization and the Emerging Civil Society in Malaysia. A Case Study", in: Mitsuo, Nakamura/Siddique, Sharon/Bajunid, Omar Farouk (Hg.), *Islam and civil society in Southeast Asia*, Tokyo 2001, S. 76-88.

Die Autorin (Professorin für Sozialanthropologie an der Universität Kebangsaan Malaysia) konzentriert sich bei der Analyse der Islamisierung in Malaysia nicht auf die Aktivitäten der großen islamischen Organisationen, sondern auf die Mikro-Prozesse der lokalen religiösen Organisationen in der Stadt Bandar Baru Bangi. Diese wurde 1977 für die Mitarbeiter der Nationalen Universität von Malaysia UKM gegründet, liegt in Selangor, Westmalaysia, und ist ganz überwiegend von Malaien bevölkert. Die Autorin schildert insbesondere den Aufbau einer aus privaten islamischen Zirkeln erwachsenen Moschee(*surau*)-Gemeinde mit der Entfaltung von religiösen Aktivitäten einerseits - wie kollektiven Gebeten, Festen und religiösen Unterweisungen (wobei die Predigten in dieser Gemeinde mitunter auch soziale und politische Fragen behandeln) - und sozialen und karitativen Aktivitäten andererseits - wie der Unterstützung mittelloser Studenten und anderer Bedürftiger, der Integration von Konvertiten oder der Organisation von Jugendaktivitäten oder Pilgerreisen nach Mekka. Dabei betont die Autorin den partizipativen Charakter des Gemeindelebens mit einem Gemeinderat, der Möglichkeit zum Engagement bei den sozialen Aktivitäten oder der religiösen Unterweisung. [Viele Elemente sind den christlichen Basisgemeinden wohl sehr ähnlich.] Diese Form von Zivilgesellschaft, die durch die islamische Wiederbelebung entstanden ist, wird von staatlicher Seite unterstützt.

**Stark, Jan, *Kebangkitan Islam*. Islamische Entwicklungsprozesse in Malaysia von 1981 bis 1995, Hamburg 1999.**

Stark analysiert von 1981-1995 die Entwicklung des komplexen Phänomens der 'islamischen Wiederbelebung' (*Kebangkitan Islam*) in Politik, Kultur, Bildung und Wirtschaft, das in Malaysia drei verschiedene, miteinander konkurrierende Strömungen hervorgebracht hat: 1. den gemäßigten Ansatz der UMNO, der den Islam zur Modernisierung und Industrialisierung instrumentalisiert; 2. die fundamentalistische Richtung der PAS und schließlich 3. die liberal-ethische Ausrichtung von Intellektuellen wie Anwar Ibrahim, welche eine Islamisierung der Gesellschaft befürwortet, ohne jedoch die Fundamente des säkularen Staates anzutasten. Alle drei Gruppierungen sind mit dem Dilemma konfrontiert, moderne und traditionelle, industrielle und nicht-industrielle Lebensformen zu verbinden.

**Südostasien Informationsstelle** (Hg.), *Malaysia*. Ein Reader, Bochum 1993.

**Thu En Yu**, "Gewalterfahrung und Aufruf zur Mission. Eine malaysische Sichtweise", in: *Christen Asiens: Zwischen Gewalterfahrung und Sendungsauftrag*, EMW-Informationen Nr. 124 (Oktober 2000), S. 30-48.

Angesichts der Abschottung der Christen in Malaysia formuliert der Theologe aus dem (Evangelisch)-theologischen Seminar in Sabah die Notwendigkeit einer Umkehr. Es brauche ein über die gewöhnliche 'malaysische Spiritualität' der Einheit in

Vielfalt hinausgehendes, neues Ethos, das eine integrative Haltung fördere, und bei dem statt der eigenen Eigenarten die Gemeinsamkeit mit den muslimischen Nachbarn und der Dialog im Zentrum stünden. Die Glaubwürdigkeit der Kirche werde zu recht daran gemessen, ob sie über Religionsgrenzen hinweg eine Kirche der Armen und Bedrängten sei, auch wenn dies von den Christen Opfer verlange.

**Ufen**, Andreas, "Islamisierung in Malaysia" drei Teile:

- Teil 1: "Frühe Entwicklungen und die Entstehung der *dakwah*-Bewegung", in: SOAa 21 (2002) 2, S. 164-172.

- Teil 2: "Radikalisierung und staatliche Reaktion", in: SOAa 21 (2002) 5, S. 473-482.

- Teil 3: "Von der Anwar-Affäre bis zur Diskussion um den islamischen Staat", SOAa 22 (2003) 1, S. 70-83.

Ufens Darstellung der Islamisierung Malaysias ist sehr verständlich und orientiert sich an dem konkreten Verlauf der politischen Ereignisse und politisch-kulturellen Entwicklungen. Eine hervorragende Grundlage zum Verständnis der Situation im gegenwärtigen Malaysia.

**Ufen**, Andreas, "Mahathir: Bilanz einer Ära", in: SOAa 22 (2003) 6, S. 556-564 .

## Philippinen

**Arviola Jr.**, Serafin A., "Promoting a culture of peace among youth volunteers through education: Initiatives in the Philippines and Asia Pacific Region", veröffentlicht auf der Homepage der NGO-Abteilung der UN: <http://www.un.org/dpi/ngosection/arviola.htm>.

**Carroll**, John J., "Church of Hope for the Poor of Metro Manila", in: *Intersect* 18 (2003) 5, S. 4-8.

**Carroll**, John J., "The Philippines: Church at the Crossroads", in: Gannon, Thomas M. (Hg.), *World Catholicism in Transition*, New York/London 1988, S. 347-361.

**Carroll**, John J., "Society: Civil And Uncivil", in: *Intersect* 17 (2002) 8, S. 4-6.

**Carroll**, John J., "The View From Below", in: *Intersect* 18 (2003) 1, S. 37-39.

**Claver**, Francisco F. Bischof, "Prospects for Peace", in: *Intersect* 4 (1990) 12, S. 1-3.

**CRS Philippines. Peace and Reconciliation Staff** (Hg.), *Mindanao Conflict Map*, Februar 2003 [unveröffentlicht].

**CRS/MinCARRD/OPAPP/UNICEF** (Hg.), *Panagtagbo sa Kalinaw. A Basic Orientation Manual towards a Culture of Peace for Mindanao Communities*, (veröffentlicht durch UNICEF) 1998.

