

Inhalt

THOMAS SCHREIJÄCK Verbotene Rede vom Reich Gottes in Asien?	7
FRANZ MAGNIS-SUSENO Christen in Indonesien <i>Aktuelle Situation und Perspektiven für die Zukunft</i>	15
GEORG EVERS Die christliche Minderheit im Würgegriff von staatlicher Ohnmacht und wachsendem Islamismus	27
GEORG EVERS Christen in Malaysia – nur Bürger zweiter Klasse?	43
VU TU HOA Staat/Partei und Kirche in Vietnam <i>Aktuelle Herausforderungen und Chancen für den Dialog</i>	53
LUIS GUTHEINZ Nach langem Schweigen beginnen die Christen Chinas wieder zu sprechen	65
SEBASTIANO D'AMBRA The Mindanao Conflict and the Silsilah Dialogue Movement <i>Experiences of Muslims and Christians in the Philippines Committed to Live and Promote the Culture of Dialogue and the Resolution of Conflicts through Active-Harmony</i>	77
JOHN FERNANDES Interreligiöser Dialog in Indien heute <i>Möglichkeiten und Herausforderungen</i>	101

FELIX WILFRED

Towards an Interreligious Asian Public Theology

The Need for an Asian Public Theology 113

Autorenverzeichnis 131

Verbotene Rede vom Reich Gottes in Asien?

Aus der Perspektive des Ideals einer verfassungsrechtlich garantierten Religionsfreiheit und einer Vision der friedlichen Konvivenz von Kulturen und Religionen in Asien fällt ein Blick auf die erste Dekade des 21. Jahrhunderts bisweilen düster aus. Besonders kleinere Religionsgemeinschaften, zu denen im asiatischen Kontext, abgesehen von den Philippinen, auch die Christen zählen, sind in nahezu allen Regionen und Ländern von oft extremen und meist religiös motivierten Gewaltausbrüchen und Repressionen betroffen.

Die Situation des Christentums in Asien war angesichts des religiösen Minderheitenstatus' stets schwierig, heute richten sich jedoch vielfach sowohl staatliche Mächte als auch Religionsfanatiker gegen Christen, sodass Verfolgungen und Vertreibungen, Unterdrückung und Gewaltanwendung bis zum Mord an der Tagesordnung sind. Die Herausforderung Christ und Christin zu sein stellt sich in den verschiedenen Ländern des Kontinents je anders dar; Anerkennung der Religion, Formen und Möglichkeiten der Religionsausübung unterscheiden sich voneinander und unterschiedliche Wege zum Dialog der Religionen werden beschritten.

Die Beiträge in diesem Band belegen diese je verschiedene Herausforderung und den Umgang mit ihr. Es handelt sich dabei um den Ertrag des Symposiums von „Theologie interkulturell“ aus dem Jahr 2009, das der Aufgabe nachkam, die kontextuellen Besonderheiten des Christseins in Asien insbesondere in Bezug auf die Frage nach Religionsfreiheit und religiös motivierter Gewalt authentisch und ideologiefrei vorzustellen und Analysen im Zusammenhang mit ethnisch-kulturellen, sozialen und politischen Aspekten durchzuführen. Darüber hinaus galt es, Ansätze und Erfahrungen im interreligiösen Dialog auszutauschen und über die Rolle des Christentums in Asien als Minderheitenreligion (insbesondere) zwischen Islam und Hinduismus nachzudenken und dabei den fortschreitenden Globalisierungsprozess und seine Auswirkungen auf soziale Gerechtigkeit und Menschenrechte, Frieden und Ökologie einzu beziehen.

Langjährige Kollegen und Kooperationspartner, unter ihnen auch ehemalige Gastprofessoren von „Theologie interkulturell“, haben in ihren Beiträgen wertvolle Einblicke in die Kontexte Indonesien (Franz Magnis-Suseno), Pakistan und Malaysia (Georg Evers), Vietnam (Vu tu Hoa), China (Luis Gutheinz), Philippinen

(Sebastiano D'Ambra) und Indien (John Fernandes und Felix Wilfred) eröffnet. In diesem Zusammenhang erschien uns auch der Austausch über Konzepte und Erfahrungen im Bereich der religiösen Bildung und Erziehung als Beitrag zur friedlichen Konvivenz besonders wichtig. Ebenso sollte der Entwicklung von Perspektiven für globale Kooperationsprojekte unter Beachtung kultureller und religiöser Identitäten sowie der Diskussion des Evangelisierungsparadigmas unter Beachtung kontextueller Besonderheiten der Länder in Geschichte und Gegenwart besondere Aufmerksamkeit geschenkt werden.

