

DEUTSCHE MORGENLÄNDISCHE GESELLSCHAFT



FRANZ MAGNIS-SUSENO

Muslime und Christen in Indonesien
Ist ein Krieg der Kulturen unabwendbar?

XXX. Deutscher Orientalistentag
Freiburg, 24.-28. September 2007
Ausgewählte Vorträge
Herausgegeben im Auftrag der DMG
von Rainer Brunner, Jens Peter Laut
und Maurus Reinkowski

online-Publikation, März 2008

<http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:gbv:3:5-92695>
ISSN 1866-2943

MUSLIME UND CHRISTEN IN INDONESIA: IST EIN KRIEG DER KULTUREN UNABWENDBAR?

Franz Magnis-Suseno

ABSTRACT

This paper inquires into the prospect of tolerance between Christians and Muslims in Indonesia, with regard to the crucial question of how prejudices and hatred between communities, on a world-wide scale, could be reduced and thus a clash of civilizations might be avoided. It proceeds from the traditional mutual prejudices among Muslims and Christians in Indonesia, then traces the development of complex, sometimes contradictory Christian-Muslim relations during the last forty years and their impact on the two groups' respective view of each other. Thus, e.g., at the very time when Christians and Muslims fought bloody wars in Eastern Indonesia, there developed a seemingly solid improvement of relations, even a growing familiarity, between Christians and the traditionalist Muslim Nahdlatul Ulama. On the other hand, while the religious, ethnical and cultural map of Indonesia is of extreme plurality, defying easy generalizations, certain patterns of communications emerge that are both prone to conflict and supporting peace. Five factors seem of special relevance to the relations between the two religious communities: The establishment of a close communication on all social levels (leaders to grassroot); the joint involvement in solving social problems on a national scale; the emergence of open-minded leaders; a constitutional framework supportive of pluralism and openness; and, finally, growing worries among the mainstream Muslim communities about extremist and Salafist movements.

Dieser Artikel sei ein Beitrag zu dem Bemühen, eine Antwort auf die Frage zu finden, ob und wie ein "Krieg der Zivilisationen" zu verhindern ist. Wurde Samuel Huntingtons These vom *clash of civilizations* zunächst eher als abwegig zurückgewiesen, so hat sich seit 1992 das Verhältnis zwischen "dem Westen" und "dem Islam" dramatisch verschlechtert. Da der Islam und der Westen außerdem nicht mehr in getrennten Welten leben, sondern in mannigfaltiger Weise miteinander vernetzt sind, ist die Frage, ob beide positiv miteinander zu vermitteln sind, von eminent praktischer Wichtigkeit.

Innerhalb dieser Problemstellung ist der Fall Indonesien relevant. Indonesien ist das Land mit den meisten Muslimen der Erde, sie stellen mit etwa 87% die überwältigende Mehrheit der Bevölkerung. Die zweitstärkste Religionsgruppe in Indonesien sind die Christen mit zusammen etwa 9% (5,6% Protestanten und Evangelikale, 3,4% Katholiken). Zwar sind die indonesischen Christen keineswegs "Westen", vielmehr sind sie Träger der indonesischen Kultur und partizipieren an ihr ebenso wie die Muslime. Aber aus der Entwicklung des Verhältnisses zwischen beiden Gruppen kann einiges über die Chancen eines friedlichen, demokratischen Zu-

sammenlebens von zwei immens selbstbewussten Gruppen in einem Staatswesen abgelesen werden.

Die Situation in Indonesien ist außerordentlich komplex. Seit dem Beginn der indonesischen Unabhängigkeitsbewegung haben Christen und Muslime immer zusammengearbeitet und sich zugleich immer aneinander gerieben. Anfang dieses Jahrhunderts haben zwei furchterliche Bürgerkriege zwischen Christen und Muslimen in Ostindonesien fast 10.000 Tote gefordert und mehr als eine halbe Million Menschen auf beiden Seiten in die Flucht getrieben. In der Weihnachtsnacht des Jahres 2000 führten 30 Bomben vor christlichen Kirchen auf Sumatra, Java und Lombok zu 17 Toten und über 100 Verletzten. Zur gleichen Zeit haben sich aber umgekehrt die Beziehungen zwischen Christen und den großen islamischen Organisationen des Landes, der traditionalistischen *Nahdlatul Ulama* (NU) und der modernistischen *Muhammadiyah*, kontinuierlich verbessert. Seit Jahren bewachen zum Beispiel NU-Milizen in der Weihnachts- und Osternacht christliche Kirchen. Trotz weiter existierenden Spannungen und Ängsten sehen beide Seiten ihre zukünftigen Beziehungen in einem demokratischen und pluralistischen Indonesien eher positiv.

In diesem Artikel gehe ich davon aus, dass die Probleme "Westen" – "Islam" nicht nur in der kulturellen Verschiedenheit und den unterschiedlichen religiösen Lehren selbst liegen, sondern vor allem in den kollektiven Vorurteilen/Verallgemeinerungen der entsprechenden Gemeinschaften übereinander. Deshalb konzentriere ich mich hier auf die Art und Weise, wie Muslime und Christen in Indonesien einander wahrnehmen. Nach einer kurzen Darstellung der Religionsstruktur in Indonesien stelle ich im Folgenden zunächst dar, wie Christen und Muslime einander traditionell begegnet sind (I.) und zeige dann, wie diese gegenseitige Haltung durch politische Entwicklungen differenzierter und realistischer wurde (II.). Danach versuche ich, die dargestellte Entwicklung zu systematisieren (III.). Zum Abschluss frage ich, welche Lehren aus dem Beispiel Indonesiens für einen weiteren Kontext gezogen werden können. Dabei möge der Leser beachten, dass der Schreiber dieser Zeilen kein empirischer Wissenschaftler, Sozialforscher, Soziologe, Kulturanthropologe oder Islamwissenschaftler ist, sondern als Philosophielehrer das tut, was Philosophen meistens tun – wenn sie sich nicht gegenseitig kritisieren –, nämlich recht ungeschützt Meinungen vorbringen. Sollten diese zu einer Diskussion anregen, wäre ihr Ziel reichlich erfüllt.

I. Wie Christen und Muslime einander traditionell wahrnahmen

1. Religiöse Strukturen in Indonesien

Indonesien ist mit mehr als 225 Millionen Einwohnern das Land mit der viertgrößten Bevölkerung der Erde. Mit seinen fast 200 Millionen Muslimen (87 % der Bevölkerung) ist Indonesien nicht nur das Land mit den meisten Muslimen, sondern auch die größte muslimische Demokratie. Knapp 9% aller Indonesier sind Christen, davon zwei Fünftel Katholiken, die restlichen 4% sind Hindus (auf Bali), Buddhisten, Konfuzianer und Angehörige von Stammesreligionen. 60% aller Indonesier, etwa 135 Millionen Menschen, drängen sich auf Java. 42% aller Indonesier, also gut 90 Millionen, sind Javaner, die javanisch sprechenden ursprünglichen Bewohner Mittel- und Ostjawas, die politisch und kulturell immer den Ton angeben haben.

Im indonesischen Islam kann man, stark schematisiert, drei Gruppen unterscheiden: Die *Abangan*, die Traditionalisten und die Modernisten.¹ *Abangan* (die 'Roten') werden die vor allem unter den Javanern zahlreichen Muslime genannt, deren Religiosität stärker durch die einige Jahrtausende alte Tradition und, bei der javanischen Oberschicht, den Hinduismus geprägt ist als durch den Islam. *Abangan* beten weder täglich noch halten sie sich streng an islamische Speisegebote und das Fasten; auch kulturell sind sie kaum islamisch geprägt. In vielen *Abangan*-Dörfern auf Java gab es noch vor 50 Jahren keine Moschee. Die *Abangan* wählten säkulare Parteien wie die Nationalisten (PNI) und die Kommunisten (PKI).² Diesen *Abangan* verdanken es die Indonesier wohl, dass sie 1945 nicht einen Islamstaat bekommen haben. In der indonesischen politischen Sprache werden die *Abangan* als "Nationalisten" dem Islam gegenübergestellt. Es waren die Nationalisten, die von Anfang an jeden Versuch, die islamische Scharia zum Staatsgesetz zu machen, zunichte machten.³ Die letzten Wahlen zeigen, dass, obwohl viele *Abangan* inzwischen ihren muslimischen Glauben praktizieren, sie ihre

¹ Clifford Geertz (1961, *The Religion of Java*, New York: The Free Press) hatte in den 50er Jahren für Java zwischen *Abangan* (rein nominelle Muslime), *Santri* (strenge Muslime) und *Priyayi* (die mehr pro-islamisch geprägte Oberschicht) unterschieden. Aber Geertzens *Santri* müssen in Traditionalisten und Modernisten unterteilt werden, während die *Priyayi*, die gebildete javanische Oberschicht, eine soziale, aber keine religiös eigene Identität haben. Außerhalb der Javaner (und teilweise der westjavanischen Sundanesen) kann man nicht im strengen Sinn von *Abangan* sprechen, da dort der Islam mit der bodenständigen Kultur eine nicht zu trennende Symbiose eingegangen ist. Aber politische *Abangan*, also Wähler säkularer Parteien, gibt es dort ebenfalls. Daher nenne ich sie hier in einem weiteren Sinn auch *Abangan*.

² Bei den Wahlen 1955 erhielten islamische Parteien 42,8% aller Stimmen.

³ Viele javanische '*Abangan*' legen Wert darauf, die javanische Kultur als über den Religionen stehend anzuerkennen. Ben Anderson (1965, *Mythology and the Tolerance of the Javanese*, Ithaca N. Y.: Cornell University) stellte vor 40 Jahren die These auf, dass die Katholiken unter den Javanern deshalb so akzeptiert seien, weil deren Existenz es den Javanern ermöglichte, sich vom Islam abzusetzen.

kulturelle Ausrichtung, einschließlich der Ablehnung des politischen Islams, beibehalten haben.