D'Ambr, Sebastiano, “‘Der Frieden des Herzens ist das Herz des Friedens’. Die Silsilah-Dialog-Bewegung auf Mindanao/Philippinen”, in: KM 122 (2003) 2, S. 26-29.

Der Beitrag von dem Gründer der Silah-Dialog-Bewegung berichtet nicht nur darüber, wie sich diese wichtige christlich-muslimische Friedensbewegung Mitte der 90er Jahre entwickelt hat und wie sie arbeitet, sondern enthält auch wertvolle Hinweise im Hinblick auf eine theologische Grundlegung und eine Spiritualität des gelebten interreligiösen Dialogs.

**Dañguilan Vitug, Marites/Gloria, Glenda M.**, *Under the crescent moon: Rebellion in Mindanao*, Quezon City 2000.

**David, Randy**, “‘The Moro Struggle Lives on in the Heart of a Moro’”, in: Intersect 15 (2000) 11, S. 25-27.

**Drews, Peter**, “Kritische Zusammenarbeit. Das neue Verhältnis von Staat und Kirche auf den Philippinen“, HK 42 (1988), S. 249-252.

**Dyck, David**, “Islam and Christianity as Source of Conflict and Resources for Peace on the Island of Mindanao in the Philippines: A Case Study of Two Interfaith Peace-building Initiatives”, in: Singh, David Emmanuel, Schick, Robert Erwin (Hg.), *Approaches, Foundations, Issues and Models of Interfaith Relations*, Delhi 2001, S. 470-499.

**Esquillo-Ignacio, Ruth**, “Mindanao at the crossroad”, in: Intersect 11 (1996) 12, S. 12f.

**Evers, Georg**, “Am Beginn einer neuen Ära?“, HK 46 (1992), S. 339.

**Evers, Georg**, “Hochgesteckte Ziele“, HK 50 (1996), S. 207-213.

**Evers, Georg**, “Philippinen. Politische Situation”, KM 116 (1997) 5, S. 172-177.

**Evers, Georg**, “Unter neuer Führung. Politische und kirchliche Entwicklungen auf den Philippinen“, HK 52 (1998), S. 530-535.

**Evers, Georg**, “Friedensarbeit auf den Philippinen - ein Modell für Ost-Timor? Die Bedeutung des christlich-islamischen Dialogs auf Mindanao”, KM 118 (1999) 5, S. 24.

**Gaspar**, Karl, "Frères en communion avec les pauvres. Conférence présentée au congrès national des Frères des Philippines tenu à l'université St. La Salle, Bacolod", 18. bis 20. Oktober 2002, in: Documentation OMI 250 (2003), S. 3-15.

Auch veröffentlicht auf der Homepage von "Sedos":  
<http://sedos.org/french/gaspar.htm>.

**Gaspar**, Karl, *People journeying together for peace*, Bantáaw 14 (2001) 8.

**Gaspar**, Karl/**Lapad**, Elpidio/**Maravillas**, Ailynne, *Mapagpakamalinawon*. A Reader for the Miondanawon Peace Advocate, Davao City 2002.

**Gaspar**, Karl, "Schulterschluss für den Frieden. Grasswurzelaktivitäten auf Mindanao", SOA 17 (2001), 76-79.

**Gulane**, Judy T., "Beginning the Process of Reconciliation" in: *Intersect* 17 (2002) 3, S. 18f.

**Gulane**, Judy T., "Jolo Days" in: *Intersect* 17 (2002) 10, S. 23-27.

**Gomez**, Hilario M. Jr., *The Moro Rebellion and the Search for Peace*. A study on christian-muslim relations in the Philippines, Zamboanga City 2000.

**Gomez**, Rafael R. /**Fr. Eliseo** Jr. u.a., "Peaceful Conflict Transformation". Civil Society Responses to the Conflict in Mindanao, Schriftenreihe des Asienhauses Nr. 3, Essen 2001.

**Karaos**, Anna Marie A., "Building Links", in: *Intersect* 17 (2002) 8, S. 7-9.

**Kawanaka**, Takeshi, "The Philippines: Froms Agents to Political Actors", in: Shigetomi, Shinichi (Hg.), *The State and NGOs*. Perspectives from Asia, Tokyo 2002, S. 110-124.

**Kunz**, Hildegard, "Zum Verhältnis von Kirche und Politik auf den Philippinen. Die Rolle der katholischen Kirche beim Machtwechsel", *ApuZ* B25-26 (1998), S. 19-29.

**Larousse**, William, *A Local Church Living for Dialogue: Muslim-Christian Relations in Mindanao-Sulu (Philippines) 1965-2000*, Rom 2001.

Die umfangreiche Dissertation arbeitet das Thema christlich-muslimischer Dialog in Mindanao-Sulu von einer historischen, theologischen und der konkret-lokalen Perspektive aus dar. Der erste Teil ist ein geschichtlicher Abriss des Konflikts und eine Einführung in die Struktur der Ortskirche. Der zweite Teil widmet sich dem kirchlichen Engagement im Dialog insgesamt: von Konzilsdokumenten über Enzykliken, Dokumente des Päpstlichen Rates für den Interreligiösen Dialog und der FABC bis zu bischöflichen Institutionen für den Interreligiösen Dialog in Asien (20 Seiten).

Der dritte Teil behandelt die Schritte zum Dialog der philippinischen katholischen Kirche und der Kirche in Mindanao-Sulu. Dabei widmen sich die zwei abschließenden Kapitel der Schilderung der verschiedenen ‘Schritte in Richtung Dialog’ (S. 445-474) - mit einigen wichtigen Persönlichkeiten, Ordensgemeinschaften, Institutionen oder Dialog-Foren - und schließlich den lokalen Dialog-Initiativen (S. 475-516). Hier liefert die Dissertation einen sehr guten Überblick über die Friedensarbeit vor allem von katholischer Seite. Es folgen Empfehlungen für die Zukunft im Feld des interreligiösen Dialogs.