Wie problematisch die Situation für Christen als Angehörige einer Minderheitenreligion sein kann, zeigt beispielsweise der Blick nach Indonesien (*Franz Magnis-Suseno*). Dort wurde einerseits bei den letzten Wahlen dem politischen Islam eine klare Absage erteilt, andererseits findet eine untergründige innere Islamisierung Indonesiens statt, die durch lokale Scharia-inspirierte Verordnungen gefördert wird. Das Auftreten extremer salafistischer Gruppen beeinträchtigt die christlich-muslimischen Dialogbestrebungen enorm – und doch führt kein Weg an diesem Dialog vorbei, da auch die Stabilisierung der bestehenden (religions-)pluralistischen Demokratie über eine bessere, gerechtere Zukunft in Indonesien mitentscheidet.

Auch das Verhältnis zwischen Christen und Muslimen in Pakistan (*Georg Evers*) ist in der jüngeren Vergangenheit angesichts des wachsenden Islamismus' angespannter geworden – trotz der Idee des Gründervaters, einen Staat zu schaffen, der dem Ideal eines säkularen Staates verpflichtet, Freiraum für alle religiösen Minderheiten gewähren und sichern sollte. Inzwischen hat sich Pakistan jedoch zu einem islamischen Staat entwickelt, in dem neben den von der Verfassung vorgeschriebenen staatlichen Rechtsinstitutionen immer häufiger islamische Gerichtsinstanzen auf der Basis der Scharia in Rechtstreitigkeiten Urteile fällen. Einerseits ist die pakistanische Verfassung nicht außer Kraft gesetzt, andererseits haben aber immer häufiger die islamischen Rechtsgelehrten das letzte entscheidende Wort und die dadurch entstehende Rechtsunsicherheit benachteiligt vor allem die religiösen Minderheiten und unter diesen besonders die Christen. Die seit 1992 eingeführte Verschärfung der Anti-Blasphemiegesetze, die für das Delikt der Gotteslästerung, für die Verunglimpfung des Koran und für Beleidigungen des Ansehens des Propheten Muhammad gravierende Strafen bis hin zur Todesstrafe vorsehen, haben zu großer Verunsicherung und noch größeren Rechtsverstößen in allen Teilen der Bevölkerung geführt, vor allem aber zu Befürchtungen unter Angehörigen religiöser Minderheiten. Alle Versuche, die Verschärfung der Anti-Blasphemiegesetze rückgängig zu machen, sind bisher erfolglos geblieben. In allen Fällen, wo pakistanische Politiker eine Rücknahme versuchen, sind sie vor den Drohungen der radikalen muslimischen Organisationen und ihrer religiösen Führer zurückgewichen. Nicht

selten unterstellen die Islamisten, die pakistanischen Christen stünden mit den USA im Bunde und müssten daher als Feinde des Islam bekämpft werden.

Wiederum anders stellt sich die Situation der Christen in Malaysia (*Georg Evers*) dar, wo die Verfassung zwar die Religionsfreiheit garantiert, zugleich aber jede Missionstätigkeit, durch die Muslime zum Übertritt zu einer anderen Religion motiviert werden könnten, verbietet. Während Übertritte aus einer anderen Religion zum Islam gestattet sind, werden für den umgekehrten Weg, wenn sich z.B. ein Muslim aus freier Gewissensentscheidung für das Christentum entscheidet, so große Hürden aufgebaut, dass ein Konvertit praktisch gezwungen ist, zu seiner persönlichen Sicherheit das Land zu verlassen. In der Föderation Malaysia gilt der Islam seit 1963 als Staatsreligion, was für Angehörige nichtmuslimischer ethnischer und religiöser Minderheiten in wichtigen Bereichen wie z.B. der Erziehung, der Berufswahl und -ausübung im Vergleich mit der Mehrheit der malaysischen Bevölkerung zu Benachteiligungen führt. Darüber hinaus kommt es immer wieder zu Verboten und Beschlagnahmungen religiöser Literatur, besonders der Bibel, durch staatliche Behörden.

