

Religion und Demokratie

Muslimische und christliche Perspektiven

Dokumentation zu einem interreligiösen Be-
suchs- und Dialogprogramm mit Gästen
aus Indonesien

Schriftenreihe Gerechtigkeit und Frieden
Herausgeber: Deutsche Kommission Justitia et Pax
Redaktion: Gertrud Casel

Religion und Demokratie. Muslimische und christliche Perspektiven. Dokumentation zu einem interreligiösen Besuchs- und Dialogprogramm mit Gästen aus Indonesien.

Schriftenreihe Gerechtigkeit und Frieden, Heft 106

Redaktion: Marinella Bebos, Dr. Daniel Bogner

ISBN 3-932535-79-0

Bonn, September 2004

Auslieferung:
Justitia et Pax, Kaiserstr. 161, D - 53113 Bonn,
Tel: +49-228-103217 – Fax: +49-228-103318 - Internet: www.justitia-et-pax.de
E-Mail: Justitia-et-Pax-Deutschland@dbk.de

Religion und Demokratie Muslimische und christliche Perspektiven

Dokumentation zu einem interreligiösen Besuchs- und Dialogprogramm mit
Gästen aus Indonesien

Prof. Dr. Azyumardi Azra
Islamische Universität Jakarta

Prof. Dr. Franz Magnis-Suseno SJ
Dryarkara Hochschule, Jakarta

Lies Marcoes-Natsir
Asia-Foundation, Jakarta

Bonn / Köln / Berlin
25. Januar bis 1. Februar 2004

Inhalt

Einführung	5
1. Das Verhältnis von Islam und Christentum in Indonesien	13
2. Islam und Demokratie	17
3. Islam und Menschenrechte	21
3.1 Interpretation der Shari'a	21
3.2 Allgemeine Erklärung der Menschenrechte (AEMR) und der Koran	25
3.3 Implementierung von Menschenrechten im kulturellen Kontext Indonesiens	27
3.4 Opposition zwischen sozialen Menschenrechten und politischen Freiheitsrechten?	28
4. Die Rolle der Frau im Islam	30
4.1 Genderequality	30
4.2 Frauenrolle und Interpretationsmethoden	31
4.3 Frauen in Führungspositionen	32
4.4 Das Kopftuch im indonesischen Kontext	34
5. Der „Kampf gegen den Terror“	35
6. Die Rolle der Universität im interreligiösen Dialog	36

Anhang:

Azyumardi Azra	
“The Challenge of Democracy in the Muslim World”	41
Franz Magnis-Suseno	
“Education for Tolerance among Religious Communities: The Case of Indonesia”	48
Lies Marcoes-Natsir	
“Visibility and Invisibility: Women and Interfaith Dialogue in Indonesia”	59

Einleitung

Das Verhältnis von Religion, Kultur und Menschenrechten ist in den politischen Diskussionen der vergangenen Jahre zunehmend in den Mittelpunkt gerückt. Wo die Menschenrechte als universal gültige Prinzipien gesellschaftlichen Zusammenlebens in Anspruch genommen werden, wird sichtbar, dass sie auch einer Verankerung in Gesellschaft und Kultur bedürfen, um nicht nur theoretische Forderung zu bleiben, sondern Rechtswirklichkeit zu werden.

Der Vorsitzende der Deutschen Kommission *Justitia et Pax*, Bischof Dr. Reinhard Marx (Trier), hat deshalb im Januar/Februar 2004 einige hochrangige Vertreter des indonesischen Islam zu Gesprächen nach Deutschland eingeladen. Mit dem Besuch sollte einerseits der Notwendigkeit nach einem verstärkten interreligiösen Dialog zu Frieden und Menschenrechten Rechnung getragen werden, andererseits dem Bedarf nach einer vertieften Wahrnehmung religiös motivierter Denk- und Handlungsmuster in der Politik begegnet werden.

Die eingeladenen Gäste bemühen sich an unterschiedlichen Orten seit langem um die Vermittlung zwischen den Ansprüchen von demokratischem Pluralismus, säkularem Rechtsstaat, Menschenrechten und Geschlechtergerechtigkeit mit dem Profil authentisch gelebter islamischer Gläubigkeit.

Wie kaum an anderer Stelle weltweit spiegeln die indonesischen Debatten zu dem, was mit einem Schlagwort als "Liberaler Islam" bezeichnet wird, die innere Spannbreite einer Religion wider, die gerade nach dem 11. September 2001 unter dem Verdacht steht, den politischen Anforderungen der säkularen Moderne nicht zu genügen.

Diese Debatten haben sowohl nach innen - für das Selbstverständnis der Religion -, aber auch nach außen - für den politischen und gesellschaftlichen Umgang mit Religion - erhebliche Relevanz. Zu diskutieren sein wird von daher, ob die Bewegungen innerhalb des asiatischen Islam auch für die deutsche Diskussion zum Verhältnis von Religion und Politik sowie der Integration islamischer Religiosität in die deutsche Gesellschaft neue Perspektiven eröffnen können

Mit Prof. Dr. Franz Magnis-Suseno SJ befand sich eine Person in der Delegation, die in verschiedener Hinsicht eine vermittelnde Rolle einnehmen kann: Prof. Magnis-Suseno nimmt als christlicher Theologe und Sozialphilosoph in den zum teil scharfen Auseinandersetzungen innerhalb der indonesischen Gesellschaft seit Jahren prononciert Stel-

lung und setzt sich für eine differenzierte Wahrnehmung der Religionen ein. Ein wesentlicher Schwerpunkt seines Wirkens ist die Suche nach einem substanziellen Dialog zwischen Religion und Politik, bei welchem die Religion sich keine Illusionen über ihre eigene politische Wirkung macht, und die Politik ihre Verwiesenheit auf religiöse und kulturelle Voraussetzungen anerkennt.