**Magadía**, José, “The Mindanao Conflict”, in: *Intersect* 15 (2000) 11, S. 4-8.

**Magno Tebes**, Rey, “Federalism: An Idea Whose Time Has Come”, in: *Intersect* 15 (2000) 11, S. 22-24.

**Majul**, Cesar Adib, *The contemporary Muslim movement in the Philippines*, Berkeley 1985.

**Mastura**, Michael O., “The Making of Civil Society Through *Waqf* Institution in Mindanao”, in: Mitsuo, Nakamura/Siddique, Sharon/Bajunid, Omar Farouk (Hg.), *Islam and civil society in Southeast Asia*, Tokyo 2001, S. 117-134.

Der Autor ist Rechtsanwalt und heute, nach repräsentativen Positionen in Politik und Wirtschaft, Präsident der *Al-Kairiah* (‘Islamic Welfare Society of the Philippines’) und des *Sultan Kudarat Islamic Academy Foundation College*, Cotabato. Sein Artikel ist ein Beitrag zur gegenwärtigen Diskussion um ‘Zivilgesellschaft’ aus islamischer Sicht. Für die Studie relevant sind die Ausführungen über die muslimischen Bewegungen in Mindanao. Der Autor unterscheidet zwei Richtungen: die Bewegung des *politischen* Islam, dem etwa die MNLF und MILF zuzuordnen seien, und die Bewegung zur Erneuerung des *institutionellen* Islam, die sich auf den Philippinen hauptsächlich auf das Thema Bildung konzentriert. Das ‘Muslim Education Program’ der *Al-Kairiah* - als eine der beiden einzigen NGOs und sozialen Netzwerke mit islamischem Hintergrund, so Mastura - hat daher ein verschiedene *madrasah* (Schulen) umfassendes Pilotprojekt entwickelt. Der Autor analysiert den Rückstand der philippinischen Muslime im zivilgesellschaftlichen Bereich folgendermaßen: Der Hauptfaktor sei die ‘mis-education’, also der Bildungsrückstand, und die fehlende Bereitschaft zur Investition in Humankapital. Die ‘mis-education’ manifestiere sich in folgenden drei Mängeln: 1. in fehlender sozialer Mobilität und Effizienz; 2. in einem Mangel an gut ausgebildeten Personen, der zu einer ‘sozialen Unsicherheit’ führe; und 3. in einer zu geringen Mobilisierung der traditionellen Gesellschaft in die moderne Arbeitswelt hinein, die nach ökonomischen und sozialen Gütern und nicht nach dem Wohl der Familie strebe. Um dem entgegenzuwirken ist etwa einer der Verhandlungspunkte bei den Friedensverhandlungen zwischen Regierung und

Rebellen, die Integration der islamischen Schulen in das philippinische Bildungssystem.

**Mendoza**, Lourdes Didith V., "From Basilan to Zamboanga", in: *Intersect* 17 (2002) 2, S.32-34.

**Mulder**, Niels, "Filipino Culture and Social Analysis", in: *Philippine Studies* 42 (1994), S. 80-90.

**Mulder**, Niels, "Localization and Philippine Catholicism", in: *Philippine Studies* 40 (1992), S. 240-254.

**Müller**, Andreas/**Schwabe**, Maria/**Spohn Haniel**, Wolfgang (Hg.), *Für Frieden und Dialog der Religionen. Das Engagement der Franziskaner in Mindanao/Philippinen*, Bonn 2001.

**Neufeldt**, Reina/**McCann**, Sarah/**Cilliers**, Jaco, *Explicit and Implicit Peacebuilding: Catholic Relief Services in Mindanao, Philippines and Bosnia-Herzegovina. A Case Study Prepared for the Reflecting on Peace Practice Projects (PPP), Entwurf, Stand: 21. September 2000 [unveröffentlicht]*.

**Neusser**, Olaf, "Auf der Suche nach der Basis. Viele nichtstaatliche Organisationen auf den Philippinen hängen von ausländischem Geld ab", in: *Der Überblick* 36 (2000) 2, S. 72-75.

**Office of the Presidential Adviser on the Peace Process (OPAPP)**, "Update of programs and projects", Mai 2002, veröffentlicht auf der Homepage von OPAPP: <http://www.opapp.ph/updateprojects.html>.

**Payot**, Junefe G., "Agent of Peace", in: *Intersect* 17 (2002) 2, S. 35f. und 17.

**Payot**, Junefe G., "Chain of Solidarity", in: *Intersect* 17 (2002) 2, S. 28-31.

**Pendaliday**, Amor B., "Message of Peace of the Agency for Youth Affairs, Dez. 1998, veröffentlicht auf der Homepage von 'Kalinaw Mindanaw': <http://www.mindanao.com/kalinaw/peaceproc/pendaliday.htm>.

**Rodil**, B. R., "Alternative to war: Maladeg Peace Zone and Dungos Peace Pact", veröffentlicht auf der Homepage von 'Kalinaw Mindanaw': <http://www.mindanao.com/kalinaw/peaceproc/maladeg.htm>.

**Rule**, Rube Bloom C., "Mindanao's Peacekeepers", in: *Intersect* 17 (2002) 2, S. 37-39.

**Weber**, Wilfried, "Individuum und kollektive Prägung. Katholizismus in nicht-europäischen Kulturen: Lateinamerika und Philippinen", in: ZMR 78 (1994) 3, S. 191-202.

**Wegner**, Rodger, *Nicht-Regierungsorganisationen als entwicklungspolitische Hoffnungsträger? Eine Studie zur Wirksamkeit privater Entwicklungshilfe auf den Philippinen*, Münster/Hamburg 1993.