Das Verhältnis zwischen dem Staat und der katholischen Kirche in Vietnam (*Vu tu Hoa*) war seit dem Beginn der Missionierung des Landes 1533 von der Frage nach dem Zusammenhang bzw. dem Widerspruch zwischen dem Vietnamesisch-Sein und dem Katholisch-Sein geprägt. Besonders in der Neuzeit hat sich diese Frage verschärft, nun hinsichtlich der (Un-) Vereinbarkeit einer Zugehörigkeit zur katholischen Kirche und zur Vietnamh, dem militärischen und politischen Vorläufer der Kommunistischen Partei Vietnams während des Ersten Indochina-Krieges (1946 – 1954). Nach der Teilung Vietnams 1954 kam der Norden des Landes unter die Herrschaft des kommunistischen Regimes unter der Führung von Ho-Chi-Minh. Die harte marxistisch-leninistische Religionspolitik gegenüber Glaubensgemeinschaften generell (Buddhisten, Konfuzianern, Christen, Caodaiisten u.a.) und besonders von katholischen Christen wurde auch nach der Wiedervereinigung 1976 fortgesetzt und hatte Verdächtigungen, Ausgrenzungen und Verfolgungen zur Folge. Obwohl die gültige Verfassung aus dem Jahr 1992 die Religionsfreiheit garantiert, bleiben bis zum heutigen Tag grundlegende Divergenzen zwischen der staatlichen Politik und der Kirche, z.B. bezüglich der Rückgabe bzw. der Entschädigungen von Kircheneigentümern und der Zulassung von kirchlichen Medien und ihrer freien Gestaltung. Am schwerwiegendsten ist nach wie vor die Tatsache, dass die Kirche sich im sozialen Bereich und auf dem Bildungs- und Gesundheitssektor nicht im eigenen Namen engagieren darf. Eine juristische Trägerschaft dafür wird ihr trotz wiederholter Aufforderung verwehrt, sodass auch hier die Fragen und Herausforderungen bestehen bleiben, wie die Beziehungen zwischen Staat und Kirche in Vietnam gestaltet

werden können, damit die Katholiken als vietnamesische Bürger ihren Beitrag zur friedvollen Entwicklung des Landes leisten können und dürfen.

Viele Parallelen verbindet Vietnam mit dem großen Nachbarn China (*Luis Gutheinz*), wo nach langem Schweigen die Christen Chinas wieder zu sprechen beginnen, nachdem die politische Diktatur der kommunistischen Partei seit dem 1. Oktober 1949 religiös motiviertes Denken und Handeln strengstens verboten hatte und die Missachtung meist mit dem Leben bezahlt wurde. Die Spaltung in die offizielle Kirche und die nicht-offizielle (Untergrund-)Kirche verkehrte die freie Rede vom Reich Gottes in ein innerkirchliches Gezänke. Die internationale Isolierung (wie heute noch in Nord-Korea) seit den 1950iger Jahren entzog den Christen den Zufluss weltweiten Denkens und damit die Möglichkeit der gesellschaftlichen Mitgestaltung, was sich erst seit den 1980er Jahren unter Deng Xiao Ping geändert und als eine sachte, schrittweise Öffnung Chinas zur Welt entwickelt hat. Die unaufhaltsame Vernetzung Chinas mit der übrigen Welt (insbesondere auf wirtschaftlicher und kultureller Ebene) eröffnet neue Möglichkeiten für den schrittweisen Auf- und Ausbau religiöser und kirchlicher Strukturen.