Innerhalb der mehr orthodoxen Muslime ist der Unterschied zwischen Traditionalisten und Modernisten durchaus ausgeprägt. Beide Gruppen gestalten im Gegensatz zu den *Abangan* ihr Leben bewusst aus dem Islam heraus und befolgen die religiösen Pflichten, wie das fünffache tägliche Gebet und das Fasten. Modernisten nennt man diejenigen unter ihnen, deren islamisches Selbstverständnis und Praxis durch die ägyptischen Erneuerer des Islams vom Ende des 19. Jahrhunderts wie Jamal al-Din al-Afghani und Muhammad 'Abduh bestimmt wird. Diese wollten einerseits zurück zum 'reinen' Islam, wie ihn seit dem 18. Jahrhundert auch die Wahabiten verfochten, andererseits waren sie der Meinung, dass der Islam nur dann wieder zu Weltgeltung gelangen könne, wenn er sich westlichen Wissenschaften öffne. Die repräsentative modernistische Organisation in Indonesien ist die 1912 in Yogyakarta gegründete *Muhammadiyah*, die in ganz Indonesien moderne Schulen, Universitäten und Krankenhäuser unterhält. Die *Muhammadiyah* zählt nach eigenen Angaben 28 Millionen Mitglieder.

Zum Teil als Reaktion auf die Kritik der *Muhammadiyah* an den inkulturierten Formen des traditionellen Islams gründeten ostjavanische *kiyayi* (Leiter von *pesantren*, traditionellen Koranschulen, in denen die Schüler, die *santri*, auch wohnen) 1926 die *Nahdlatul Ulama* (NU), die heute von 40 Millionen Mitgliedern spricht. Wiewohl strenge Muslime⁴, folgen sie in ihren *pesantren* einem Islam, der viele traditionelle volksreligiöse Elemente wie Wallfahrten und Verehrung der *walis*, der sagemumwobenen ersten muslimischen Missionare auf Java, integriert hat. Die NU unterstützte Sukarno, ist tolerant gegenüber den *Abangan*⁵ und akzeptiert die *Pancasila* (die fünf Grundprinzipien, die allen religiösen Bekenntnissen Gleichberechtigung zuerkennt). Politisch konnten Modernisten und Traditionalisten bis heute kaum zusammenarbeiten.

2. Zwei Arten, die muslimische Mehrheit wahrzunehmen

Es ist meine Beobachtung, dass zwischen Christen, die von Kind auf als kleine Minderheit unter einer überwältigenden muslimischen Mehrheit leben, also vor allem zwischen javani-

⁴ Die *Muhammadiyah* lehnt die klassische Javanische Kultur, das *wayang*-Schattenspiel, *gamelan*-Orchester und die Hofkultur mit ihren Tänzen ab, während die mehr dörfliche NU zumindest das Schattenspiel akzeptiert und jedenfalls genießt.

⁵ Mit einer Ausnahme: Es waren NU-Milizen, die nach dem missglückten Oktobercoup von 1965 100.000 Einwohner ('Kommunisten') in Ostjava niedermetzten. Für die NU-Leute gilt also, dass sie nicht über eine bestimmte Schwelle hinaus gereizt werden dürfen.

schen, aber auch chinesischen und anderen Christen auf Java, Sumatra (ausgenommen die Batakländer) und anderen islamischen Inseln, und solchen, die zunächst in nicht-muslimischen Gebieten groß geworden sind, ein erheblicher Unterschied in der Einstellung zu den Muslimen besteht. Zu den letzteren gehören die (mehrheitlich protestantischen) Batak in Nord-Sumatra, auf Sulawesi die Toraja, Christen aus Poso und der Umgebung von Palu in Mittelsulawesi, die Minahassa, ferner die Ambonesen und andere Völker der Molukken, Timoresen und Papua, sowie die (fast ausschließlich katholischen) Florinesen. Erstere haben zwar mehr oder minder starken muslimischen Druck auszuhalten, denn Chinesen werden immer wieder Opfer von Pogromen, aber sie haben ein entspanntes Verhältnis zu Muslimen, leben und arbeiten eng mit ihnen zusammen, haben keine Phobien und unterscheiden ganz selbstverständlich zwischen "normalen" Muslimen und Extremisten. Sie kennen zahlreiche Muslime persönlich und sehen Muslime zunächst einmal als Nachbarn, Geschäftspartner, Beamte usw. und nicht als Muslime. Andere werden also keineswegs sofort unter der Kategorie Muslime erfasst und damit zunächst einmal ausgegrenzt. Auf Java unterscheiden sie automatisch zwischen den primär javanisch Orientierten (*abangan*) und den strengeren Muslimen (*santri*). Die Kategorie "Muslime" hat, solange es nicht zur ideologischen Aufheizung kommt, kaum eine Funktion, wenn der größte Teil der Nachbarn und Arbeitskollegen selbstverständlich Muslime sind.

Dagegen tendieren Christen aus nicht-islamischen Gegenden dazu, Muslime als "die Muslime" wahrzunehmen, also als die anderen, die potentiell gefährlich sind, immer häufiger seit etwa 1990 den Bau von Kirchen verhindern, Kirchen abbrennen, und damit potentiell die Vorstellung einer Christenverfolgung heraufbeschwören. Etwas grob lässt sich dabei sagen: Bei den Katholiken dominiert eher die erste Einstellung, da unter ihnen die Javaner eine überlegene Rolle spielen.⁶ Man darf feststellen, dass indonesische Katholiken i.a. eine unaufgeregte Einstellung zum Islam haben. Man weiß, dass es da Unerfreuliches gibt, aber vor Muslimen als solchen, zumal Javanern, hat man keine Angst. Mit normalen Muslimen versteht man sich, dagegen erwecken echte Extremisten und Fanatiker Angst und werden als nicht javanisch empfunden.

Da im indonesischen Protestantismus Christen der "Außeninseln" den Ton angeben, von denen viele als Kinder und in ihren Dörfern nie selbstverständlichen Kontakt zu Muslimen hatten, ist die Fremdwahrnehmung, das Misstrauen und ein diffuses Gefühl, bedroht zu sein, do-

⁶ Aus sicher auch praktischen Gründen – Nähe zu Jakarta – hat die katholische Bischofskonferenz bis 2005, wo sie den Batak Mgr. Martinus Situmorang, Bischof von Padang, wählten, nur Javaner zu ihren Vorsitzenden gewählt.

minanter. Christen wie *Gereja Kristen Jawi Wetan* ("Kirche ostjavanischer Christen"), die ebenfalls ein entspanntes Verhältnis zu Muslimen haben, bestimmen die Atmosphäre weniger.⁷ Von daher war dann die Einstellung zu den Muslimen im Wesentlichen negativ.⁸ Hier muss leider der zunehmende protestantische Fundamentalismus in Indonesien angezeigt werden, der eine positive Einstellung gegenüber dem Islam schwieriger erscheinen lässt.⁹ Sehr anders betrachteten vor allem die javanischen Christen ihre eigenen Volksgenossen, die Javaner. Mit den *abangan* fühlte man sich kulturell verwandt und hatte sogar ein gewisses Überlegenheitsgefühl gegenüber den *santri*, die ja an der javanischen Hochkultur nur begrenzt partizipierten. Man fühlte sich als die eigentlichen Nationalisten und stand im Erbe der javanischen Kultur.¹⁰ Katholische Javaner sind im allgemeinen der Meinung, dass die gemeinsame javanische Kultur gesellschaftlich, und in der Folge politisch, die Kommunikation und überhaupt das Zusammengehörigkeitsgefühl viel stärker bestimmte als die Religion.¹¹

⁷ Dazu kommt die Zerstückelung nach Landes- und Freikirchen, die untereinander keinen Kontakt haben, so dass man dann vielleicht im Großraum Jakarta nur eine oder zwei Kirchen überhaupt besuchen kann, weshalb das Gefühl, eine kleine Minderheit in unfreundlicher Umgebung zu sein, sehr viel stärker ist.

⁸ Dieter Becker (1996, *Die Kirchen und der Pancasila-Staat. Indonesische Christen zwischen Konsens und Konflikt*, Erlangen: Verlag der Ev.-Luth. Mission) schreibt unter Berufung auf eine Untersuchung von G. P. Harahap (1982, *Christianity in the Batak Culture. The Making of an Indigenous Church*, Magisterarbeit, Columbus, Ohio, 213): "Der Islam wurde als eine falsche Religion angesehen und Muhammad als falscher Prophet dargestellt. Man war der Ansicht, Muslime stünden nicht in der Wahrheit, da sich ihre Religion auf einen Irrtum gründe. Von diesen Überlegungen ausgehend, wurde der Islam als eine nicht tragfähige Religion ohne Zukunft angesehen, und die Christen zeigten kein Interesse, das Leben oder die Religion des Islam näher kennenzulernen." Diese für die Christen in den Batakgebieten gemachte Aussage dürfte allgemein für die Christen in den nichtmuslimischen Gebieten Indonesiens gelten.

⁹ Hier sei die rezente Geschichte "Joseph 2004" bzw. "Das Kreuz hält Einzug in den Palast" ("*Salib masuk istana*") erzählt, die den Hintergrund bildet für wiederholte Fragen von (nicht-fundamentalistischen) evangelischen Pastoren (bei Veranstaltungen zum Thema "Wahlen"; 2004 wurde das Parlament und der indonesische Präsident gewählt), ob es denkbar sei, dass ein Christ zum Präsidenten gewählt werden könnte, eine Frage, die mich zunächst verblüffte, da Christen nur 9% der Indonesier ausmachen. Der Hintergrund, so erfuhr ich allmählich – und erhielt auf Nachfrage immer nur Bestätigungen –, war, dass der Leiter einer als fundamentalistisch angesehenen evangelikalen Kirche, der Politiker geworden war, geträumt hatte, dass so, wie Gottes Gnade den Sklaven Joseph (den Sohn Jakobs) zum Herrscher von Ägypten gemacht habe, Gottes Gnade in den Wahlen 2004 es fügen würde, dass ein christlicher Politiker zum Präsidenten gewählt und Indonesien und die indonesischen Christen zu Frieden und Glück führen würde. Dieser Traum wurde in erstaunlichem Maße ernst genommen, der Träumer sogar ins Parlament gewählt.