**Werning**, Rainer, "Geiseljojo auf Jolo", epd-EP Nr. 19 (2000), S. 15-22.

**Yap**, Roberto C., "When Muslims and Christians talk", in: Intersect 3 (1989) 10, S. 1f.

## Thailand

**Dauth**, Jürgen, "Entwicklung zur Harmonie. In Thailand kämpfen buddhistische Mönche gegen Armut und Umweltzerstörung", in: Der Überblick 28 (1992) 1, S. 71-73.

**Evers**, Georg, "Land der Mönche. Der Buddhismus Thailands im gesellschaftlichen Wandel", in: HK 56 (2002), S. 242-246.

**Hermanns**, Johannes, *Thailand. Ein Land wandelt sein Gesicht*, herausgegeben von Misereor, Aachen 1990.

**Pils**, Franz, *Lagebericht Thailand*, Misereor, Aachen 2000 [unveröffentlicht].

**Phongphit**, Seri, "Die Zusammenarbeit von Christen und Buddhisten - dargestellt am Modell Thailand", in: Concilium 22 (1986) 1, S. 45-48.

**Pretzel**, Klaus-Albrecht, "Thailand auf dem Weg in eine neue politische Kultur. Beobachtungen im Wahljahr 2000", in: SOAa 19 (2000), S. 537-542.

**Shigetomi**, Shinichi, "Thailand: A Crossing of Critical Parallel Relationships", in: Shigetomi, Shinichi (Hg.), *The State and NGOs. Perspectives from Asia*, Tokyo 2002, S. 125-144.

**Skrobanek**, Walter, "Buddhismus und Politik in Thailand", in: Dürr, Heiner/Hanisch, Rolf (Hg.), *Südostasien. Tradition und Gegenwart*, Braunschweig 1986, S. 28-37.

## **Teil III:**

### **Anhänge**

#### **Anhang 1: Fragebogen**

#### **Anhang 2: Zur Literaturrecherche**

Auflistung der durchgesehenen Medien und verwendeten OPAC-Systeme und Datenbanken

# Fragebogen: “Interreligiöse Entwicklungszusammenarbeit“

## 1. Position der Hilfswerke zur interreligiösen Entwicklungszusammenarbeit

In dieser Frage geht es um die grundsätzliche Position Ihres Hilfswerks bezüglich der Zusammenarbeit mit nicht-christlichen Religionen im Rahmen der von den Werken geförderten Programme und Projekte. Das wirft auch die Frage nach der Vereinbarkeit “interreligiöser Entwicklungszusammenarbeit“ (IREZ) mit dem Mandat eines christlichen Hilfswerks auf.

**1.1** Kommen nicht-christliche Religionen in der Arbeit Ihres Hilfswerks mehr als nur ausnahmsweise vor? ja  nein

- In welcher Form?

**1.2** Um welche Religionen handelt es sich (je nach Region/Land)?

**1.3** Stimmen Sie mit der in den Vorbemerkungen genannten Arbeitsdefinition von “Interreligiöser Entwicklungszusammenarbeit“ überein?

(Unterscheidung von IREZ in einem engeren, expliziten und einem weiteren, impliziten Sinne)

- Wenn nein, in welchen Punkten wäre sie ergänzungswürdig?

**1.4** Verträgt sich IREZ Ihrer Ansicht nach mit den allgemeinen Grundsätzen Ihres Hilfswerks? ja  nein

- Wenn ja, inwieweit?

(Skizzieren Sie die Einstellung Ihres Hilfswerks zur Zusammenarbeit mit Partnern anderer Religionen)

- Wenn nein, warum steht IREZ Ihrer Ansicht nach außerhalb Ihres Auftrags?
- Weil Sie zwar den interreligiösen Dialog im engeren, theologischen Sinne, nicht aber die interreligiöse Entwicklungszusammenarbeit fördern? ja  nein
- Weil Sie sich der christlichen Mission, der Förderung der Pastoral und dem Aufbau der Kirchen im Süden widmen sollen und nicht der *Entwicklungszusammenarbeit*? ja  nein

- Sonstige Anmerkungen:

- 1.5** Verstehen Sie den Auftrag Ihres Hilfswerks so, dass Sie nur oder zumindest primär für die Christen in den jeweiligen Ländern da sein sollen? ja  nein
- 1.6** Wird Ihre Aufgabe und Sendung von den Christen in den jeweiligen Ländern des Südens dahingehend interpretiert? ja  nein
- 1.7** Wie schätzen Sie die Einstellung Ihrer Spender zur IREZ ein, und inwieweit müssen diese Vorstellungen Ihrer Meinung nach umgesetzt werden?
- 1.8** Inwieweit kann Ihrer Ansicht nach IREZ zur Integration der christlichen Minderheiten (speziell in Asien) und zum Abbau von gesellschaftlicher Isolation der Christen beitragen?

## **2. Bedeutung der IREZ in den einzelnen Hilfswerken**

Welche Bedeutung hat IREZ als interreligiöser Dialog des Handelns (nicht als Dialog auf der theoretischen Ebene der Theologie) in der Förderarbeit Ihres Hilfswerks bisher bereits?

- 2.1** Kommt die IREZ in der Arbeit Ihres Hilfswerks bisher vor? ja  nein
- 2.2** Welche Priorität haben interreligiöse Projekte im Vergleich zu anderen Projekten?
- 2.3** Würden Sie einen Ausbau der Zusammenarbeit Ihres Hilfswerks mit nicht-christlichen Partnern befürworten? ja  nein
- Warum?
- 2.4** Handelt es sich bei der von Ihrem Hilfswerk geförderten IREZ vor allem um Länder mit einer christlichen Minderheit? ja  nein
- 2.5** Gibt es eine Konzentration auf bestimmte Regionen/Länder? ja  nein

- In welchen von Ihnen unterstützten Ländern gibt es besonders viel oder besonders erfolgreiche IREZ?

### 3. Förderbereich der IREZ

In dieser Frage geht es um eine Erfassung der einzelnen Typen von Projekten im Bereich der IREZ.