Die katholische Kirche möchte mit diesem Programm Anstöße für die politische Diskussion in Deutschland geben. Sie blickt, wenn es um Menschenrechte und demokratischen Pluralismus geht, auf eine wechselvolle eigene Tradition zurück. Umso mehr ist sie daran interessiert, das Gespräch mit Angehörigen anderer Religionen zu diesen Themen zu initiieren. Nicht nur bei Fragen von Krieg und Frieden, der Vermeidung von Gewalt, sondern auch für das Ziel einer gesellschaftlichen Entwicklung, die an einem umfassenden Begriff von Gemeinwohl orientiert ist, spielen die Religionen eine wichtige Rolle. Säkulare Politik darf nicht religiös sein, "religionsensibel" werden sollte sie allemal.

Mit der vorliegenden Dokumentation sollen die Hauptlinien der diskutierten Fragestellungen für die weitergehende Arbeit in Hilfswerken, Verbänden, bei den einschlägigen Gruppen und einzelnen festgehalten werden. Um unnötige Doppelungen zu ersparen, wurde versucht, den Ertrag der Diskussionen während des Programms nach den wichtigsten Gesichtspunkten gegliedert wiederzugeben. Der mündliche Redestil wurde dabei allerdings beibehalten. Es ist bei der Lektüre stets zu berücksichtigen: Es handelt sich um die Dokumentation eines Austausches, der fast vollständig im mündlichen Dialog stattfand. Wenn deswegen einerseits an Ausführlichkeit und Differenzierung manches Mal vielleicht Abstriche gegenüber einem schriftlichen Statement zu machen sind, so zeugt der mündliche Dialog andererseits aber von der Lebendigkeit eines interreligiösen und kulturellen Austausches und bringt manchen Sachverhalt Dank der einen oder anderen Zuspitzung dafür deutlicher auf den Punkt.

Diese Dokumentation soll dabei helfen, dass der Dialog mit den kulturellen, gesellschaftlichen und religiösen Vorstellungen aus Südostasien nicht stehen bleibt, sondern weitergeht: Die hier dokumentierten Standpunkte können – vielleicht gerade in ihrer mündlichen „Unsicherheit“ – eine Einladung sein, in der ein oder anderen Form darauf Bezug zu nehmen und zu antworten. Zur vertieften Auseinandersetzung finden Sie schließlich im Anhang drei Texte der indonesischen Gäste zu einzelnen Aspekten der Gespräche, mit denen die jeweilige Bedeutung der Autorin / der Autoren in dem betreffenden Diskussionsfeld sichtbar wird.

Bonn, im September 2004

Dr. Daniel Bogner

Programm

- Sonntag, 25.01. Ankunft
- Montag, 26.01. 10.00 - 14.00 Uhr
Gespräch mit der Unterkommission für Interreligiöse Fragen
der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn
- Dienstag, 27.01. 10.00-14.00 Uhr
Gespräch mit den Referenten der Bistümer für den interreligiösen
Dialog sowie mit Vertretern der kirchlichen Hilfswerke, Bonn
Moderator: Prof. Dr. Christian Troll SJ, Frankfurt-St. Georgen
- 16.30 - 21.30 Uhr
Forum Religion und Menschenrechte:
'Menschenrechte - normativer Konsens für die pluralistische
Moderne. Christliche und muslimische Antworten',
Maternushaus, Köln
- Eröffnung: Weihbischof Leo Schwarz, Trier
- Weitere Podiumsteilnehmer:
 Prof. Dr. Herman Beck
 Universität Tilburg/Niederlande
- Moderation:
 Dr. Heiner Bielefeldt
 Deutsches Institut für Menschenrechte, Berlin
 Prof. Dr. Johannes Müller SJ
 Hochschule der Jesuiten, München
- Mittwoch, 28.01. 17.00 - 20.00 Uhr
Forum Religion und Menschenrechte
'Demokratie und Islam. Ein Gespräch mit Muslimen aus Asien'
Katholische Akademie Berlin
- Statement:
 Dr. Joachim Henkel
 Bundesministerium des Innern, Berlin
- Moderation:
 Prof. Dr. Gudrun Krämer
 Freie Universität Berlin

- Donnerstag, 29.01. 11.00 - 17.30 Uhr
Veranstaltung mit Prof. Dr. Ingrid Wessel
Institut für Asien- und Afrikawissenschaften,
Humboldt-Universität Berlin
- 18.15 Uhr
Empfang in der Indonesischen Botschaft
- Freitag, 30.01. 9.00 - 11.00 Uhr
Gespräch im Sonderstab „Dialog mit der
Islamischen Welt“ im Auswärtigen Amt
12. 00 - 12.45 Uhr
Empfang beim Bundespräsidenten
Dr. h. c. Johannes Rau
Schloss Bellevue
- Samstag,, 31.01. Touristisches Rahmenprogramm
- Sonntag, 01.02. Abreise

Curriculum Vitae

Prof. Dr. Azyumardi Azra (* 1955)

Rektor der Islamischen Universität Jakarta (UIN)

- 1982 Studien der Islamwissenschaft (Islamic Education), IAIN
(Staatliches Institut für Islamische Studien), Jakarta
- 1986 Fullbright Aufenthalt an der Columbia Universität, New York
- 1988 dort MA in Middle Eastern Languages and Cultures
- 1989 Columbia President Fellowship am Department of History, dort MA
- 1990 MPhil
- 1992 PhD mit einer Arbeit zu the Transmission of Islamic Reformism to
Indonesia: Networks of Middle Eastern and Malay-Indonesian Ulama
in the Seventeenth an Eighteenth Centuries"
- 1982-1985 Forschungstätigkeit für die Indonesische Akademie der Wissenschaften (LIPI)
- 1985 Dozent an der IAIN Jakarta
- 1993 Gründung der Studia Islamika (Zeitschrift für Islamische Studien),
seitdem deren Hauptherausgeber
- 1994-1995 Forschungsaufenthalt für Südostasiatische Studien am Oxford Center
für Islamic Studies, Oxford
- 1995-1997 Stellv. Direktor des Zentrums für das Studium des Islam
und der Gesellschaft (CENSIS)
- 1997 Gastprofessuren, u.a. auf den Philippinen
- seit 1998 Rektor der Islamischen Universität Jakarta
- 2001 Ernennung zum International Visiting Professor am Department of
Middle Eastern Studies, New York University

Zahlreiche Lehrtätigkeiten im In- und Ausland

Ausgewählte Publikationen:

- Jaringan Ulama (Networks of Muslim Religious Scholars), 1994
- Pergolakan Politik Islam (Tension of Islamic Politics), 1996 Islam Reformis (Reformist Islam), 1999
- Konteks Berteologi di Indonesia (Contextual Theology in Indonesia), 1999
- Pendidikan Islam: Tradisi dan Modernisasi Menuju Milenium Baru (Islamic Education: Tradition and Modernization towards the New Millennium), 1999
- Renalsans Islam di Asia Tenggara (Renaissance of Islam in Southeast Asia)
- Islam Substantif (Substantive Islam), 2000
- Reposisi Hubungan Agama dan Negara : Merajut Kerukunan Antar-Omat (Reposition of Relations between Religion and the State; Enhancing Religious Tolerance), 2002
- Menggapai Solidaritas.. Tensf antara Demokrasi, undamentalisme, dan Humanisme (Creating Solidarity: Tension between Democracy, Fundamentalism, and Humanism), 2002
- Konflik Baru Antar-Peradaban: Globalisasi, Radikalisme, dan Pluralitas (New Inter-Civizational Conflicts: Globalization, Radicalism and Pluralism), 2002
- Historiografi Islam Kontemporer.. Wacana. Aktualitas dan Aktor Sejarah (Contemporary Islamic Historiography: Discourse, Actuality, and Historical Actors). 2002

Curriculum Vitae

Prof. Dr. Franz Magnis-Suseno SJ (* 1936)

Lehrstuhl für Sozialphilosophie an der Driyarkara Hochschule für Philosophie Jakarta

1936	geboren in Eckersdorf (Schlesien)
1946-1955	Humanistisches Gymnasium am Jesuitenkolleg in St. Blasien
1955	Eintritt in den Jesuitenorden
1957-1960	Studium der Philosophie (Pullach bei München)
1964-1968	Studium der Theologie in Yogyakarta, Indonesien
1969	(Mit-) Aufbau der von Orden getragenen Driyarkara Hochschule für Philosophie, an der Christen und Muslime gemeinsam studieren; Dozententätigkeit
1971-1973	Promotionsstudium mit dem Fächern Philosophie, Theologie und Politische Theorie an der Ludwig-Maximilians-Universität München
seit 1975	Dozent an der Staatlichen Universität Jakarta (Universitas Indonesia)
1977	Erlangung der indonesischen Staatsbürgerschaft
seit 1979	regelmäßige Gastprofessuren an deutschen und österreichischen Universitäten
1988-1998	Rektor der Driyarkara Hochschule
1991	Gründung des „Forum Demokratie“ zusammen mit dem späteren indonesischen Präsidenten Abdurrahman Wahid und anderen Intellektuellen

Ausgedehnte Vortragstätigkeit, Teilnahme an Interreligiösen Dialogen, Fernsehauftritte

Ausgewählte deutsch- und englischsprachige Publikationen:

- Normative Voraussetzungen im Denken des jungen Marx (1843-1848), Freiburg/München: Alber, 429 S., 1975
- "Marxism and Development" in Prisma. Indonesian Journal of Social and Economic Affairs 9, S. 67 - 79.1 1978
- Javanische Weisheit und Ethik. Studien zu einer östlichen Moral, München/Wien: Oldenbourg, 225 S., 1981
- „Glaubensverkündigung im javanischen Kulturraum. Überlegungen zur Inkulturation des Evangeliums“, in Die Katholischen Missionen Jahr 103, S. 123-128, 1984
- "Conflict and Harmony: From the Indonesian Perspective" in Prisma, The Indonesian Indicator nr. 36 [Juni 1985], 69-84.
- „Javanische Gottesehnsucht und Evangelium“, in Stimmen der Zeit, Jg. 205/112, S. 662-670, 1987
- Neue Schwingen für Garuda. Indonesien zwischen Tradition und Moderne, München: Peter Kindt, 214 S., 1989
- "Javanese Sangkan-Paran Philosophy", in Philosophy and the Future of Humanity. Vol. 1 No.3 (Juli 1991), S.271-294, 1992
- „Amok und Orang Utan - ein indonesischer Beitrag zur Weltkultur?“, in Orientierungen. Zeitschrift zur Kultur Asiens, Sonderheft 1992, S.15-22, 1992
- „Indonesischer Islam: wohin?“, in Asien 51 (April 1994), S. 5-14, 1994

- „Die Einheit von Erkennen. Fühlen und Wollen in der javanischen Wirklichkeits-
erfahrung“, in Sein - Erkennen - Handeln. Interkulturelle, ontologische und ethischen
Perspektiven. Festschrift für Heinrich Beck zum 65. Geburtstag. Frankfurt am Main:
Peter Lang Europäischer Verlag der Wissenschaften, S. 127-134, 1994
- Javanese Ethics and World-View. The Javanese Idea of the Good Life, Jakarta: Gramedia
Pustaka Utama (Übersetzung von 1981a), 1997
- “Langsir kevrabon: New order leadership, Javanese culture and the prospects for de-
mocracy in Indonesia” in: Forrester, Geoff (ed.) 1999, Renwal or Chaos? Singa-
pore/Leiden: Institute of Southeast Asian Studies/KITLW, 214- 228, 239-40., 1999
- „Intenationale Gerechtigkeit. Fragen aus einem asiatischen Kontext“, dlm: Ballestrem,
Karl Graf (peny.) 2001, Internationale Gerechtigkeit, Opladen: Leske + Budrich,
2001

Außerdem 22 Bücher und über 400 Artikel in indonesischer Sprache.