¹⁰ Die Katholiken waren besonders stolz darauf, dass unter den ersten zu Nationalhelden erklärten "Märtyrern" des Befreiungskampfes gegen die Holländer drei Katholiken, jeweils für eine der drei Militärgattungen, alle Javaner, waren: Kapitän der Luftwaffe Adisutjipta, der 1947 von den Holländern abgeschossen wurde (nach dem der Flugplatz von Yogyakarta benannt ist), Armeeoberstleutnant Slamet Rijadi (der 1950 im Kampf gegen die Aufständischen der "Republik Süd-Molukken" fiel) und Vize-Admiral Jos Soedarso von der Marine (der Kommandant eines 1961 von den Holländern vor Holländisch-Neuguinea versenkten indonesischen Kanonenbootes). Die Protestanten hatten führende Männer unter den Politikern der ersten Stunde, u. a. General T.B. Simatupang, mehrere Jahre lang Stabschef der Armee, Sukarnos enger Freund Leimena, einen der Vizepräsidenten des Landes, sowie den tragischen Amir Sjariffuddin, Premierminister 1946-48, der als Kommunist nach der Madiunaffaire 1948 ohne Prozeß erschossen wurde.

¹¹ Wie stark das javanische Selbstbewusstsein unter Christen war, zeigt sich daran, dass sie in der Mehrheit, von der katholischen Hierarchie unterstützt, sich mit ihrem javanischen Namen und nicht dem Taufnamen nannten.

Zusammenfassend kann man sagen: Während die Christen in den christlichen, nicht-islamischen Gebieten die Muslime mit Misstrauen betrachteten, lebten die javanischen Christen in den javanisch-islamischen Gebieten mit den Muslimen ohne Schwierigkeiten zusammen, feierten Feste zusammen usw., hatten aber mit den betenden Muslimen, den *santri* von der NU und *Muhammadiyah*, wenig Kontakte. Es war üblich, einander an Weihnachten, bzw. zum Idul Fitri zu besuchen und sogar Essen zu schicken.¹² Alle waren aber überzeugt, dass die "Nationalisten" und vor allem das Militär jede Islamisierung Indonesiens verhindern würden. Man war daher zuversichtlich.

Die christlichen Chinesen wiederum nahmen eine Sonderstellung ein. In vielen Gebieten waren sie als Händler und Geschäftsleute ganz in ihre Umgebung integriert, sprachen z.B. javanisch und hatten Kontakte mit ihren Nachbarn. Aber sie blieben doch immer "die anderen" und wurden immer wieder Opfer von Pogromen. Sie waren zurückhaltend nicht primär gegenüber Muslimen, sondern überhaupt zu den Einheimischen, vor denen sie sich nie ganz sicher fühlten. Die Katholiken betrachteten sich, gerade als Minderheit, als Nationalisten und waren auch als solche anerkannt. Sie hielten sich, so sie Javaner waren, sozusagen eher für die besseren Javaner im Vergleich zu den Muslimen (Geertz' *santri*), die die hervorragendsten Elemente der javanischen Kultur, das *wayang*-Schattenspiel, die Tänze und das *gamelan*-Orchester mieden. Zu muslimischen politischen Führern hatten katholische Politiker immer gute Beziehungen, besonders zur Masyumi, die mit den Katholiken gemeinsam für eine parlamentarische Demokratie eintraten, und mit denen zusammen sie die Kommunisten als die größte Gefahr für die Zukunft Indonesiens ansahen.¹³ Aber gefühlsmäßig hielt man es mit den *abangan*, den *Nationalisten*, und dem Militär, das dem (politischen) Islam kühl gegenüberstand. Die eigentliche Welt des Islams – Moscheen, *pesantren* (islamische Internate) – waren unbekanntes Terrain. Instinktiv sah man nach 1966, nachdem die Kommunisten vernichtet waren, den Islam als die einzige mögliche Bedrohung christlicher Freiheit. Aber man war nicht beunruhigt, zumal Soeharto den politischen Islam streng an die Kette legte. Man war überzeugt, dass die Mehrheit der Indonesier politisch säkularisten seien, und dass javanische religiöse Toleranz exklusive islamische Tendenzen immer in Grenzen halten würde. In Golkar, der politischen Partei der "Neuen Ordnung" Soehartos, hatten in den ersten 10 Jahren Katholiken führende Positionen inne.

¹² Ein *fatwa* der MUI (*Majlis Umat Islam*) verbot das 1979, mit bleibenden Folgen für die Beziehungen zwischen Christen und Muslimen.

¹³ 1961 sagte mir ein alter holländischer Pater (Jan Bakker), der Unterschied zwischen Katholiken und Protestanten sei, dass erstere die Kommunisten, letztere den Islam als die größte Gefahr ansähen.

3. Muslime nehmen Christen wahr

Eine wissenschaftliche Untersuchung darüber, wie indonesische Muslime traditionell ihre christlichen Mitbürger, Dorfgenossen usw. wahrgenommen haben, ist mir nicht bekannt. Die folgenden Ausführungen sind daher in hohem Maße spekulativ. Becker meint, wieder gestützt auf Harahap (1982), dass "zu den grundsätzlichen Anstößen, die Muslime an Christen nahmen, ... in erster Linie theologische gehörten",¹⁴ was ohnehin tautologisch wäre, würde man "grundsätzlich" als "religiös" verstehen. Ich selbst habe immer wieder von muslimischem Publikum, z.B. Studenten, manchmal abstruse Fragen zum christlichen Glauben vorgebracht bekommen, sehr oft mit der deutlichen Absicht, den Befragten in Verlegenheit zu bringen.¹⁵ Die massenhaften islamischen Pamphlete, die auch Becker nennt – über die "seltsamen" Lehren der Christen, und dass sie bereits am Rande des Abgrundes ständen¹⁶ – versuchten allemal, christliche Kernlehren verächtlich zu machen. Es scheint mir keine Frage zu sein, dass diese ständige Flut von antichristlichen, oft extrem niveaulosen Publikationen über die Christen die Ansichten von moscheebesuchenden Muslimen bis heute nachhaltig beeinflusst hat. Dazu kommt eine krude Erinnerung an die Kreuzzüge, oft kontrastiert mit der Toleranz der Muslime gegenüber anderen Religionen,¹⁷ sowie die Tatsache, dass die Gründer der heutigen christlichen Gemeinden zusammen mit den portugiesischen und holländischen Kolonialisten gekommen waren.

¹⁴ Becker 1995, 212: "(Muslime) fühlten sich als Muslime auf Grund der Anschauung von der Endgültigkeit der Offenbarung Gottes im Islam den Christen häufig überlegen. Sie verstanden Muhammad als den letzten und größten aller Propheten und waren der Auffassung, erst durch ihn würden deshalb die Worte Jesu richtig ausgelegt. Mit ihm hätte sich auch Jesu Verheißung eines kommenden Parakleten erfüllt. Die Lehre von der Trinität wurde durchweg als Vielgötterei gedeutet. Der christliche Glaube wurde als Polytheismus angesehen. Die Angriffe auf die Dogmatik der christlichen Kirchen bezogen sich aber auch auf die Lehre von Offenbarung und Heiliger Schrift, Erbsünde, Inkarnation, Gnade, Kreuz u. a. Das Christentum erschien als religiöse Irrlehre und Christen waren religiös rückständig. Sie hingen einer Glaubensweise an, die vom Islam überholt wurde und religiös tiefer stand als dieser. In Verbindung mit diesen theologischen Differenzen galten Christen für Muslime als kultisch unrein. Christen kannten nicht die im Koran festgelegten rituellen Waschungen, sie befolgten nicht das Beschneidungsgebot, sie aßen unreine Speisen, und es war ihnen nicht verboten, Alkohol zu trinken, was für Muslime tabu war. Nicht selten nahmen Muslime – besonders Mekka-Pilger – Christen gegenüber deshalb eines ablehnende, manchmal sogar fanatische Haltung ein."

¹⁵ Ich erinnere mich an einige solcher Fragen bei einem Gespräch im Rahmen eines Kaderkurses des Islamischen Studentenbundes HMI, wo es eigentlich um Demokratie ging, und wo die Studentenleiter sich danach mit der Bemerkung entschuldigten, unter den Teilnehmern seien einige noch "rückständig" ("kolot").

¹⁶ Eines aus den 60er Jahren hieß z.B. "Die Trompete des Todes aus dem Qumrantal" (*Nafiri maut dari lembah Qumran*).

¹⁷ In einem Seminar an der islamischen Universität in Ciputat/Jakarta (damals noch "IAIN") vor etwa 15 Jahren hatte ich gesagt, Christen fürchteten sich manchmal vor Muslimen. Worauf mich eine muslimische Dozentin verwundert fragte, wie das möglich sei, wo der Islam doch stets so tolerant gewesen sei. Solche historisch kaum erleuchteten Ansichten werden oft mit verblüffender Naivität vorgetragen. Allerdings habe ich naive Aussagen über die historische Toleranz des Islams seit dem Auftauchen wirklich harter, extremer und sehr vernehmbarer Muslime nach dem Sturze Soehartos nicht mehr gehört.