- 3.1** Wie würden Sie selbst "Interreligiöse Entwicklungszusammenarbeit" definieren? Welche Typen von Projekten würden Ihrer Ansicht nach unter diesen Begriff fallen?
- 3.2** Welche Projekte aus Ihrem Bereich könnte man unter Zugrundelegung der Definition aus den Vorbemerkungen der "interreligiösen Entwicklungszusammenarbeit" zuordnen?  
(Nennen Sie, wenn möglich, die von Ihrem Hilfswerk geförderten Projekte der letzten fünf Jahre.)
- 3.3** Gibt es von Ihrem Hilfswerk geförderte Projekte, bei denen die *Antragsteller/Träger* einer nicht-christlichen Religionsgemeinschaft angehört?  
ja  nein
- Wie viele solche Projekte gab es in den letzten fünf Jahren?
  - Wie hoch sind die bewilligten Summen?
  - Welchen Anteil am gesamten Fördervolumen (in Ihrem Bereich) nehmen sie ein?
- 3.4** Gibt es Projekte, in denen Christen und Nicht-Christen in der *Durchführung und Leitung* vor Ort zusammenarbeiten?  
ja  nein
- Wenn ja, in welchem Umfang? (s.o.)
- 3.5** Gibt es in Ihrem Bereich Projekte, welche als *Zielgruppe* ausschließlich bzw. vorwiegend Angehörige nicht-christlicher Religionen erreichen wollen?  
ja  nein
- Wenn ja, in welchem Umfang? (s.o.)
- 3.6** Gibt es in Ihrem Hilfswerk einen eigenen Förderbereich für die IREZ?

(auch wenn er nicht diesen Namen trägt)

ja  nein

- Welchen anderen Förderbereichen ist IREZ zugeordnet?

**3.7** Welche Förderbereiche eignen sich Ihrer Erfahrung nach besonders für IREZ:

- Bildung/Berufsausbildung?
- Gesundheit?
- Förderung von einheimischen Institutionen oder Gemeinwesenbildung?
- Menschenrechte im umfassenden Sinn?
- Einflussnahme auf politische und wirtschaftliche Rahmenbedingungen?
- Sonstiges:

**3.8** Was waren Ihre bislang erfolgreichsten Projekte im Bereich der IREZ?

**3.9** Von wem kam die Initiative zu IREZ in Ihrem Bereich:

- immer von christlicher Seite?
- auch von nicht-christlicher Seite?
- wenn von Nicht-Christen, um Angehörige welcher Religionen handelte es sich?

**4. Partner der IREZ - Erfahrungen aus der Arbeit der Hilfswerke**

In dieser Frage geht es um die bisherigen Erfahrungen in der Zusammenarbeit mit den Ortskirchen und den verschiedenen Partnern in der IREZ, insbesondere mit den nicht-christlichen Partnern.

**4.1** Welche Typen von Organisationen sind bei IREZ-Projekten Ihre Kooperationspartner?

**4.2** Welche Erfahrungen haben Sie mit nicht-christlichen Partnern gemacht?

**4.3** Haben Sie mit einer bestimmten Religionsgemeinschaft besonders gute oder besonders schlechte Erfahrungen gemacht?

**4.4** Inwiefern unterscheiden sich nicht-christliche von christlichen Partnern?

(Methode/Stil, Zielsetzung, Motivation, Mentalität, spezifische Kompetenz/Eignung etc.)

**4.5** Was muss Ihrer Erfahrung nach in der Zusammenarbeit mit nicht-christlichen Partnern besonders beachtet werden?

**4.6** Gibt es Ihrer Erfahrung nach bei Projekten in nicht-christlicher Umgebung eine größere Nähe zu religiös geprägten als zu säkularen Organisationen?

ja  nein

Oder wirkt sich eine religiöse Ausrichtung in der Regel eher negativ aus?

ja  nein

- Wenn sich eine religiöse Ausrichtung der Partnerorganisation positiv auswirkt, warum?
  - in der Ähnlichkeit der Anliegen und Grundausrichtung? (Armutsbekämpfung)
  - in der Ähnlichkeit der Probleme?
  - in ähnlichen Stärken? (Ethische Reflexion, gesamt menschliche Entwicklung, gemeinschaftliches Zusammenleben, Verflechtung mit Kultur, Religiosität als Kraftquelle im Alltag)
  - in der Ähnlichkeit der Strukturen? (institutionelle Verfasstheit, Vernetzung, Basisnähe)
  - sonstige Gründe:

**4.7** Besteht Ihrer Meinung nach die Gefahr, dass man an Partner aus anderen Religionen gerät, die Projekte der Hilfswerke für fundamentalistische Ziele missbrauchen?

**4.8** Gibt es im Rahmen der Entwicklungszusammenarbeit Ihres Hilfswerks Schulungen oder Weiterbildungen zur Förderung des interreligiösen Dialogs?

ja  nein

- für die eigenen Mitarbeiter? ja  nein
- für die Partner in den Entwicklungsprojekten? ja  nein

## **5. Förderansätze und Kriterien der IREZ**

In dieser Frage geht es um Kriterien, die Ihrer Arbeit im interreligiösen Bereich bereits zugrunde liegen, und um ihre mögliche Weiterentwicklung.

**5.1** Gibt es in Ihrem Bereich Projekte mit der *expliziten* Zielsetzung einer Förderung der interreligiösen Begegnung und Zusammenarbeit? ja  nein

• Wenn ja, warum?

(Skizzieren Sie die dabei von Ihrem Hilfswerk verfolgte Zielsetzung)

**5.2** Was bedeutet die Förderung von IREZ bei den zu bewilligenden Projekten für Sie? (Sie können mehrere Felder ankreuzen):

- solidarische Unterstützung Andersgläubiger?

- Hilfe für christliche Minderheiten, sich zu integrieren?

- einen Schritt zur Inkulturation der Kirche in der jeweiligen Kultur?

- einen Beitrag zu Frieden und Versöhnung bzw. zur Konfliktprävention?

- einen Beitrag zum Kampf gegen Missbrauch der Religion (Fundamentalismus)?

- Einsatz für die Ärmsten (auch wenn diese nicht Christen sind)

- eine Mittel, 'Allianzen der Solidarität' für gemeinsame Anliegen zu bilden

- einen Ersatz für nicht vorhandene gleichwertige christliche Strukturen?