Curriculum Vitae

Lies Marcoes-Natsir (* 1958)

Programmverantwortliche „Islam und Zivilgesellschaft“ bei der Asia Foundation, Jakarta

Studium der vergleichenden Religionswissenschaft (Sadana, 1985)

MA in Medical Anthropology (Amsterdam, 2000)

- | | |
|-----------|--|
| 1983-1984 | Forschungsarbeit zu "Migrationsfragen und ihre Wirkung auf sozialen, politischen und religiösen Wandel" |
| 1984-1989 | Forschungsvorhaben zu Fragestellungen im Bereich ‚Frauen und Ökonomie‘, Armut, ‚Frauen und Religion‘; |
| 1990-1991 | Koordinatorin des Projektes „Frauen und Islam“ von INIS (Indonesian-Netherlands Cooperation in Islamic Studies) |
| 1991-1994 | Internationale Tätigkeit als freie Gender Trainerin für Nicht-regierungsorganisationen und staatliche Organisationen (u.a. bei Yayasan Kalyanamitra) |
| 1995-2000 | Koordinatorin bei P3M für "Female reproductive rights advocacy program" |
| seit 2000 | Forschungs- und Beratungstätigkeit u.a. zu Fragen von "Gender und Armut" |
| 2002-2003 | Beraterin für „Islam, Gender und Zivilgesellschaft“, Asia Foundation |
| seit 2003 | Programmverantwortliche „Islam und Zivilgesellschaft“, Asia Foundation |

Ausgewählte Publikationen:

- "Women as Mediators in Religion", in: Women and Mediation, Leiden, 1990
- "Learning from Islam: Advocacy of women's reproductive Right in Indonesian Pesantren", London, 1997
- "Female Circumcision in Indonesia", Paris, 1998

Einführung

1. Das Verhältnis von Islam und Christentum in Indonesien

Auch wenn sich die Mehrheit der indonesischen Bevölkerung als muslimisch bekennt, so besagt die Staatsverfassung ausdrücklich, dass Indonesien kein islamischer Staat ist. Allerdings versteht sich Indonesien auch nicht als ein rein säkulares Staatswesen, wie dies etwa in der deutschen oder der französischen Verfassung grundgelegt ist.

Nach anfänglichen Auseinandersetzungen zwischen islamischen und andersgläubigen Gruppen, einigte man sich in Indonesien schließlich auf das der staatlichen Verfassung und ihren einzelnen Regelungen zugrunde liegende Prinzip der Pancasila. Dies ist eine Entscheidung, die von allen relevanten Teilen der Gesellschaft einstimmig vorgenommen wurde und gerade von den muslimischen Gruppen, schon vor der Unabhängigkeitserklärung Indonesiens, anerkannt wurde. Diese Entscheidung wurde seither nie in Frage gestellt, und bildet selbst für heutige fundamentalistischer orientierte muslimische Gruppen, die sich für die Einführung eines islamischen Staates aussprechen, eine gewichtige Hypothek.

Pancasila ist so etwas wie die „nationale Ideologie“ Indonesiens, welche offiziell die fünf Religionen (bzw. Konfessionen) des Katholizismus, Protestantismus, Hinduismus, Buddhismus und Islam anerkennt und aus fünf unzertrennlichen Prinzipien besteht:

- 1) der Glauben an den einzig und alleinigen Gott
- 2) eine gerechte und zivilisierte Menschheit
- 3) die Einheit Indonesiens
- 4) eine Demokratie, die auf Konsens beruht
- 5) soziale Gerechtigkeit für die Menschen von Indonesien.

Bedauerlicherweise wurde die Pancasila während der Zeit des Suharto-Regimes ge- und missbraucht, um den politischen Status quo zu wahren. Dadurch wurde der Begriff Pancasila mit einer negativen Konnotation belegt, und bis heute konnte nicht erreicht werden, dies zu revidieren. Vor der Einführung des Systems der „Neuen Ordnung“ Suhartos fühlten sich islamische Gruppen wirtschaftlich als auch politisch benachteiligt. Diese Einschätzung war u.a. durch den vermehrten Bau christlicher Kirchen bestärkt worden. Nach Einführung des neuen Systems änderte Suharto seine Politik und widmete sich verstärkt dem islamischen Teil der Bevölkerung. Auf den Molukken beispielsweise bekamen Muslime nicht nur eine bessere Ausbildung, es wurde auch der „politische Pro-

portionalismus“ eingeführt. Demnach musste der Anteil an Muslimen z.B. im Sektor der staatlichen Beschäftigung dem proportionalen Anteil der Muslime in der Bevölkerung entsprechen, nämlich 80%. Dass dies Misstrauen unter der Bevölkerung verbreitete ist selbstredend.

Man darf aber nicht den Fehler begehen, so Prof. Suseno, die Konflikte, mit denen Indonesien heute zu kämpfen hat, als rein religiös bedingt zu betrachten.

Die heutigen Konflikte zwischen Christen und Muslimen sind eher wirtschaftlicher und politischer, als religiöser Natur und tragen sich auch innerhalb der (politischen und religiösen) Gemeinschaften zu. Dass diese Konflikte oft nicht religiös motiviert sind, wie in Europa oftmals verstanden, zeigt sich darin, dass diese sich nicht, wie z.B. der Konflikt auf den Molukken, auf andere Regionen und Kommunen ausgeweitet haben. Natürlich gibt es auch gegenteilige Beispiele, es müsse aber klar unterschieden werden. In Java beispielsweise, bewohnt von einem etwa gleich starken Anteil an Christen und Muslimen, haben sich mittlerweile ethnisch definierte Gemeinden (sog. Kampung) gebildet. Ein lokales Beispiel zeigt, dass sich der Streit zwischen einem Taxifahrer und einem Kleinkriminellen dort auch zu einem Kampf zwischen Muslimen und Christen ausgeweitet hat. Positiv zu bewerten sei insgesamt jedoch (Prof. Suseno), dass solche Art von Konflikten nicht von Politikern instrumentalisiert wird, um einfaches politisches Spiel zu betreiben.

Seit dem Ende des Suharto-Regimes hat ein - wenn auch noch sehr formell und staatlich geförderter - Dialog zwischen den Religionen eingesetzt. Trotz alledem herrscht großes Misstrauen zwischen den Religionen. Christen befürchten bei der Machtübernahme islamischer Gruppen die Einführung eines islamischen Staates und damit eine Einschränkung ihrer Religionsfreiheit. Auf muslimischer Seite besteht der Verdacht, dass Christen die Intention hegen, sie zu bekehren. Die radikale Missionsarbeit einer evangelischen Gruppierung, gesandt und finanziert von evangelikalen Gruppen aus den USA, hat diesen Verdacht noch weiter unterstützt. Diese aggressive Evangelisierungspolitik war auch der Auslöser für eine gewaltvolle Auseinandersetzung 1997 in Ostjava. An diesem Konflikt lässt sich noch ein weiteres Problem aufzeigen: Es wird nicht differenziert zwischen den verschiedenen Gruppierungen innerhalb der Glaubensgemeinschaft. So wurde die Evangelisierungspolitik aus muslimischer Sicht als eine Politik der gesamten christlichen Bevölkerungsgruppe angesehen.