Aber zusammen mit muslimischen Gesprächspartnern bin ich der Meinung, dass Dogmatisches nicht das Entscheidende ist. Es wird vielmehr immer dann aus dem Schrank geholt, wenn das mehr diffuse Misstrauen und die unterschwellige Antipathie gegenüber "Christen" zu Spannungen und Konflikten führt. Was meiner Meinung nach das Hauptelement in muslimischer antichristlicher Einstellung ist, ist die Angst vor christlicher Mission, also die Angst davor, in einem Konkurrenzkampf zu verlieren. Der Hinweis auf die prächtigen Kirchen, das viele Geld der Christen, die Anerkennung der Qualität christlicher Schulen, die Muslime von ihrem Glauben abspenstig machen würden, all das kommt sehr schnell. Und stets machen Berichte über Proselytismus die Runde, die sich fast immer auf extreme Fälle – die tatsächlich vorkommen, manchmal aber schwer zu verifizieren sind,¹⁸ – aber eigentlich nie auf die normale kirchliche Arbeit der christlichen Kirchen beziehen. Außerdem laufen immer wieder Gerüchte von christlichen Konspirationen durch die islamischen Gemeinden. Mitte der 1970er Jahre hörte ich des öfteren von einem in Manila (!) von den Protestanten ausgeheckten Plan, Indonesien innerhalb von 10 Jahren mehrheitlich christlich zu machen. Noch im vergangenen Mai (2007) wurde ich gefragt, ob es einen Plan gebe, Indonesien innerhalb von 25 Jahren zu 50% zu "christianisieren" ("*dikristenkan*").

Auch von muslimischer Seite ist der Blick auf die Christen von Angst bestimmt. Hier gilt gleichermaßen, dass je mehr die *abangan*-Variante überwiegt, der Blick entspannter wird und Freundlichkeit kein Problem ist. Aber immer, wenn statt konkreter Menschen "die Christen", und auf der christlichen Seite "die Muslime" im Visier sind, kommen die alten Vorurteile, das Misstrauen, die gegenseitige Angst hoch.

II. Politik bestimmt die Wahrnehmung

Unter Soeharto bewegte sich in der Beziehung zwischen den Religionsgruppen zunächst nichts. Sie fielen unter "SARA", potentiell gefährliche gesellschaftliche Konstellationen, über

¹⁸ Diese Berichte werden oft vom *Dewan Dakwah Islamiah Indonesia* (DDII, Islamischer Indonesischer Missionsrat) verbreitet, der die Hauptquelle antichristlicher Berichte und Literatur in Indonesien ist. Man kann sie in *Sabili* nachlesen, einer islamischen *hard-line* Zeitschrift im Heftchenformat, die jetzt die viertstärkste Auflage aller Zeitschriften in Indonesien hat. So z. B. 2005 über den (tatsächlichen) Fall eines evangelikalen Pastors im streng muslimischen, ostjavanisch-maduresischen Pasuruan, der außen und innen an seiner Kirche nur arabische Schriftzeichen benutzte (damals konnte nur mit Mühe ein allgemein antichristliches Pogrom verhindert werden). Ein anderer, was die Fakten angeht höchst zweifelhafter Bericht erschien ebenfalls 2005 darüber, dass "protestantische Dozenten" der Staatsuniversität Payakumbuh im ebenso streng muslimischen Westsumatra Studentinnen hypnotisiert und nach etwa drei Monaten getauft hätten; diese Geschichte lief monatelang durch islamische Gemeinden, obwohl der (islamische) Rektor der Universität erklärt hatte, an seiner Universität habe man davon noch nie etwas gehört.

die man daher nicht sprechen sollte.¹⁹ Dennoch führten gerade unter Soeharto politische Entwicklungen zu beachtlichen Veränderungen im Verhältnis zwischen Christen und Muslimen, die dann auch die Weise der gegenseitigen Wahrnehmung differenzierte.

1. Aufkommen des islamischen Neo-Modernismus

In den ersten 20 Jahren der Soeharto-Ära hatten Christen in der Regierung und – in den ersten 10 Jahren – auch in der Regierungspartei Golkar führende Positionen inne.²⁰ Christen waren einerseits eindeutig anti-kommunistisch, andererseits standen sie dem politischen Islam, in dem Soeharto damals die einzige potentielle Opposition sah, unfreundlich gegenüber. Soeharto selbst hielt den politischen Islam streng an der Kandare (förderte allerdings den Islam in rein religiösen Dingen). Das bestätigte Muslime weithin in ihrer Auffassung, dass die Christen Indonesien beherrschten, oder zumindest den Islam schwächen wollten.

Andererseits hatten seit den 50er Jahren zwischen den christlichen Parteien und der modernistischen Islampartei *Masyumi* auf Grund gemeinsamer Hochschätzung der Demokratie (gegen Sukarno) und Gegnerschaft zu den Kommunisten auch persönlich gute Beziehungen bestanden, die niemals ganz abrisen. Viele Kader der alten Katholischen Partei, die mit der protestantischen *Parkindo* in die PDI (*Partai Demokrasi Indonesia*) gezwungen worden war, waren verbittert über die Golkar-Katholiken.²¹ Schon seit den 60er Jahren hatte eine freundschaftliche Beziehung zwischen dem Katholischen Studentenverband PMKRI und dem Islamischen HMI bestanden, einer muslimischen Kadenschmiede, die eine erstaunliche Zahl nationaler Persönlichkeiten hervorgebracht hat.

Seit Anfang der 70er Jahre begannen katholische Intellektuelle, darunter einige Jesuiten, die Soeharto-Regierung immer kritischer zu sehen. Sie waren der Meinung, dass die Zukunft Indonesiens sowie die der indonesischen Christen grundsätzlich nur durch eine Zusammenarbeit mit dem indonesischen Islam garantiert werden könne. Über diese Schiene kam es zu wach-

¹⁹ "SARA" ist ein Akronym für "Suku" (Stamm), "Agama" (Religion), "Ras" (Rasse, damit waren die Chinesen gemeint) und "Antar golongan" (Klassenbeziehungen).

²⁰ Von 1983 bis 1988 war der Katholik Leonardus Bernardus Moerdani (Benny Moerdani) oberster Chef des gesamten indonesischen Militärs (*Panglima ABRI*) und praktisch der zweite Mann nach Soeharto. Noch im Kabinett 1988 bis 1993 hatten Christen sieben von 40 ministeriellen Posten inne, darunter diejenigen für Verteidigung, Wirtschaft, Handel, Wohnungsbau sowie die Leitung der indonesischen Staatsbank.

²¹ Auf dem katholischen Flores z. B. wurden katholische Lehrer, die im Wahlkampf 1971 gegen die Regierung-Golkar Partei und für die Katholische Partei gearbeitet hatten, von den katholischen Beamten des Erziehungsministeriums entlassen.

sender Kommunikation mit sozialkritisch eingestellten Muslimen, aus der sich tiefe gemeinsame demokratische Einstellungen und Kritik am Soeharto-System entwickelten.

Die 70er Jahre brachten tiefgreifende Veränderungen im indonesischen Islam, die sowohl den Blick der Muslime auf die Christen als umgekehrt deren Blick auf die Muslime beeinflussten. Zunächst brachten sie eine grundlegende Islamisierung Indonesiens. Soeharto unterdrückte zwar den politischen Islam, unterstützte aber, der alten holländischen Politik folgend, den religiösen Islam (außer acht lassend, dass auf die Dauer eine Trennung zwischen religiösem und politischem Islam nicht durchzuhalten war und die Stärkung des religiösen Islams auch den politischen fördern würde). Jetzt wurden in allen Dörfern Moscheen gebaut, staatliche Ämter, Universitäten und zunehmend auch private Betriebe errichteten auf ihrem Gelände *Musholahs* (Kapellen) oder auch Moscheen. Die Kinder der alten *abangan* beteten nun, gingen freitags in die Moschee, rezitierten den Koran und absolvierten den *hadsch*.²² Zur gleichen Zeit begann aus Malaysia islamischer Fundamentalismus in die indonesischen Universitäten einzudringen.²³ Anfang der 80er Jahre kam es zu einer Reihe islamistischer Terroranschläge (u. a. auf die BCA Bank, auf den Borobudur, sowie die Entführung des Passagierflugzeugs Woyla nach Bangkok), die allerdings in kürzester Zeit niedergeschlagen wurden.

Für das Verhältnis zwischen Muslimen und Christen aber wurde das Entstehen des sog. Neo-Modernismus wichtig, mit den beiden überragenden Führern Nurcholish Madjid (der aus dem „modernistischen“ islamischen Studentenverband HMI kam) und Abdurrahman Wahid, dem Enkel des Gründers der *Nahdlatul Ulama* und von 1999 bis 2001 vierten Präsidenten Indonesiens. Beide wandten sich gegen den Begriff eines Islamstaates. Der Einfluss der Religion auf den Staat sollte ethisch verstanden werden, nicht institutionell-legalistisch. Sie erklärten, dass Demokratie und Achtung der Menschenrechte der zeitgemäße Ausdruck der politischen Ethik des Islams sei. Nurcholish Madjid hatte 1970 im indonesischen Islam eine gewaltige Kontroverse verursacht durch seinen Ausspruch "Islam yes, Islamic parties no", vor allem aber durch seine Auffassung, dass Säkularisierung dem Islam entspreche. Er vertrat einen pluralistischen, heils-inklusive Islam und war häufiger Gesprächspartner für Christen. Über die von ihm später gegründeten Bildungsinstitutionen *Paramadina* drangen seine Ideen weit in muslimische Kreise ein. Abdurrahman war nicht nur ein Intellektueller, er stammte auch aus einer der führenden islamischen Familien Javas und wird bis heute von vielen NU-Muslimen als Gottes-

²² Moeslim Abdurrachman nennt das die *Santrinisierung* der städtischen Mittelklasse, s. Moeslim Abdurrachman 2004, *Kelas Menengah Bersorban Haji*, Jakarta: Idio Press.