(subsidiär: wenn keine entsprechende Ortskirche oder Schwesterkirche vorhanden ist)

- Sonstiges:

**5.3** Tauchen interreligiöse Begegnung und Zusammenarbeit als explizites Kriterium in Ihrer Förderpolitik bereits auf? ja  nein

• Wenn ja, auf welche Weise:

- bei der Begründung der Annahme von Projekten zur Förderung?

ja  nein

- im Dialog mit Ihren Partnern im Süden?

ja  nein

- in hausinternen Länderpolicy- oder Grundsatz-Papieren? ja  nein

- im allgemeinen Konsens mit Kollegen?

(Projekt- bzw. Auslandsabteilungen)

ja  nein

- als persönliches Kriterium?

ja  nein

- lediglich als bisher noch nicht umgesetzter Wunsch?

ja  nein

**5.4** Was ist für Sie das *Hauptziel* von IREZ? (Nennen Sie nur eines):

- Kulturelle und gesellschaftliche Integration der christlichen Minderheit?

- Frieden zwischen den Religionen?

- Armutsbekämpfung?

- Förderung einer ganzheitlichen (d.h. auch religiösen) Entwicklung?

- Interreligiöser Dialog und Erfahrungsaustausch?
- Förderung der Entwicklung der christlichen Institutionen?   
(Öffnung für Nicht-Christen und deren Umfeld)

## 6. Rolle der Religionen in den Entwicklungsprozessen

In dieser Frage geht es um das Verhältnis von Religion und Entwicklung, also die Rolle und Aufgabe der Religionen und insbesondere des interreligiösen Dialogs in den Entwicklungsprozessen.

### 6.1 Spielen Religionen eine positive Rolle in den Entwicklungsprozessen?

ja  nein

- Gibt es Länder, in denen sie eher ein Entwicklungshindernis darstellen? ja  nein
- Wenn ja, in welchen Ländern und mit welchen
- Religionen können Sie von derartigen negativen Erfahrungen berichten?

### 6.2 Was sollte Ihrer Meinung nach die Rolle der Religionen im Entwicklungsprozess sein:

- Förderung von Selbsthilfe und Selbstorganisation der Armen?  
(Erfahrungsschatz bezüglich partizipativer und gemeinschaftlicher Strukturen)
- Konfliktprävention und Versöhnung?  
(Erfahrung mit gewaltfreier Konfliktlösung innerhalb religiöser Institutionen)
- Quelle und Träger von "sozialem Kapital"?  
(Soziale Netze, die dauerhaftes kooperatives und solidarisches Verhalten fördern)
- Bildung und Ausbildung?
- Kulturelle und soziale Institutionen?
- Sonstiges:

### 6.3 Was kommt den Religionen Ihrer Meinung nach an spezifischen *Aufgaben* und eigener *Verantwortung* in den Entwicklungsprozessen zu?

### 6.4 Warum können Religionen Ihrer Ansicht bestimmten Aufgaben (den in 6.3 genannten) besser gerecht werden als säkulare Gemeinschaften und Organisationen?

**6.5** Welche Bedeutung geben Sie im Zusammenhang der Frage nach der Rolle der Religionen in den Entwicklungsprozessen speziell dem *interreligiösen Dialog* (vor allem Dialog des Handelns, aber auch der religiösen Erfahrung)?

## **7. Einfluss des politischen und religiösen Kontextes auf die IREZ**

In dieser Frage geht es um die Auswirkungen, die historische Erblasten und der aktuelle politische und religiöse Kontext auf die IREZ haben, und um für die IREZ besonders günstige Zeitpunkte und Umstände.

**7.1** Spielt Ihrer Ansicht nach die *Geschichte* für IREZ eine maßgebliche Rolle?

(Koloniale Vergangenheit, vergangene Konflikte und Kriege, christliche Mission etc.)

ja  nein

- Wenn ja, welche Rolle?

**7.2** Inwiefern wirken sich der *gegenwärtige* politisch-religiöse Kontext und aktuelle Ereignisse in den jeweiligen Ländern auf IREZ aus?

**7.3** Gab es in den letzten Jahren diesbezüglich bes. einflussreich Ereignisse?

ja  nein

- Um welche Ereignisse handelt es sich?
- In welcher Weise wirkten sie sich positiv oder negativ aus?

**7.4** Gibt es Ihrer Erfahrung nach für IREZ besonders förderliche Umstände bzw. günstige Zeitpunkte? (z.B. Regierungswechsel, eine internationale Aktion o.ä.)

ja  nein

- Wenn ja, welche?

**7.5** Soll IREZ Ihrer Meinung nach (aufgrund besserer Erfolgschancen) in erster Linie unter solchen günstigen Umständen gefördert und ausgebaut werden?

ja  nein

Oder ist IREZ gerade in konfliktgeladenen Situationen notwendig?

ja  nein

- Erklären Sie kurz Ihre Strategie:

## 8. Probleme der IREZ

In dieser Frage geht es um die Probleme, die in der IREZ auftauchen: mit der Ortskirche, der nicht-christlichen Bevölkerung, den Regierungen oder bei der Durchführung der Projekte selbst.

### 8.1 Gibt es nach Ihrer Erfahrung bei IREZ Probleme mit der Ortskirche?

ja  nein

- Wenn ja, in welchem geographischen Bereich?
- In welchem Umfeld und auf welcher Ebene:
  - mit der *Basis*, d.h. den Gemeindemitgliedern oder allen Christen?  
ja  nein
  - mit christlichen Initiativen und potenziellen Partnerorganisationen?  
ja  nein
  - mit dem *Ortsbischof*  
weil er bei der Befürwortung der Projekte  
Schwierigkeiten macht?  
aus welchen anderen Gründen?  
ja  nein
  - mit den christlichen Partnerorganisationen vor Ort?  
ja  nein
- Wenn ja, welcher Art sind sie?
- Was sind die Hintergründe dieser Spannungen?
- Wie gehen Sie vor Ort mit diesen Schwierigkeiten um?
- Wie gehen Sie von Deutschland aus in der Projektbetreuung mit diesen Problemen um?