Auch auf christlicher Seite wird keine Unterscheidung zwischen den verschiedenen muslimischen Gruppierungen gemacht. So gibt es wohl kleine Gruppen, die Indonesien in einen islamischen Staat transformieren wollen. Bei der Mehrzahl der Muslime besteht

jedoch in keinster Weise das Bestreben, einen islamischen Staat einzuführen. Diese Versuche reichen zurück bis in die 1950er, scheiterten aber immer wieder, zum einen wegen des damaligen, entschiedenen Eingreifens des Militärs, zum anderen wegen des Fehlens an ausreichender Unterstützung in der Bevölkerung.

Diese Realität zeigte sich auch bei den letzten Wahlen, bei denen rein säkulare Parteien die meisten Stimmen für sich gewinnen konnten, während islamistische Parteien, die für die Einführung der Shari'a plädieren, nur 6-7% der Wählerschaft überzeugten.¹ Dies mag vielleicht auch darauf zurückzuführen sein, dass innerhalb dieser Gruppierungen kein Konsens herrscht, welche Teile der Shari'a nun wirklich relevant für die Gestaltung politischer Realitäten seien und wie diese angewandt werden sollten.

Ein wichtiger Grund für den begrenzten Erfolg islamistischer Parteien ist sicher, daß von allen größeren religiösen Gruppierungen die Pancasila als gemeinsame Basis und damit als die gemeinsame, neutrale Grundlage verstanden wird. Diese Einstellung fand auch zivilgesellschaftlichen Ausdruck in den beiden größten islamischen Organisationen Nadlatul Ulama und Muhammadiyah wieder, die sich beide deutlich gegen die Einführung der Shari'a aussprachen - mit der Begründung, dass sich diese in keinster Weise eine Antwort auf die Bedürfnisse der sozialen Struktur Indonesiens böte.

Wichtigste Aufgabe ist es nun, Misstrauen zwischen den Religionen abzubauen und sich gegenseitig anzunähern. Starken Einfluss auf die katholisch-muslimische Beziehung in dieser Hinsicht hatte das Zweite Vatikanische Konzil, mit der Anerkennung der grundsätzlichen Heilsfähigkeit der Nicht-Getauften. Darüber hinaus erkannte die katholische Kirche in ihrer Konzilserklärung „Nostra aetate“ andere Religionen als einen möglichen Weg zu Gott an, während z.B. Calvinisten an dem Glauben festhalten, dass nur ihr Glaube der einzig wahre sei. Dadurch wird der Dialog selbstverständlicher Weise erschwert.

Im Bezug auf die gegenseitige Annäherung und den Abbau von Misstrauen ist vorsichtig optimistisch in die Zukunft zu blicken (Prof. Suseno). Entscheidend wird sein, inwieweit es gelingt, auch künftig am Grundprinzip der Pancasila festzuhalten.

Die katholische Kirche selbst hatte freilich lange gebraucht, um Menschenrechte als Instrument zu sehen, mit dem sie ihre eigene Botschaft von der „geschöpflichen Würde des Menschen“ Ausdruck verleihen kann. Ein Interreligiöser Dialog muss daher zunächst im „Zuhören“ und „Voneinander lernen“ bestehen, aber keinesfalls im „Besserkennen“. Er kann aus einem Erfahrungsaustausch zwischen Gläubigen bestehen, aber

¹ Dies hat sich nach den Wahlen vom April 2004 nicht wesentlich geändert. Zwar stieg der Stimmanteil der muslimisch orientierten Parteien, allerdings führten diese ihren Wahlkampf gerade nicht mit explizit religiöser Rhetorik, sondern waren auf Themen wie Bekämpfung der Korruption oder Good governance ausgerichtet.

auch aus der Erarbeitung gemeinsamer Standpunkte zu ethischen, sozialen und politischen Themen. Hinsichtlich der Inhalte des Dialogs sind klare Unterscheidungen zu machen zwischen interreligiösen Gesprächen über rein theologische Positionen, wie Gottesbilder, Schriftverständnis, Offenbarung oder über rechtliche und gesellschaftspolitische Fragen. Dazu gehören konkrete Fragen, wie z.B. der Religionsunterricht oder der sogenannte Kopftuchstreit.

2. Islam und Demokratie

In den meisten islamischen Ländern, vor allem des mittleren Ostens, findet man ein Defizit an Demokratie. Dies darf aber keineswegs auf den Islam als Religion zurückgeführt werden. Im Gegenteil, geht man an die Wurzeln des Islams zurück, an die Geschichte des Propheten Muhammads und den Koran, so wird man eine Reihe an Gemeinsamkeiten zwischen Islam und Demokratie feststellen. Das Fehlen oder die Schwäche demokratischer Züge in muslimischen Ländern beruht nicht auf dem Islam selbst, sondern auf einer Reihe anderer Faktoren, so zum einen die oftmals schwache Infrastruktur, das schwache Sozialkapital, oder dem Mangel oder gar Fehlen an Bildung (Prof. Azra).

Die Erfahrung mit Demokratie in islamisch geprägten Ländern ist vielfältig und kann in drei Modelle eingeteilt werden: Die Theokratie (z.B. Iran), der säkulare Staat (z.B. Türkei), und die Form eines anpassungsfähigen, flexiblen politischen Modells, wie in Indonesien. Obwohl mehr als 80% der 225 Millionen Indonesier Muslime sind, ist Indonesien kein islamischer Staat, aber auch kein säkularer Staat, was auf die Gründungsideologie der Pancasila zurückzuführen ist. Das indonesische Modell darf aber nicht als typisch südostasiatisches Phänomen gesehen werden. In Malaysia beispielsweise tritt der Islam in einer sehr statischen Form auf. Er ist die offizielle Religion des Staates und verbietet die Ausübung und Verbreitung anderer Religionen.