²³ Unter islamischen Studenten wurden nun die Schriften Hasan al-Bannas, des Gründers der ägyptischen Muslimbruderschaft, Sayyid Qutbs sowie des Pakistaners Maududi (*"Islam is the solution"*) eifrig gelesen.

mann verehrt. Auch er ist ein Säkularist, er hatte keinerlei Berührungängste gegenüber Andersgläubigen und sah die Aufgabe der islamischen Mehrheit darin, die Minderheiten vor Diskriminierungen zu schützen und ihnen volle Freiheit der Religionsausübung zu garantieren. Vor allem die NU-Jugend wurde tiefgreifend von ihm beeinflusst und ist heute zu einem beachtlichen Teil lernbegierig, dialogbereit und pluralistisch eingestellt.

Die Folge des Entstehens eines offeneren, pluralistischen, demokratischen Islams war eine verstärkte Kommunikation zwischen Muslimen und Christen, sowohl zwischen Intellektuellen als auch zwischen religiösen Führern und der Jugend, die zu größerer gegenseitiger Hochschätzung und einem Abbau des Misstrauens führte. Christen fanden aus ihrer Fixierung auf die *abangan* (Nationalisten gegenüber dem „Islam“) und unterschieden nun zwischen offenen, "guten" Muslimen und engstirnig fundamentalistischen und daher zu misstrauenden Muslimen. Muslime ihrerseits unterschieden zwischen fundamentalistischen Christen und deren Proselytismus und den pluralistischen, inklusiven Mitgliedern der christlichen Großkirchen. Insbesondere die entsprechenden Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils wurden nun von einer wachsenden Schar muslimischer Führer rezipiert, darunter vor allem zwei Aussagen: Erstens, dass auch Nichtgetaufte in den Himmel kommen können (Lumen Gentium Nr. 16), und zweitens die lobenden Worte über den Islam in der Erklärung "Nostra Aetate" (Nr. 3).²⁴ Das machte katholische Erklärungen glaubwürdiger, dass man keine aktive Mission unter den Muslimen betreibe. In der Nachfolge von Nurcholish Madjid²⁵ und Abdurrahman Wahid begannen umgekehrt "offene" Muslime anzuerkennen, dass auch Nichtmuslime gerettet werden können.

2. Radikalisierungen im Islam

Die 90er Jahre brachten zunächst eine Wiederzunahme des gegenseitigen Misstrauens. Um 1990 hatte Soeharto, um seine Machtbasis zu erweitern, eine Wende zum Islam vollzogen. Unter anderem wurden islamische Banken erlaubt, die islamischen Gerichte den säkularen

²⁴ Die lateinamerikanische Befreiungstheologie wurde von muslimischen Intellektuellen ebenfalls positiv rezipiert. Bemerkenswert ist auch, dass die christlich-theologische Sprache die islamische an den, i. a. offen eingestellten staatlichen islamischen Universitäten (IAIN; UIN) beeinflusst hat; das Wort "Theologie" wird jetzt auch von Muslimen gebraucht ("*teologi*"), ebenso "Hermeneutik" ("*hemeneutika*"), Spiritualität ("*spiritualitas*") und einige andere.

²⁵ Nurcholish Madjid hat da theologisch vorgearbeitet. Nach ihm werden zwar nur Muslime gerettet, aber das Wort Islam sei wörtlich zu nehmen, und nicht als Name einer bestimmten Religion, und wörtlich heiße Islam Hingabe (an Gott); woraus folge, dass, wer immer sich dem von ihm oder ihr geglaubten Absoluten übergebe, ein Muslim sei und daher gerettet werden könne. Er ist dafür von konservativen Muslimen scharf angegriffen worden.

gleichgestellt und Religionsunterricht an Staatsschulen verpflichtend gemacht. Am folgenreichsten aber war die Gründung der ICMI ("*Ikatan Cendekiawan Muslim se-Indonesia*"), einer Organisation islamischer Intellektueller, die vom Technologiezar (und Nachfolger Soehartos) Baharuddin Habibie angeführt wurde. Die ICMI wurde schnell zum Vehikel für bisher von den politischen Pfründen ausgeschlossene Muslime. Golkar wurde nun "gegrünt", d.h. Christen aus den Führungspositionen entfernt, zahlreiche Provinzregierungen wurden von ICMI-Leuten übernommen,²⁶ das Ganze lief unter den Stichworten "endlich Gerechtigkeit" und "Proportionalität", Gerechtigkeit für die 20 Jahre lang von Soeharto kleingehaltenen Muslime, Proportionalität, um die überstarke christliche Präsenz in Politik und dem akademischen Leben abzubauen (der Prozentsatz der Christen in allen wichtigen Positionen dürfe nicht über ihrem Prozentsatz in der Bevölkerung liegen). Angriffe auf Kirchen, vor allem auf Java, nahmen auf einmal stark zu.²⁷ Ab 1996 kam es zu mehreren erschreckenden, unprovokierten Pogromen gegen christliche Kirchen, bei denen die Polizei jeweils nicht eingriff.²⁸ Christen begannen sich zu fragen, ob sie in Indonesien überhaupt noch einen Platz hätten. Das plötzliche lautstarke Auftreten islamischer Extremisten nach dem Sturz Soehartos, die einen Islamstaat forderten und eine scharf antichristliche Sprache führten, verstärkte die christlichen Besorgnisse. Diese *hard-liner* sahen die Christen als das entscheidende Hindernis zur Einführung eines Islamstaates. Von 1998 bis 2002 wütete in Zentral-Sulawesi (Poso) und auf den Molukken (Zentrum Ambon) ein Bürgerkrieg zwischen Christen und Muslimen. Waren beide Konflikte zunächst aus der lokalen Situation entstanden, so mischten sich später islamische Milizen aus Java (die *laskar Jihad*) und sogar, in Poso, internationale Terroristen (von Abu Sayaf) ein.

²⁶ So auch in der Provinz Maluku (mit der Hauptstadt Ambon), die bis dahin von den Protestanten als ihr angestammten Besitz angesehen worden war (obwohl durch muslimische Einwanderer in den 90er Jahren die Muslime in der Provinz die Mehrheit erreicht hatten), was einer der Hintergründe für den Bürgerkrieg 1999-2001 war.

²⁷ Nach einer Stelle des PGI, der Dachorganisation indonesischer Protestanten, sind seit der Unabhängigkeit Indonesiens 1945 bis zum 4. Mai 2004 938 Kirchen in Gewalttaten beschädigt, zerstört oder abgebrannt worden (einen Monat später waren es schon mindestens vier mehr): 2 während Sukarnos Regierungszeit (1945-66), 456 unter Soeharto (1966-98), davon die meisten nach 1990, der Rest unter den folgenden drei Präsidenten; zieht man die etwa 250 Kirchen ab, die während des islamisch-christlichen Bürgerkrieges zerstört wurden, so kommt man immer noch auf 688 attackierte Kirchen.

²⁸ Es begann 1996: Surabaya (10 beschädigte Kirchen), Situbondo (alle 25 Kirchen abgefackelt), Tasikmalaya (18 der 19 Kirchen abgebrannt); 1997 Rengasdengklok (alle 5 Kirchen zerstört), 1998 Ketapang/Jakarta (22 christliche Gebäude beschädigt; zwei Wochen später wurde im mehrheitlich christlichen Kupang alle [muslimischen] Buginesen vertrieben); 2000: alle Kirchen auf der Insel Lombok angegriffen.

3. Positive Entwicklungen

Um so erstaunlicher und erfreulicher ist, dass sich auf die Dauer die positiven Entwicklungen im gegenseitigen Verhältnis und damit eine positivere gegenseitige Einschätzung durchgesetzt haben. Heute bestehen engere, vertrauensvollere, auch realistischere gegenseitige Einstellungen zwischen Muslimen und Christen, als das wohl je der Fall war. Diese Entwicklung soll im folgenden nachgezeichnet werden.

Es begann mit der schon erwähnten ICMI. Während Nurcholish Madjid einer ihrer Führer wurde – ohne sich aber von seinen inklusiven, offenen Einstellungen zu distanzieren –, lehnte Abdurrahman Wahid die ICMI offen als Instrument des Islamismus ab. Da Abdurrahman Wahid Chef der *Nahdlatul Ulama* Organisation war, bedeutete das, dass die größte islamische Organisation der Landes die ICMI nicht unterstützte, was wiederum hieß, dass die ICMI nicht im Namen des gesamten indonesischen Islams sprechen konnte. Im Gegenzug gründete Abdurrahman Wahid ein "Demokratie-Forum", zu dem er auch christliche Intellektuelle einlud. Erstaunlicherweise brachte gerade das schlimmste Pogrom, im Oktober 1996, als im ostjavanischen Situbondo alle 25 Kirchen systematisch abgefackelt wurden, die entscheidende Wende. Mit dem Segen von Abdurrahman Wahid versehen, besuchte der junge katholische Pfarrer Benny Susetyo die umliegenden *pesantren* (traditionelle Koranschulen). Daraus entstand eine Freundschaft zwischen der NU und Christen, die bis heute anhält und auch während der ost-indonesischen Religionskonflikte nicht ins Wanken kam. Führende NU-*kiyayi* (*Ulama*, die eine *pesantren* leiten) sahen nun die Christen als eine zu schützende Minderheit. Seitdem bewachen an vielen Orten NU-Milizen in der Weihnachts- und Osternacht christliche Kirchen. Jetzt kam es häufiger zu Kontakten zwischen christlichen Gemeinden und betenden Muslimen und zu vertrauensvollerer Kommunikation. NU-Muslime scheinen sogar die Christen als eine Hilfe in ihrem Widerstand gegen den traditionsfeindlichen Wahhabismus angesehen zu haben.²⁹ Heute bestehen verschiedene Kommunikationsforen zwischen den Religionen, die von Anhängern der NU initiiert wurden.³⁰ Aber auch mit der strengeren, gemäßigt wahhabitischen *Muhammadiyah* bestehen nun verschiedene Kommunikationsstränge. So hat der jetzige *Mu-*

²⁹ Als die u. a. ab Anfang 2001 vom früheren Chef der *Muhammadiyah*, Amin Rais, initiierten Aktionen zur Absetzung Abdurrahman Wahids (Gus Dur) als Präsidenten Indonesiens in Fahrt kamen und NU-Milizen Anzeichen gaben, dass sie für Gus Dur einen *jihad* gegen die *Muhammadiyah* unternehmen würden, wurde mir mehrfach verschleiert und gewissermaßen nur als Witz die Frage angedeutet, ob die Christen nicht mit der NU gegen die *Muhammadiyah* in den Krieg ziehen wollten. Schlussendlich kam es aber zu keinerlei Gewalttätigkeiten.