Wichtige und zukunftsweisende Aufbrüche zeigen Projekte wie die im Jahr 1984 auf den Philippinen (von *Sebastiano D'Ambra*) gegründete SILSILAH Dialog-Bewegung. Sie nahm ihren Ausgang von einer anfänglich nur lockeren Zusammenkunft muslimischer und christlicher Freunde auf der Insel Mindanao und hat sich unter dem Schlüsselwort „Silsilah“ (ein arabisches Wort, das „Kette“ oder „Verbindung“ bedeutet) zu einem weit über Mindanao hinaus wirkenden Dialog- und Versöhnungsprojekt entwickelt. Der Dialog ist für Silsilah ein Ausdruck der Liebe sowohl im Tun als auch in der Stille. Actio und Contemplatio stehen hier in einer dynamischen Harmonie. Der Dialog gemäß des Selbstverständnisses von Silsilah muss von der „Spiritualität des Lebens-im-Dialog“ (mit Gott, mit sich selbst, mit anderen und der Schöpfung) unterstützt werden. So wirkt er als „dynamische Spiritualität“ im muslimisch-christlichen Dialog im Kontext Mindanaos, die in konkreten Paradigmen des Dialogs und Friedens entwickelt und auf vielfältige Art und Weise in Schulen und Gemeinden vorgestellt werden. Die Silsilah-Bewegung versteht die Kultur des Dialogs als ganzheitlichen Dialogansatz, der die menschliche und spirituelle Dimension des Lebens-im-Dialog mit Gott, mit sich selbst, mit anderen und mit der ganzen Schöpfung betont. Es ist ein Lebensstil mit tiefgehenden Beziehungen zwischen Menschen aus verschiedenen Kulturen und Religionen, der dazu herausfordert, gemeinsam eine Gesellschaft aufzubauen, in der Gottes Werte und seine ethischen Grundsätze die Orientierung gebenden Prinzipien auf dem gemeinsamen Weg zu Harmonie, Solidarität und Freude sind.

Auch die „Dharma-Samanvaya-Bewegung“ an der Küste des Distrikts Karnataka in Südindien (*John Fernandes*) strebt die Praxis des interreligiösen Dialogs an und ist ein Versuch, Theologie im gegenwärtigen kulturellen Kontext Indiens zu treiben, die sich als „kritische Reflexion über die Praxis“ versteht. Ihre Aktion begann mit der „Erziehung zu religiöser Harmonie“ in Schulen und Colleges. Schüler und Studierende, die der hinduistischen, muslimischen, christlichen oder jainistischen Religion angehören, lernen etwas über die Religion der anderen, leben eine gemeinsame Spiritualität, feiern gemeinsam, haben gemeinsame soziale Anliegen und gestalten so miteinander eine Gemeinschaft in harmonischer Verschiedenheit. Von den Bildungseinrichtungen führt der Schritt in die Gesellschaft, in der versucht wird, einen umfassenden Dialog zwischen den Angehörigen verschiedener Religionen und Weltanschauungen aufzubauen, der in seinem Kern nicht nur als Dialog des Denkens, sondern auch als Dialog des Handelns für Gerechtigkeit, Frieden und Ökologie ist. Die Vernetzung auf lokaler, nationaler und internationaler Ebene mit anderen Bewegungen, die ähnliche Anliegen verfolgen, ist ein weiterer Schritt, um eine weltweite Friedensbewegung aufzubauen. Das Programm vom „Dia-log zur Dia-praxis“, vom Dialog der Experten zum Dialog der Normalbürger und vom Dialog des Wortes zu einem umfassenden Dialog gilt auch für jedes religiöse System und seine Rolle in der Gesellschaft, das kritisch hinterfragt werden muss, wenn die Religionen ihre spirituellen Wurzeln neu entdecken sollen, um sich mit anderen auf eine gemeinsame Pilgerreise aufzumachen in Richtung auf das gemeinsame Ziel der Schaffung einer gerechten, friedlichen und von Nachhaltigkeit geprägten Welt.

Der Dialog steht auch im Zentrum der Reflexionen von *Felix Wilfred* über eine „public theology“ in Indien, d.h. über eine allgemeine Theologie oder auch Volkstheologie im asiatischen Kontext und deren Perspektiven für die Zukunft angesichts der Tatsache, dass der Einfluss des Christentums auf die asiatischen Gesellschaften marginal und sporadisch geblieben ist. Keines der theologischen Konzepte, von der traditionellen Missionstheologie über die Theologie der Inkulturation und die Befreiungstheologie, habe auf die Herausforderungen und Erfordernisse des Lebens in Asien mit seinem historischen und kulturellen Hintergrund eine Antwort geben können.