Eine Alternative zur Demokratie steht für Indonesien aber außer Frage. Man mag argumentieren, dass Indonesien viel zu komplex strukturiert und unterentwickelt für eine Demokratie ist. Für Indonesien besteht aber nur eine Chance, sich zu einer gerechten, friedlichen, pluralistischen und im Wohlstand lebenden Gesellschaft zu entwickeln, wenn es gelingt, seine Demokratie zu konsolidieren (Prof. Magnis-Suseno).

Vor welche Herausforderungen ist die Demokratie in einer so pluralistischen Gesellschaft wie Indonesien gestellt?

Während der Zeit des Suharto-Regimes spielte beispielsweise das Militär eine sehr dominante Rolle. Heute zeigen sich ernsthafte Probleme, das Militär in die demokratischen Strukturen einzugliedern und seiner untergeordneten Rolle anzupassen.

Eine weitere Herausforderung stellt der Suharto-Clan dar, der noch in vielen staatlichen Strukturen wieder zu finden ist und eine Konsolidierung zu verhindern versucht. Eine Stabilisierung der Demokratie gereichte für die alten Machteliten zum größten Nachteil, da sie zu befürchten hätten, dass man sie für ihre Verbrechen zur Rechenschaft zieht.

Eine der größten Gefahren für die Demokratie in Indonesien stellt aber die Korruption, sowie die Kommerzialisierung der judikativen Gewalt dar. Durch das Fehlen einer star-

ken und durchsetzungsfähigen Judikativen und durch eine von Korruption zerfressene Regierung entsteht darüber hinaus ein Vakuum, welches das Entstehen von Fundamentalismus, die Beschleunigung sozialen Verfalls, Alkohol- und Drogenkonsum nach sich zieht. Welche Folgen sich daraus ergeben, zeigte sich deutlich durch das Bali-Attentat. Da man den Staat für unfähig erklärte, mit dem zunehmenden Alkoholkonsum und der Demoralisierung der Gesellschaft umzugehen, nahmen Fundamentalisten das Problem selbst in die Hand.

Jedoch, und hier grenzt sich Indonesien stark von den Staaten im mittleren Osten ab, wird das Problem der Korruption, die unklare Beziehung zwischen den verschiedenen Organen, sowie das Fehlen durchsichtiger Strukturen keineswegs tabuisiert, sondern offen in den Medien und der Gesellschaft diskutiert.

Nicht nur die regierende Elite, aber auch soziale Gruppen innerhalb der Gesellschaft gefährden den Demokratisierungsprozess in Indonesien – intolerante, ideologische, exklusive und durch Vorurteile geprägte Gruppen, die selbst bestimmen wollen, wie andere zu leben, zu lernen, oder zu glauben haben, und dabei die Verwundbarkeit von Minoritäten unbeachtet lassen. Oder anders gesagt, starke kulturelle, Stammes- oder religiöse Unterschiede in einer Gesellschaft, sind letztlich Schuld dafür, Minderheitengruppen in eine Art „Kommunalismus“ – die selbst gewählte Isolation in der eigenen Gruppe - abzudrängen. Dies bedeutet, dass kulturelle, religiöse oder Stammesunterschiede derart Überhand nehmen, dass jegliche übergeordnete Solidarität, jegliches Zugehörigkeitsgefühl z.B. zu einer Nation, oder das Gefühl der Gemeinsamkeit (z.B. die Ausübung desselben Berufs) beseitigt werden. Der Stamm, die kulturelle Gemeinschaft oder die Religion werden nun zu Kriterien, um zwischen Gut und Böse, zwischen Feind und Freund zu unterscheiden. Nach Prof. Magnis-Susenos Einschätzungen ist es genau das, was in Indonesien gegenwärtig stattfindet. „Kommunistische“ Gefühle sind so stark geworden, dass das Gefühl einer einheitlichen Nation, der Wille, in Frieden mit anderen Stämmen und Religionen zusammenzuleben, sich verflüchtigt haben. Darüber hinaus wird eine Atmosphäre geschaffen, geprägt von Vorurteilen und inter-kommunalem Misstrauen, die, mit nur geringem Zutun, außer Kontrolle gerät und in einen gewaltvollen Konflikt eskalieren kann.

Die Wurzeln des Kommunalismus liegen eindeutig in der Natur des Menschen, der immer dazu neigt, sein Gegenüber in einer nur begrenzter Art und Weise wahrzunehmen. So auch die Beziehung zwischen Christen und Muslimen, die darüber hinaus geprägt wurde durch eine Geschichte aus gegenseitigem Hass und blutigen Kämpfen. Dass man sich gegenseitig mit Misstrauen begegnet, ist daher leider zur kollektiven Identität beider Seiten geworden.

In Indonesien blickt man zudem noch auf 30 Jahre Unterdrückung zurück, auf ein Regime, das die Religion für politische Machenschaften benutzte. Gefühle, dass man zum Opfer gemacht und diskriminierend behandelt wurde, dass Gefühle einer kollektiven Identität, Gerechtigkeit und Würde verletzt wurden, haben sich angehäuft. Zwar fand unter Suharto eine Art interreligiöser Dialog statt, jedoch nur auf der Führungsebene und vom Militär kontrolliert. Dabei war das Aufbringen sogenannter SARA-Themen verboten. SARA steht für die Begriffe „Stammesgruppen“, „Religion“, „Rasse“ und „Strömungen“, welche während dieser Zeit im gesellschaftlichen Gespräch nicht gewünscht wurden. Die Tabuisierung dieser Themen hat zusätzlich dazu geführt, dass während dieser Zeit ein niemals ehrlicher und transparenter Dialog stattgefunden hat. Dies bewies sich auch dadurch, dass mit dem Ende der „neuen Ordnung“ 1998 all die vormals unter dem Deckmantel des Schweigens gehaltenen Konflikte aufgebrochen sind. Nach dem Ende der Unterdrückung traten diese Gefühle in einer Art hervor, die es fast unmöglich machte, Probleme in einer rationalen und friedlichen Weise zu lösen. Darüber hinaus besteht ein ungemein großes Potential, Gewalt anzuwenden.