³⁰ Im Februar dieses Jahres lief in der ostjavanischen Stadt Malang ein Video, auf dem eine Gruppe extremer Christen den Koran verfluchten. Aber örtliche NU-Führer entschärften die überaus explosive Situation dadurch, dass sie sofort protestantische und katholische lokale Führer versammelten, die Sache besprachen und dann der Polizei übergaben. Diese NU-Führer haben dadurch möglicherweise ein größeres Pogrom verhindert.

hammadiyah-Chef, Din Syamsuddin, ein eigenes interreligiöses Dialogforum gegründet, in dem auch heikle Fragen besprochen werden.

4. Jüngste Entwicklungen im indonesischen Islam

Für die Art und Weise, wie indonesische Muslime heute Christen sehen, sind einige Entwicklungen im indonesischen Islam in den letzten Jahren bedeutsam. Offensichtlich suchen viele Muslime nach einer neuen Selbstbestimmung. Und vielleicht darf man sagen, dass im indonesischen Islam derzeit ein stilles Ringen um seine Seele im Gange ist: Bleibt er weiterhin im wesentlichen offen, pluralistisch und demokratisch, oder wird die islamische Vielfalt langsam von innen untergraben durch wahhabistisch-salafistische Ideologien, was bedeuten würde, dass sich der indonesische Islam in Richtung auf immer größere Uniformität und zwar im Sinne einer Arabisierung, hin bewegt?

Es gibt Anzeichen in beide Richtungen. Zwar wurde 2001 der Versuch, für Muslime die Scharia von Staats wegen verpflichtend zu machen, in der Verfassungsgebenden Versammlung (MPR) mit über 80% der Stimmen abgeschmettert. Aber auf lokaler Ebene findet eine schleichende Schariatisierung statt. Über 70 Stadtgemeinden und Landkreise haben inzwischen per Verordnung bestimmte Scharia-Bestimmungen festgelegt, vor allem was Frauen und sog. Laster (Alkohol, Prostitution, Glücksspiele) angeht, wogegen liberale Muslime und manchmal auch Christen heftig protestierten. Keine Frage, eine flächendeckende Einführung stark ins Leben eingreifender Sharia-Bestimmungen würde den Pancasila-Staat aushöhlen und Nichtmuslime zu Staatsbürgern zweiter Klasse machen. Dann würden alle alten Feindbilder und Vorurteile wieder die Beziehungen zwischen Christen und Muslimen bestimmen. Allerdings muss man genau hinsehen. In der Mehrheit dieser Orte sind diese Bestimmungen offiziell nicht qua Scharia, also auf Grund des Korans, erlassen worden, sondern im Namen des Kampfes gegen eben diese Laster. In Tanjung Pinang, Hauptstadt der Provinz "Riau Inseln" auf der Insel Bintan, sagte mir der Pfarrer, die Christen würden nicht dagegen protestieren, dass die gesamte, also auch die nichtmuslimische Bevölkerung, an Freitagen islamische Kleidung tragen müsse, da diese Kleidung nicht als muslimisch, sondern als traditionell malaiische Kleidung gelte; und da die Riau-Inseln das Zentrum der malaiischen Kultur seien, sei es ein positives Zeichen, wenn sich die Christen, die dort alle Chinesen oder Zugereiste sind, auch malaiisch kleiden dürften.³¹ Ein *fatwa* des (halbstaatlichen) Islamrates (MUI: *Majlis Umat Islam*) im Juli 2005,

³¹ Im Gegenzug hat die mehrheitlich protestantische Stadt Manokwari auf Papua sich zur "Stadt des Evangeliums" erklärt (da in Manokwari vor 170 Jahren die ersten [deutschen] Missionare in Papua [niederländisch Neu-

das u.a. "Pluralismus, Liberalismus und Säkularismus" ächtete, erregte heftige Diskussionen.³² Die Folge dieses *fatwa* war, dass viel mehr Muslimführer, Politiker und Intellektuelle jetzt betonen, dass Pluralismus ein entscheidendes Element in Indonesien sei.

Den seit 1999 zunehmenden islamischen Terrorismus negierten viele Muslime zunächst. Erst als die Polizei nach dem ersten Bali-Attentat 2002, das 202 Menschen den Tod brachte, in sehr kurzer Zeit die Verantwortlichen identifizierte und verhaftete und diese sich demonstrativ zur Rechtfertigung auf den Islam beriefen, begann ein großes Umdenken. Hasyim Muzadi, Chef der NU, übernahm damals die Initiative zur Gründung eines "nationalen Moralforums", dem führende Vertreter aller in Indonesien verbreiteten Religionen angehören, und das sich seitdem immer wieder trifft, vor allem, wenn es zu Spannungen kommt. Hasyim, Kardinal Julius Darmaatmadja und andere führen z.B. im April 2002 nach Ambon und sprachen sowohl mit den Muslimen als den Christen, den beiden sich befeindenden Parteien, um den Friedensschluss vom Dezember 2001 zu unterstützen. Als nach dem zweiten Bali-Attentat (2005) Videoaufnahmen der Attentäter gefunden wurden, auf denen sie ihre islamische Motivation zu den Morden darlegten, ließ Vizepräsident Yusuf Kalla führende Muslime dieses Video sehen; Berichten zufolge sollen sie tief schockiert gewesen sein. Inzwischen wird islamischer Terrorismus von muslimischer Seite nicht mehr totgeschwiegen, sondern scharf verurteilt. Bezeichnend ist, dass im Dezember 2006 die *Majlis Mujahiddin Indonesia*, die von Abu Bakar Bashir geführt wird und eine der extremsten islamischen Formationen in Indonesien darstellt, ein *fatwa* verkündete, demzufolge ausschließlich das Töten von Kombattanten islamrechtlich erlaubt sei und dass man daher auch keine Amerikaner umbringen dürfe.

Inzwischen geht im traditionellen Islam Indonesiens, sowohl der "traditionalistischen" NU als der "modernistischen" *Muhammadiyah*, die Furcht vor den Salafisten um. Der Salafismus, von der ägyptischen Muslimbruderschaft (den Schriften Hasan al-Bannas und Sayyid Qutbs) beeinflusst und dem Wahhabismus verwandt, möchte zurück zur Lebensweise und den Prinzipien zur Zeit des Propheten in Madina. In Indonesien zählen zu den Salafisten die *Hizbuth*

guinea] an Land gegangen seien). Nicht nur werden überall christliche Symbole aufgestellt, sondern Frauen ist es verboten, auf öffentlichen Wegen einen Schleier zu tragen. Proteste des protestantischen Zentralsekretariats (PGI) wurden abgelehnt, von islamischer Seite war die Kritik gedämpft (vermutlich, weil ein Eingreifen der Zentralregierung, das gerade die Christen außerhalb Papuas wünschten, dann sich auch auf Scharia-Bestimmungen in anderen Orten hätte beziehen müssen). Eine überaus gefährliche Entwicklung. Ein Hintergrund des Falles Manokwari ist mit Sicherheit politisch, nämlich die zunehmenden Unabhängigkeitsbestrebungen gegenüber Indonesien auf Papua.

³² MUI erklärte später, dass sie die Ächtung des Pluralismus überhaupt nicht auf andere Religionen bezogen habe, sondern auf die Auffassung einiger islamischer Intellektueller, dass alle Religionen im Grunde gleich seien und Menschen aller Religionen in den Himmel kommen könnten.

Tahrir, eine nicht-politische Organisation, die das Kalifat wieder herstellen möchte und die vor allem an den säkularen staatlichen Universitäten wachsenden Anhang unter den Studenten findet. Sodann die PKS (*Partai Keadilan Sejahtera*, die Gerechtigkeit- und Wohlfahrtspartei), die bei den Wahlen 2004 aus dem Stand 7,5% aller Stimmen erhielt und in Großjakarta mit 24% die stärkste Partei wurde. Die NU, die *Muhammadiyah*, aber auch der HMI (der Islamische Studentenverband) bezichtigen die *Hizbuth Tahrir* und die PKS der Subversion. Schon mehrere Male bemerkten muslimische Freunde mir gegenüber, die PKS gebrauche dieselben Methoden wie einst die Kommunisten, eine erstaunlich harte Verurteilung, wenn man bedenkt, dass 1965 und 1966 Hunderttausende sogenannter Kommunisten, vor allem in Ostjava, durch islamische Milizen ermordet worden waren und noch später die Beschuldigung "Kommunist" fast einem Todesurteil gleichkam. Ebenso hörte ich sogar von führenden NU- und *Muhammadiyah*-Vertretern, dass die PKS und die *Hizbuth Tahrir* schon Hunderte ihrer Moscheen unterwandert und übernommen hätten.

Das weckt anti-extremistische Emotionen in viel höherem Maße als der sogenannte Krieg gegen den Terrorismus und könnte in Indonesien zu einer immer stärkeren Front der moderaten Muslime gegen Extremisten und Fundamentalisten führen. Tatsache ist, dass seit einem guten Jahr eine Rückbesinnung auf die Staatsphilosophie "Pancasila" stattfindet, die nach dem Sturz Soehartos beinahe in der Versenkung verschwunden war. Sie erkennt allen Indonesiern in gleichem Maße die indonesische Staatsangehörigkeit zu, ohne zwischen den Religionen zu unterscheiden. Ebenso betonen *mainstream* Muslime fast ohne Ausnahme und offensichtlich aus Überzeugung, dass es jetzt darum gehe, ein demokratisches, pluralistisches und gerechtes Indonesien aufzubauen.