Eine so verstandene „public theology“, die von einer „theology of public life“, einer Theologie des allgemeinen Lebens, zu unterscheiden sei – so die These – stehe auf einer breiten Basis und habe als Anliegen die Befassung mit wichtigen Fragen, die alle angehen. Daher bedürfe sie des ständigen Dialogs mit allen einflussreichen Akteuren, einschließlich jener des religiösen und des öffentlichen Lebens. Eine derartig verstandene asiatische Theologie entwickle sich aus einer permanenten Interaktion mit den vielen Kräften, die das Leben in den asiatischen Gesellschaften mitgestalteten und sei von Natur aus

interreligiös und interdisziplinär. Eine „public theology“ erkenne an, dass die Religionen eine Funktion im öffentlichen Leben erfüllen, dass religiöse Praxis historischen und kulturellen Prämissen folgt, und sie greife auch auf die besondere ethische Ressource der Religionen im öffentlichen Leben zurück, die durch das Zusammenbringen von rationaler Erkenntnis und Moralvorstellung geprägt ist.

Felix Wilfred benennt vier Bereiche, in denen sich eine allgemeine asiatische Theologie zumindest bewähren müsse. Zum einen gehöre dazu der Schutz der Religionsgemeinschaften vor staatlichem Despotismus in seinen unterschiedlichen Formen und Abstufungen, die Religionsfreiheit in den sozialistischen Staaten Asiens und in Ländern, in denen es eine Staatsreligion oder eine vom Staat bevorzugte Religion gibt. Ein weiterer Bereich sei der Schutz der Armen vor der Tyrannei des Marktes und ein dritter die Bildung harmonischer und nicht exklusiver Gemeinschaften. Schließlich müsse es einer „public theology“ um die Bewahrung der Natur und der Umwelt gehen. Gerade in Asien werde deutlich, dass Schutz der natürlichen Ressourcen zugleich ein Schutz der Armen sei und umgekehrt sei der Schutz der Armen die effektivste Art, die Umweltzerstörung zu verhindern.

Die Utopie einer allgemeinen asiatischen Theologie, die hier entworfen wird, nimmt Impulse von Denkern, die institutionell keiner christlichen Gemeinschaft angehören, auf und zeigt zugleich, dass Evangelium und Bergpredigt das Engagement für Freiheit und für eine gewaltlose Gesellschaft auslösen und tragen kann – man denke nur an Ghandi. Diese „public theology“, die aus dem Engagement eines Nichtchristen in der asiatischen Gesellschaft hervorgegangen ist, sei – so der Autor – von einer „theology of public life“ zu unterscheiden. Während diese ergründe, warum sich die Christen in den Bereichen Politik, Wirtschaft, Kultur usw. auf der Grundlage christlicher Quellen engagieren sollen, wende sich eine „public theology“ nicht in erster Linie an Christen, sondern vermittele neue Perspektiven und Impulse für das Engagement einer breiteren Öffentlichkeit in allgemeinen Belangen. Die christliche Botschaft könne so für eine breitere Öffentlichkeit im asiatischen Kontext relevanter und bedeutungsvoller werden.

Die öffentliche Rede von einem christlich vorgestellten Reich Gottes bleibt in allen Ländern Asiens prekär und verschärft sich derzeit sogar massiv in einigen Regionen, beispielsweise im Irak oder in Ägypten. Der vorliegende Band will einen Beitrag dazu leisten, zum einen auf diese Problematik hinzuweisen und Einblicke in die kontextuellen Bedingungen einiger asiatischer Länder zu gewähren. Zum anderen soll die Vorstellung interkultureller und interreligiöser Dialogkonzepte aufzeigen, dass schon jetzt Wege beschritten werden, die Menschen unterschiedlicher Kultur- und Religions-

zugehörigkeit Perspektiven friedlich-konvivalenten Zusammenlebens eröffnen. Deshalb gilt der Dank vor allem den Kollegen, die als Experten für die jeweiligen Kontexte die Einladung an die Goethe-Universität Frankfurt am Main angenommen haben.

Für die finanzielle Unterstützung des Symposiums danke ich der Stiftung zur Förderung der Internationalen Beziehungen der Goethe-Universität Frankfurt a.M. und der Vereinigung von Freunden und Förderern der Johann Wolfgang Goethe-Universität.

Mein Dank geht auch an Frau Dr. Beate-Irene Hämel, Frau Beate Müller und Frau Meike Schäfer für wertvolle redaktionelle Arbeiten und Herrn Stefan Rotsch für die verlässliche Gestaltung des Layouts. Abschließend danke ich dem Grünewald-Verlag für die Aufnahme des Bandes in das Verlagsprogramm und namentlich Herrn Volker Sühs für die gute Betreuung des Publikationsprojekts.