### 8.2 Gibt es bei IREZ Schwierigkeiten mit der nicht-christlichen Bevölkerung?

ja  nein

- Wenn ja, aus welchen Gründen:
  - weil sie Angst vor christlicher Missionierung haben?  
ja  nein
  - weil die Christen ein schlechtes Ansehen haben?  
ja  nein
  - wegen mangelnder Inkulturation der christlichen Angebote?  
ja  nein
  - aus welchen anderen Gründen?
- Von wem gehen solche Konflikte aus?

- von den Angehörigen anderer Religionsgemeinschaften (welche Religionen)?
- von religiösen Führern/Verantwortlichen?
- von religiösen Fundamentalisten?
- von Politikern?
- Wie gehen die Partner vor Ort mit diesen Schwierigkeiten um?
- Wie gehen Sie in der Projektbetreuung damit um?

**8.3** Kommt es in der IREZ zu *Konflikten mit der Regierung vor Ort*?

ja  nein

- Welcher Art sind diese Konflikte?
- Wie stark beeinträchtigen diese jeweils die von Ihnen unterstützte IREZ?
- Wie gehen die Partner vor Ort mit diesen Schwierigkeiten um?
- Wie gehen Sie in der Projektbetreuung damit um?

**8.4** Gibt es in der IREZ Probleme mit den nicht-christlichen Partnern?

ja  nein

- Wenn ja, welcher Art sind diese Probleme?
- Wenn ja, wie gehen Sie als Projektbetreuer damit um?
- Haben Sie schon positive Erfahrungen im Umgang mit solchen Problemen gemacht?

**8.5** Gibt es Probleme mit anderen Religionsgemeinschaften (deren Führer)?

ja  nein

- Wenn ja, welche?
- Wenn ja, wie gehen die Partner vor Ort damit um?
- Wenn ja, wie schlagen Sie als Projektbetreuer vor, damit umzugehen?

**9. Evaluation von Projekten der IREZ und ihre Kriterien**

In dieser Frage geht es darum, ob und inwieweit die interreligiöse Dimension der Projektarbeit bereits bei der Evaluation in den Hilfswerken berücksichtigt wird und, wenn ja, mit welchen Kriterien?

**9.1** Gibt es in Ihrem Haus eine Evaluation von Projekten unter der Rücksicht der IREZ? ja  nein

- Systematisch bei allen Projekten? ja  nein
- Wenn nein, bei welchen Einzelprojekten?
- Seit wie langer Zeit findet eine solche Evaluation statt?

**9.2** Verfügen Sie zur Evaluation von IREZ über eigene Kriterien?

ja  nein

- Wenn nein, was könnten Ihrer Meinung nach solche Kriterien sein?

**9.3** Gibt es im Bereich der Evaluation von IREZ Erfahrungsaustausch und Zusammenarbeit zwischen den Hilfswerken? ja  nein

- Wenn ja, mit welchem/n Hilfswerk(en)?
- Wie und in welchem Umfang?

## **10. Vorschläge zur Förderung von IREZ**

Erkannte Probleme oder Defizite können der Anstoß zu Reformen sein. Manchmal braucht es aber auch ein grundlegendes Nachdenken über neue Konzepte, gerade in einem neuen Feld wie der IREZ.

**10.1** Wer kümmert sich um die Weiterentwicklung der IREZ und ihre Umsetzung?

- Geschieht dies in Ihrem Hilfswerk oder eher bei den Partnern im Süden?

**10.2** Welche Verbesserungsmöglichkeiten sind bereits angedacht?

**10.3** Verfahren Sie bei der Projektförderung ausschließlich nach dem "Antragsprinzip" oder gibt es auch Eigeninitiative Ihres Hilfswerks?

**10.4** Pflegen Sie zu dem Thema IREZ regelmäßigen Dialog mit Ihren Partnern?

- Zur Ermutigung der eigenen Partner, IREZ-Anträge zu stellen? ja  nein
- Erbitten Sie Empfehlungen für neue Partner der IREZ? ja  nein

**10.5** Gestaltet sich die Partnersuche und die Zusammenarbeit mit den örtlichen Partnern in diesem Feld eher schwierig? ja  nein

**10.6** Halten Sie eine verstärkte Zusammenarbeit mit anderen kirchlichen Hilfswerken in der IREZ für förderlich? ja  nein

- Wenn ja, mit welchen Hilfswerken?
- In welcher Form?

**10.7** Halten Sie vor Ort eine Zusammenarbeit mit dem Staat für sinnvoll? ja  nein

- In welcher Form?

**10.8** Gibt es vor Ort eine Kooperation in der IREZ mit der Zivilgesellschaft? ja  nein

- Halten Sie eine solche Zusammenarbeit für sinnvoll? ja  nein
- Wenn ja, bezüglich welcher konkreten Fragen und Probleme?
- In welcher Form?

## **Anhang 2: Zur Literaturrecherche**

Auflistung der durchgesehenen Medien und verwendeten OPAC-Systeme und Datenbanken

### **Zeitschriften:**

Asian Profile, aus Kanada: Februar 2002 - April 2003

Asian Studies review: März 2001 - Dez. 2002

Asian Survey: 2002

Asian Thought and Society: Jan. - Aug. 2001

Asien: Jan. 2001-April 2003

Asien, Afrika, Lateinamerika: Jan. 2001- Okt. 2002

Archipel: Nr. 63-64

Contemporary Southeast Asia: April 2001 - April 2002

Far Eastern Affairs. A Russian Journal on China, Japan and Asia-Pacific Region: 2002 und Nr.1 2003

Fisch und Vogel: Nr. 1 - 50 (1986-April 2003)

Indonesia: 61 (April 1996) - 75 (April 2003)

Indonesien-Information: 5 (1996) - 12 (2003) 2

Intersect: 3 (1989) - 19 (2003) 10

Islam and Christian-Muslim Relations: 1990 (erste Nr.) - 1996

KM Forum Weltkirche: 118 (1999) - 122 (2003) 6

Missio aktuell 1/2000 - 6/2003

Misereor aktuell 30 (1997) - 36(2003)