Für das Verhältnis zwischen Muslimen und Christen bedeutet das eine wachsende Normalisierung. Spannungen bestehen weiter. Aber die Beziehungen zwischen Christen und *mainstream* Muslimen haben sich weiter verbessert und eher ausgeweitet. Beide Gruppen sind nicht mehr auf das gegenseitige Verhältnis fokussiert, da sie ihre eigenen Schwierigkeiten haben und in die Lösung der großen nationalen Fragen (Armut, Stabilisierung der Demokratie, Rechtsstaat, Zentralismus und Dezentralisierung, Korruption), die nicht konfessionspezifisch sind, eingebunden sind. Ein innerindonesischer Krieg der Kulturen ist überhaupt nicht im Visier. Die antichristliche Rhetorik extremistischer islamischer Gruppen ist auch leiser geworden. Das bedeutet zwar nicht, dass die alten Vorurteile und manche gegenseitige Missgunst nicht mehr vorhanden sind. Aber es bedeutet, dass man Wichtigeres zu tun hat, nämlich das

Land aus der Krise zu holen, und da arbeitet man zusammen, was im täglichen Leben ziemlich problemlos geht.

III. Krieg der Kulturen oder Zusammenleben?

1. Vorerst kein Krieg der Kulturen in Indonesien

In Indonesien hat also der Krieg der Kulturen bisher nicht stattgefunden. Zwar hat es zwischen der muslimischen Mehrheit und der christlichen Minderheit Spannungen, gegenseitigen Hass und blutige Konflikte gegeben. Aber die Beziehungen zwischen beiden Gemeinschaften sind, 62 Jahre nach der indonesischen Unabhängigkeitserklärung, nicht hoffnungslos beschädigt.

Man muss wohl sagen, dass beide Optionen offen sind. Sowohl in den Molukken und in Poso, als auch in einigen anderen Gebieten ist der Ausbruch neuer kommunaler Konflikte zwischen Christen und Muslimen, oft verstärkt durch Spannungen zwischen ursprünglichen Bewohnern und Zugereisten, weiterhin möglich. Sollte sich in Indonesien der Islam radikalieren und sollte sich der Salafismus in der islamischen Gemeinde weiter ausbreiten, werden auch gegenseitiges Misstrauen und Hass sich verstärken. Wenn die lokale Einführung von Bestimmungen aus der Scharia überhand nimmt und es umgekehrt in christlichen Gebieten zu Beeinträchtigungen der Freiheit muslimischer Mitbürger kommt, vielleicht unter offen oder versteckt separatistischen Vorzeichen wie in Manokwari,³³ dann ist ein dauerhaftes friedliches Zusammenleben der beiden Gemeinschaften in einem demokratischen, auf der Anerkennung der Menschenrechte basierenden Staatswesen auf die Dauer schwer vorstellbar.

Allein die Tatsache aber, dass sich trotz den zurückliegenden Konflikten die Beziehungen zwischen Christen und Muslimen verbessert haben, macht Hoffnung, dass ein friedliches Zusammenleben in einem demokratischen indonesischen Staat eine reale Möglichkeit ist. In die gleiche Richtung weist, dass in der islamischen Gemeinde die Ablehnung des Terrorismus weiter ins kollektive Bewusstsein vordringt und dass die schleichende Salafisierung auf immer stärkere Widerstände stößt, da sie auch die Interessen der etablierten islamischen Großorganisationen wie der *Muhammadiyah* und der NU berührt.

³³ S. Anm. 31.

2. Faktoren, die die gegenseitige Einstellung beeinflusst haben

Über die politischen Faktoren soll hier nicht reflektiert werden. Die Frage hier ist, was wir lernen können aus den 62 Jahren indonesischer islamisch-christlicher Geschichte. Welche Einstellungen verschärften Spannungen, welche Erfahrungen und Einstellung halfen, sie abzubauen? Ich möchte hier also systematisieren, was ich vorher in einer mehr geschichtlichen Abhandlung dargelegt habe.

Ausgangspunkt ist zweifellos das tiefe traditionelle gegenseitige Misstrauen zwischen Muslimen und Christen. Dieses speist sich aus uralten kollektiven Feindbildern, die zum Teil gar nicht bewusst sind, also aus der im wesentlichen negativen gemeinsamen Geschichte. Muslime werden immer an die Kreuzzüge denken, deren Klischees sich tief ins kollektive islamische Bewusstsein eingegraben haben, sowie an die Tatsache, dass die Moderne aus dem christlichen Westen und in Form des Kolonialismus kam. Die christliche kollektive Identität ist, ebenfalls oft tief im Unterbewussten, durch die Bedrohung Europas durch die frühen arabischen Heere, die Spanien unterwarfen, später durch Sarazenen und Türken bestimmt. Es gibt dogmatische Aprioris, kollektive Vorurteile und tiefsitzende gegenseitige Ängste. Christen sahen in den Muslimen stets eine potentielle Bedrohung ihrer Existenz und zumindest ihres Missionsauftrages. Gefühlsmäßig sind sie überzeugt, dass „echte Muslime“ – also im Gegensatz zu den *abangan* –, sollten sie an die Macht kommen, es den Christen sehr schwer machen würden. Muslime wiederum vergessen nie den Vers aus dem Koran, nach dem die Christen keine Ruhe geben werden, bevor sie nicht den letzten Muslim bekehrt haben.³⁴ Gegenüber den Christen, die lange Zeit mit großen finanziellen Mitteln arbeiteten, die die anerkannt besten Schulen und Krankenhäuser im Lande aufgebaut hatten (heute ist das allerdings anders geworden), fühlten sie sich unterlegen. Man fürchtete, dass die Christen ihre Stärke, bzw. die Rückständigkeit und Armut der Muslime, für ihre Mission ausnützen würden. Bis heute ist die Angst vor Proselytismus das Element, das die Sicht der Muslime auf die Christen bestimmt.

Auf eine kurze Formel gebracht, kann man sagen: Entscheidend für das Durchbrechen von Klischeevorstellungen und kollektiven apriori-Feindbildern ist die Erfahrung der anderen, der Christen durch Muslime und der Muslime durch Christen, in direkter Kommunikation. Dann werden sie zu wirklichen Menschen, Menschen wie wir selbst, mit denselben Problemen, Freuden, Besorgnissen, denselben Dingen, die wir schätzen und die wir fürchten oder verachten. Mit anderen Worten, man entdeckt einander als Mensch und kann daher, wie eben mit

³⁴ Al-Baqara (Sure 2), Vers 120: "Die Juden und Christen werden nicht mit dir zufrieden sein, solange du nicht ihrem Bekenntnis folgst."

Menschen, mit denen man zu tun hat, ganz normale, angstfreie Beziehungen aufnehmen. Das kommt dadurch zustande, dass man miteinander als Nachbarn, Dorfgenossen, Kollegen, Mitbürger usw. in den normalen Verhältnissen einer bestimmten Gesellschaft in Kontakt kommt.

In Indonesien sind dabei vor allem folgende Elemente wichtig geworden. Zunächst natürlich das gewöhnliche tägliche Zusammenleben als Mitbürger. Dann, vor allem in Mittel- und Ostjava, die Strukturiertheit der javanischen Gesellschaft nach *abangan* und strengeren Muslimen (*santri*). Die *abangan* haben selbst Reserven gegenüber den streng betenden Muslimen. Christen hatten keine Schwierigkeiten mit *abangan*-Muslimen, sie stammten aus demselben Milieu, und *abangan* hatten keine Schwierigkeiten mit Christen. Dass es in einer Familie Muslime, Protestanten und Katholiken gab, wurde jedenfalls seit den 1950er Jahren unter Javanern unaufgeregt akzeptiert. Dem konnten sich auch betende Muslime nicht ganz entziehen, so dass es Christen aus betenden islamischen Familien gab. Allerdings führte diese positive Beziehung von Christen und *abangan*-Muslimen auch zu mehr stereotypen Einstellungen von Christen gegenüber betenden Muslimen, mit denen man weniger zu tun hatte, die die „anderen“ waren und als solche als Konkurrenz und potentielle Bedrohung wahrgenommen wurden.

Von großer Wichtigkeit für ein entspannteres Verhältnis zwischen Christen und Muslimen war Politik im weitesten Sinn: Bis 1965 die gemeinsame Angst vor den Kommunisten und wachsende Unzufriedenheit mit der Politik von Präsident Sukarno (der aber persönlich von Katholiken und Protestanten geliebt und wegen seiner Pancasila-Überzeugung hochgeschätzt war). Später dann Kritik an Soehartos „Neuer Ordnung“, in diesem Zusammenhang enge Zusammenarbeit in zahlreichen Nicht-Regierungs-Organisationen.