Im Bewusstsein dieser Problematik ist man sich in Indonesien einig, dass der Fokus jetzt vor allem auf der Stärkung der staatlichen Strukturen liegen muss. Was man jetzt braucht, ist eine starke, entscheidungsfreudige, effektive Führung. Das Fehlen einer effektiven Durchsetzung zusammen mit dem zunehmenden Verfall einer zentralen Regierungsfähigkeit in Jakarta bei zunehmender regionaler Autonomie wird auf kurz oder lang zu einem Zusammenbruch von Recht und Ordnung führen. Diese Unsicherheit bietet darüber hinaus kleinen, fundamentalistischen Gruppen ein Podest, um für die Einführung von Shari'a zu propagieren. Shari'a wird von ihnen gehandelt als eine sofort wirkende Remedur gegen die vielen Krankheiten, von denen Indonesien heute befallen ist.

Die Mehrzahl der indonesischen Muslime sieht den Islam aber eher als ein Mittel, das genutzt werden kann, um Demokratie und Rechtsstaatlichkeit zu stabilisieren und konsolidieren, und nicht als etwas, das diesen Prozess behindern würde.

Ein weiteres Problem im Bezug auf den Demokratisierungsprozess kommt von außen und sollte in seinem Einfluss nicht unterbewertet werden (Prof. Azra). Die oft autokratischen oder diktatorischen Regime islamisch geprägter Staaten standen oft in einer klientelistischen Beziehung zu westlichen Regierungen und wurden von diesen unterstützt. Dabei handelt es sich um solche westlich geprägten Staaten, die auf der einen Seite für Demokratie einstehen und deren Werte fördern – hier wird vor allem Bezug auf die

USA genommen - aber auf der anderen Seite undemokratische Regierungen unterstützen. Dass diese „double standards“ diejenigen Muslime, die den Demokratisierungsprozess unterstützen, in hohem Maße befremdet, ist selbstredend.

3. Islam und Menschenrechte

Der Islam wird oft als unvereinbar mit den Menschenrechten angesehen. Jedoch (Azra), weist er sowohl auf dogmatischer als auch auf historischer Ebene eine Anzahl an Gemeinsamkeiten mit den universellen Menschenrechten auf. Der Prophet Muhammad selbst zum Beispiel erließ als Oberhaupt des Stadtstaates Medina eine „Verfassung von Medina“, in der allen Bürgern von Medina - Muslimen als auch Nicht-Muslimen - Glaubensfreiheit und Schutz von Leben und Besitz gewährt wurde. Der Islam, der seine Lehre aus dem Koran und den Traditionen (hadit) des Propheten Muhammads bezieht, verpflichtet daher von Grund auf, fundamentale Menschenrechte zu respektieren.

So ist es nicht so sehr der Islam selbst, der in den meisten islamisch geprägten Ländern ein eher ärmliches Menschenrechtszeugnis zustande kommen lässt, sondern das Fehlen oder der Mangel an demokratischen Strukturen. Viele muslimische Nationen haben die Menschenrechtsdeklaration der Vereinten Nationen anerkannt und verwenden sie oftmals auch als die grundlegende Referenz für die nationale Gesetzgebung.

Es darf natürlich nicht außer Acht gelassen werden, dass konservative muslimische Gelehrte versuchen, einige Punkte der Charta in das Gefüge ihrer religiösen Interpretationen, sowie in den sozialen und kulturellen Kontext einzugliedern und zu relativieren. Dahinter steht das Bestreben, Gottesrechte und öffentliche Rechte im Gegensatz zu Individualrechten herauszuheben, da nach Meinung dieser muslimischen Gelehrten die Betonung auf Individualrechten in der westlichen Gesellschaft zur Demoralisierung geführt hat. Das Konzept Menschenrechte an sich ‚riecht‘ jedoch für viele Muslime eher nach westlicher Hegemonie.

3.1 Interpretation der Shari'a

Hierbei geht es vor allem darum, wie der Islam sein Verhältnis zum säkularen Staat beschreibt. Die Trennung von Religion und Staat hat nach deutschem Verständnis keineswegs eine Verdrängung der Religion in die Privatsphäre zur Konsequenz. Vielmehr sind die aktiven Gläubigen zur Gestaltung der Gesellschaft aufgerufen. Diese strikte Trennung zwischen Staat und Religion kennt man aber in den meisten islamisch geprägten Ländern nicht.

In Indonesien beispielsweise stellt Religion sicherlich nicht das staatliche Fundament, es gibt aber auch keine wasserdichte Trennung. So gibt es ein Ministerium für religiöse

Angelegenheiten, das zuständig ist, alle sozialen Aspekte religiösen Lebens zu verwalten. „Säkularismus“, so wie er in westlichen Ländern verstanden wird, ist für viele Indonesier ein „schmutziger“ Begriff. Man hat aus der Erfahrung der Türkei gelernt und sieht Säkularismus als Unterdrückung der Religion an. Diese strikte Trennung von Politik, Gesellschaft und Religion, wie es in den USA beispielsweise üblich ist, trifft in Indonesien auf Unverständnis (Azra).

Die Art und Weise wie Shari'a, islamisches Recht oder auch das Recht Gottes genannt, interpretiert wird, zeichnet den Unterschied aus zwischen dem Islam z.B. des mittleren Ostens und demjenigen Südostasiens. Der Inhalt des Koran ist keineswegs monolithisch, im Gegenteil, seine Interpretationen sind vielfältig, nicht nur zwischen den beiden größten Gruppen - den Sunniten und den Schiiten - sondern auch innerhalb des Sunnismus gibt es verschiedene Auslegungen des Koran, nicht nur bezüglich der Rituale, sondern auch in gesellschaftlichen Angelegenheiten. Einer der meist umstrittenen Bereiche der Shari'a ist das Strafrecht, vor allem die körperliche Züchtigung. Im Mittelalter wurde Dieben zur Strafe der Arm amputiert. Heute wäre diese Art von Bestrafung - durch moderne Interpretation und in den heutigen Kontext gesetzt - nach dem Koran selbstverständlich durch die Gefängnisstrafe zu ersetzen.