Modern Asian Studies: Februar 2003

Tai culture: Dez. 2000 - Juli 2002

Thailand-Rundschau der Deutschen Thailand-Gesellschaft: Mai 2001 - Febr 2003

TAPOL Bulletin: Nr. 109 (Febr. 1992) - Nr. 171/172 (Juni/Juli 2003)

Philippine Quarterly of culture and society: Sept/Dez 1999 - Sept/Dez 2001

Philippine Studies: 40 (1992) - 50 (2002) 3

Prisma (englische Version): Nr. 30 (1983) - Nr. 53 (1994), letzte Nummer

Südostasien: 11 (1995) - 19 (2003) 3

Südostasien aktuell: 16 (1997) - 22 (2003)

Der Überblick: 21 (1985) - 39 (2003) 3

### **Bücherreihen/Arbeitspapiere:**

FABC Paper Index: Nr. 1 - 94 (1976 - Januar 2000)

Jahrbuch für Kontextuelle Theologien (MWI) 1993 - 2002

Working Papers der 80er und 90er Jahren, Entwicklungssoziologie, Universität Bielefeld

## **Bibliographien:**

- Excerpta Indonesica. Journal of abstracts for Indonesian studies: 29 (1984) - 65 (2002).
- Dokumentationsleitstelle Asien (Hg.), Müller, Werner (Bearb.), Bibliographie deutschsprachiger Literatur über Indonesien, Hamburg <sup>3</sup>1983.
- Zell, Reg, A bibliography of Works about the Philippines in German, München 1996.
- Hoekema, Alle, "Dissertations by Protestant Theologians in Indonesia 1985 - 1995. A Bibliographical Review", in: Exchange 25 (1996) 1, 56-72.
- Deutsches Übersee-Institut, Referat Asien und Südpazifik (Hg.), *Dokumentationsdienst Asien und Südpazifik: Ausgewählte neuere Literatur: 2002 und 1. Heft von 2003*
- Deutsches Übersee-Institut, Referat Asien und Südpazifik (Hg.), *Frauenidentität und Frauenkooperation in Japan, Indonesien und den Philippinen*. Bibliographie, Hamburg 2002.

### Kurzbibliographien der Zeitschrift Südostasien aktuell:

- Schucher, Günter, "Demokratisierung und Menschenrechte in Südostasien", Teil 2 (Malaysia, Singapur, Thailand), in: SOAa 15 (2002) 1, S. 105-110.
- Schucher, Günter, "Demokratisierung und Menschenrechte in Südostasien", Teil 3 (Philippinen), in: SOAa 15 (2002) 2, S. 178-183.
- Roeske, Claudia, "Demokratisierung und Menschenrechte in Südostasien", Teil 4 (Indonesien), in: SOAa 15 (2002) 3, S. 290-299.
- Schucher, Günter, "Islamischer Separatismus auf den Philippinen", in: SOAa 13 (2000) 3, S. 254-260.

- Albertsen, Elke, "Die politische Krise in Indonesien: 2. Nationale Integration, religiöse und ethnische Konflikte", in: SOAa 15 (2000) 2, S. 161-169.

## **OPAC-Systeme:**

Bayerische Staatsbibliothek

Bayerischer Bibliotheksverbund

Institut für Gesellschaftspolitik, München

Universitätsbibliothek, München

Karlsruher Virtueller Katalog (der u.a. auch die Bibliothek des Instituts für Asienkunde, Hamburg umfasst)

Bibliothek des MWI

Bibliothek des Asienhauses

Bibliothek von INWENT (Internationale Weiterbildung und Entwicklung)

Kirchlicher Verbundkatalog

## **Online-Bibliographien und Datenbanken/Internet-Recherche:**

Online-Bibliographien des Referats Asien und Südpazifik des Deutschen Übersee-Instituts:

4/2001 Islam in Asia

1/2000 Islamischer Separatismus auf den Philippinen

1/2001 Entwicklungspolitische Strategien in Afrika, Asien, Lateinamerika und dem Vorderen Orient

- Online-Bibliographie Theologie und Frieden (vom Institut für Theologie und Frieden, Barsbüttel)
- Periodicals contents index (Aufsatzdatenbank von Chadwyck-Healey)
- ISI web of science/Social sciences index (vom Institute for Scientific Information, Philadelphia) und der Vorgänger: Social Sciences citation index
- Anthropological Index (vom Royal Anthropological Institute)
- Datenbasis des 'Fachinformationsverbundes Internationale Beziehungen und Länder-kunde' (FIV-IBLK)

## **Internet-Recherche:**

Google-Recherche

zahlreiche einheimische Websites und Homepages

**www.sedos.org** (Forschungs- und Dokumentationszentrum, Rom, zu Fragen der Globalisierung und Mission; Forum v.a. für Institute Geweihten Lebens) : etwa 170 Artikel in englischer Sprache und 140 Artikel in französischer Sprache

**www.wcc-coe.org** (Weltkirchenrat: Index der online-Ausgaben von *Current Dialogue*, eine zweimal im Jahr erscheinende Zeitschrift über interreligiösen Dialog, die von dem Team 'Interreligiöse Beziehungen' des WCC herausgegeben wird; Stand: 30.07.03)

**www.wfdd.org.uk** (World Faith Development Dialogue)

**www.iseas.edu.sg/pub.html** (Institute of Southeast Asian Studies in Singapur)

**www.isj.or.id** (Sozialinstitut der Jesuiten in Jakarta)

**www.wcc-coe.org** (World Council of Churches)

[www.mindanao.com/kalinaw/peaceproc/](http://www.mindanao.com/kalinaw/peaceproc/) (Kalinaw Mindanaw)

**www.opapp.ph/updateprojects.html** Office of the Presidential Adviser on the Peace Process (OPAPP)

**www.aliran.com/ngos.html** (Die Internet-Adressen der wichtigsten NGOs in Malaysia, mit Links versehen)

**www.aidcom.com/index.htm** (Asian Institute for Development Communication 'AIDCOM')