Besonders bedeutsam war das Auftreten junger muslimischer Intellektueller, die bald zu oft umstrittenen geistlichen Führern in der islamischen Gemeinde aufstiegen und überzeugt waren, dass der Islam nicht nur aus taktisch-politischen Gründen, sondern aufgrund seines Wesens sich aktiv für die Grundpositionen neuzeitlicher politischer Ethik einsetzen müsse: Menschenrechte, Demokratie, Toleranz, Gewissens- und Religionsfreiheit, soziale Gerechtigkeit usw. Das führte auf islamischer Seite zu einer neuen Sicht auf religiöse Minderheiten: Die Mehrheit hat sie zu schützen und nicht zu unterdrücken. Diese „neo-modernistischen“ intellektuellen Führer hatten beachtlichen Einfluss auf die islamische Jugend, obwohl sie von konservativeren Muslimen scharf angegriffen wurden. Diese wachsende islamische Offenheit führte zu vermehrten Kontakten zu Christen (und auch zu Buddhisten und anderen religiösen Ge-

meinschaften)³⁵, und das wiederum half den Christen, sich aus ihrer Fixierung auf die *abangan* zu lösen und auch betende, „echte“ Muslime positiv wahrzunehmen. Diese Entwicklung wurde verstärkt durch die sich entwickelnde Freundschaft christlicher Kirchen mit der NU, der traditionell ausgerichteten, mit angeblich 40 Millionen Mitgliedern größten Islamorganisation der Welt. Im Falle der modernistischen, gemäßigt wahhabitischen *Muhammadiyah*, der zweitgrößten Islamorganisation in Indonesien, haben sich zumindest zu ihren Führern sehr viel bessere Beziehungen entwickelt. Christen unterscheiden jetzt nicht nur zwischen *abangan* und betenden Muslimen, sondern sie sehen betende Muslime nicht mehr automatisch als eine potentielle Bedrohung an, da sie sie von „extremen“, „fundamentalistischen“, „radikalen“ Muslimen unterscheiden, eine Unterscheidung, die auch innerhalb der islamischen Gemeinde selbst getroffen wird. Muslime wiederum haben durch diese vermehrten Kontakte ein differenzierteres Bild von Christen bekommen, wo sie „moderate“ von „fundamentalistischen“ – den proselytierenden – zu unterscheiden gelernt und wahrgenommen haben, dass die Katholiken durch das vage bekannte Zweite Vatikanum auf Offenheit und Inklusivität verpflichtet worden sind. Es breitet sich die Einsicht aus, dass Indonesiens Zukunft nur durch positive Zusammenarbeit zwischen Muslimen und Christen gesichert werden kann.

Zusammenfassend waren so fünf Faktoren entscheidend für das Aufbrechen der kollektiven negativen Klischees und Feindbilder, die Christen und Muslime voneinander hatten: Erstens, der tägliche ganz normale Umgang miteinander von Christen und Muslimen im Rahmen der komplexen funktionellen Kommunikationsstrukturen der indonesischen Gesellschaft. Zweitens, ein politischer Problemluralismus, der Muslime und Christen mit einer Vielfalt nationaler sozialer, politischer und wirtschaftlicher Probleme konfrontierte, die beide Gruppen direkt betrafen und nichts mit Religion, aber viel mit kulturellen und politischen Wertvorstellungen zu tun hatten, die wiederum unabhängig von der Religionszugehörigkeit waren und daher zu vielfältiger Zusammenarbeit auf diversen Ebenen, u. a. in zahlreichen Nichtregierungsorganisationen, führten. Drittens, der Einfluss offener, pluralistisch-inklusive, theologisch fortschrittlicher muslimischer Intellektueller. Viertens scheint wachsende muslimische Einsicht in die Gefahren des islamisch motivierten Terrorismus, sowie wachsende Ablehnung des sich schleichend ausdehnenden Salafismus, den *mainstream* Islam offener für religiöse Minderheiten zu machen. Und fünftens der politische Gesamtrahmen, der in Indonesien durch die fünf Pancasila-Prinzipien gesteckt ist, die als erster Sukarno 1945 mit dem ausdrücklichen Ziel

³⁵ Manche liberalere islamische NGOs laden zu inter-religiösen Veranstaltungen aus Prinzip auch Vertreter der kleinen, staatlich nicht anerkannten Bahai-Gemeinde, sowie der von offiziellen islamischen Instanzen scharf bekämpften Ahmadiya ein.

formuliert hatte, einen Grundkonsens zwischen mehr säkular-nationalistisch und mehr islamistisch eingestellten Indonesiern zu erzielen und die dann in den prinzipiell-normativen Vorspann der Verfassung von 1945 aufgenommen und seitdem unverändert durchgehalten wurden. Pancasila führte zu einem bis heute auch von Extremen nicht in Frage gestellten Konsens, dass in Indonesien alle Indonesier, ungeachtet ihrer Religion, in vollem Maße, gleichberechtigte Bürger sind.³⁶

Diese Entwicklung scheint deutlich zu zeigen, dass in Situationen wie Indonesien ein „Krieg der Kulturen“ nicht stattzufinden braucht. Auch zwei potentiell so entgegengesetzte, miteinander in gewisser Hinsicht konkurrierende Gemeinden wie Muslime und Christen können positiv und vertrauensvoll miteinander leben. Allerdings erfordert das ein ständiges Bemühen. Denn die kollektiven Vorurteile und Ängste sind nicht verschwunden, sondern sie sind nur durch reale Erfahrungen der Christen und Muslime sozusagen entmächtigt worden. Sie sind auch nicht unterdrückt oder sublimiert, sondern sie verlieren ihre emotionale Kraft gegenüber den Herausforderungen, vor denen man gemeinsam steht. Also kommt es weiterhin auf die fünf genannten Faktoren an. Fundamentalistische Einigelung, Fokussierung auf Religion statt aufs wirkliche Leben, engstirnige religiöse Führer (möglicherweise mit ihren eigenen persönlichen politischen Interessen) oder Schwächung der staatlichen Ausrichtung auf Pancasila könnten schnell zu Rückfällen führen. Von einer entspannt religiös pluralistischen Gesellschaft ist Indonesien noch weit entfernt.

3. Von Indonesien lernen?

Die kulturelle und gesellschaftliche Situation Indonesiens ist einmalig, und daher können andere Ländern auch nicht ein „indonesisches Modell“ – falls es das überhaupt gibt – übernehmen. Das Nachbarland Malaysia, aber auch die Philippinen, ist bereits ganz anders strukturiert; Spannungen zwischen Muslimen und Christen, oder eben zwischen den dort relevanten Ethnien (Malaier, Chinesen, Tamilen und Dayak) sind sehr verschieden gelagert und fordern ein spezifisch für Malaysia geeignetes Vorgehen. Das gilt natürlich auch für potentielle kulturelle Konflikte in Europa und anderen Erdteilen. Dabei soll die Frage, ob die potentiell konfliktierenden Spannungspotentiale verschiedener religiöser und ethnischer Gruppen auch einen

³⁶ Problematisch, und aus guten Gründen nie geklärt, ist im Pancasila-Staat die Position erklärter Atheisten, sowie die Position von staatlich nicht anerkannten Religionen (Stammesreligionen, Judentum, Bahai, Ahmadiya u.a.; heiß umstritten ist die Frage, ob der [indonesische] Staat überhaupt das Recht hat, Religionen „anzuerkennen“). Das ist nicht nur von theoretischer Bedeutung. Nach indonesischem Recht kann gültig nur nach den Riten von sechs anerkannten Religionen geheiratet werden.

Kulturenkonflikt im Sinnes eines Konflikts zwischen Staaten auslösen können, hier nicht einmal angesprochen werden (wird die Weltpolitik durch Spannungen zwischen der „christlichen“, dem „islamischen“, dem „chinesischen“ und anderen Kulturrahmen bestimmt werden, oder weiterhin durch geopolitisch-wirtschaftliche Interessen?).

Dennoch lassen sich zwei Folgerungen ziehen. Erstens, die oben genannten fünf Faktoren sind in sämtlichen nationalen Konstellationen relevant für die Beziehungen potentiell konfliktierender Kulturen in dem entsprechenden Land. Sie müssen also optimiert werden, allerdings jeweils in Übereinstimmung mit den spezifischen kulturellen, gesellschaftlichen und politischen Konstellationen des betreffenden Landes. Und zweitens gilt es, gegenüber Terrorismus und seinem religiösen Umfeld eine komplexe Strategie zur Anwendung zu bringen. Diese könnte aus drei Schritten bestehen. Erstens, die eigentlichen Terroristen müssen isoliert und polizeilich-rechtlich bekämpft werden. Zweitens, der nichtextremistische *mainstream* Islam sollte gestärkt werden. Drittens: Mit Terroristen ist ein Diskurs zwar ausgeschlossen, aber nicht mit deren jihadistischem Umfeld. Da Jihadisten intensiv religiös motiviert sind, sollten „moderate“ muslimische Theologen (*ulama*) die Jihadisten in einen ständigen Diskurs darüber einbinden, was nun wirklich Islam ist und wie der Islam sich zu *jihad*, anderen Religionen, Gewalt usw. auf Grund des Korans und der Sunna (Überlieferung des Propheten) einstellen sollte.

Bibliographie

- Abdurrachman, Moeslim 2004, *Kelas Menengah Bersorban Haji*, Jakarta: Idio Press.
- Anderson, B.R.O.G. 1965, *Mythology and the Tolerance of the Javanese*, Ithaca N.Y.: Cornell University.
- Becker, Dieter 1996, *Die Kirchen und der Pancasila-Staat. Indonesische Christen zwischen Konsens und Konflikt*, Erlangen: Verlag der Ev.-Luth. Mission.
- Geertz, Clifford 1961, *The Religion of Java*, New York: The Free Press.
- Harahap, G. P. 1982, *Christianity in the Batak Culture. The Making of an Indigenous Church*, Magisterarbeit, Columbus, Ohio.
- Herrmann, Johannes 2005, *Unter dem Schatten von Garudas Schwingen. Chancen und Probleme nationaler Integration in Indonesien*, Wettenberg: Johannes Herrmann J&J-Verlag.
- Magnis-Suseno, Franz 1981, *Javanische Weisheit und Ethik. Studien zu einer östlichen Moral*, München/Wien: Oldenbourg.
- 1989, *Schwingen für Garuda. Indonesien zwischen Tradition und Moderne*, München: Peter Kindt
- Syafi'i Anwar, M. 2005, "Political Islam in Post-Soeharto Indonesia: The Contest Between 'Radical-Conservative Islam' and 'Progressive-Liberal Islam'", in: T. N. Srinivasan (ed.) 2007, *The Future of Secularism*, Kuala Lumpur: Oxford University Press.
- Yunanto, S. et. Al. 2003, *Gerakan Militan Islam di Indonesia dan di Asia Tenggara*, Jakarta: Friedrich-Ebert-Stiftung/The Ridep Institute.