Ein kontextgebundener Islam ist demnach auch mit Menschenrechten, den UN-Konventionen etc. vereinbar, und kann deren Werte und Rechte zu einem Teil auch der regionalen Traditionen in Asien machen. Zu widersprechen ist daher den Behauptungen der „Brüder aus dem mittleren Osten“, dass solche Prinzipien keinen Platz in der lokalen Tradition haben (Azra).

Der Koran müsse im Gesamt interpretiert werden, und nicht selektiv. Die Interpretation einiger Gelehrter von nur bestimmten Versen führe zu einem Missbrauch des Islams. So könne man sich auch den Radikalismus im Mittleren Osten erklären, wo Ideologien verwendet werden, die dem Islam widersprechen. Mord, in welcher Form auch immer, ist gegen den Glauben im Islam, und macht damit auch Selbstmordattentäter inakzeptabel. Letztere haben eher den Glauben an Gott verloren, als dass sie in seinem Namen agieren (Azra). Ein Fortschritt sei jedoch, dass diese kontroverse Auffassung nun vermehrt von religiösen Gruppen erörtert wird.

Selbst in streng säkularen Staaten, wie den USA, wird Religion immer bedeutender und kann deshalb nicht weiter ignoriert werden. Es bedarf daher einer verstärkten Mitwirkung von Religion bei der Vermittlung der Menschenrechtsstandards. Je mehr es gelingt, das Konzept der Menschenrechte durch theologische und kulturell bedingte Begründungslinien zu stützen, desto tiefer kann sich das Konzept in der Gesellschaft verankern.

Natürlich bedarf es des Bewusstseins, dass die historische Ausformulierung der Menschenrechte zum Teil kulturell bedingt sein kann. Dies hat aber keinerlei Auswirkung auf den Kern des jeweiligen Menschenrechtsanspruchs.

Anfangspunkt eines jeden Menschenrechts ist das Recht des Individuums, in Würde zu leben. Diese Würde - wiederzufinden in der Bibel als auch im Koran - ist ein Menschenrecht, das durch das Naturrecht gegeben ist und durch nichts genommen werden kann. Sie ist die grundlegende Basis aller Rechte.

Man mag daher versuchen, diese Universalität der Menschenrechte mit leicht wiedererkennbaren, gemeinsamen Traditionen zu verbinden, so z.B. das Recht auf Leben, das Recht auf religiöse und bürgerliche Freiheit. Ein feststellbares gemeinsames Erbe sollte besser genutzt werden, wenn man sich mit Menschenrechten in Indonesien auseinandersetzt.

Könnte man denn von einer indonesischen Methode bzw. Auffassungsweise von Shari'a sprechen? Im Gegensatz zu anderen islamisch geprägten Staaten, hat sich Indonesien schon sehr frühzeitig offen und diskussionsbereit gezeigt. Einige Aspekte des islamischen Rechts wurden neu interpretiert und in das nationale Recht integriert. So z.B. das Eherecht, das 1974 neu ausgelegt wurde und damit die Stellung der Frau stärkte. So können Frauen beispielsweise gegen ihre Ehemänner vor Gericht klagen und sich auch scheiden lassen. Die Polygamie wurde stark eingeschränkt, so dass Männer nur nach Gerichtsbeschluss mehr als eine Ehefrau ehelichen dürfen.

Generell wird die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte (AEMR) - bis auf eine verstärkte Betonung der gemeinschaftlichen Rechte - von allen Muslimen akzeptiert. Die AEMR sollte allerdings kontextualisiert werden, damit sie von der muslimischen Gesellschaft in einem höheren Maße akzeptiert wird, aber auch in die muslimische Gesellschaft implementiert werden kann (Azra).

Die Shari'a muss so interpretiert werden, dass sie den Bedürfnissen der heutigen, modernen Gesellschaft gerecht wird und sich mit den Problemen der heutigen Zeit auseinandersetzt. Dies kann nur geschehen, indem sich die Ulama mit den Versen im Koran sowie den Traditionen des Propheten befassen und diese in den heutigen Kontext stellen. Hermeneutik ist also eine unverzichtbare Aufgabe für das Selbstverständnis des Islam.

Zum einen sollte man verstärkt nach theologischen Anknüpfungspunkten für die Menschenrechte suchen, indem man beispielsweise direkt einige Verse im Koran identifiziert, die sich für eine solche Vermittlung anbieten, und dadurch die Vereinbarkeit mit dem Koran aufzeigen.

Zum anderen muss man die AEMR aber auch der eigenen Situation anpassen, das bedeutet, die Menschenrechte in einen, hier eben südostasiatischen Kontext stellen und darauf hin auslegen. jedoch dürfen kulturelle Unterschiede keinesfalls dazu verwendet werden, bestimmte Rechte zu dementieren. Vom Kontext ganz unabhängig, müssen alle Rechte ausnahmslos gewährleistet werden. Kontextspezifische Auslegung bedeutet nicht, den Kern des jeweiligen menschenrechtlichen Anspruchs zu vermindern, sondern nach den besten Möglichkeiten seiner Verwirklichung zu suchen.

Auch aus christlicher Sicht gibt es keine Gesellschaft, keinen Staat, keine Kultur, in der die Menschenrechte nicht in den juristischen und konstitutionellen Rahmen eingearbeitet werden könnten (Magnis-Suseno). Nichts desto trotz darf nicht außer Acht gelassen werden, dass die Implementierung von Menschenrechten an bestimmte Voraussetzungen gekoppelt ist, nicht alle die gleiche Dringlichkeit haben und nicht alle Menschenrechte immer durchsetzbar sind. So gibt es aber Menschenrechte, die als so fundamental gesehen werden, dass ein Verstoß dagegen zu keiner Zeit und unter keinen Umständen toleriert werden kann.

Oft wird behauptet, die Menschenrechte widersprüchen asiatischen Werten, z.B. den Familienwerten. In asiatischen Gesellschaften definiert sich der Mensch eher durch seine Beziehung zu anderen, nach dem Leitgedanken des „Ich bin, weil wir sind“. Viele Missverständnisse führen dazu, dass man z.B. in China die westliche Interpretation von Menschenrechten als reines Werkzeug der Politik, und seine eigenen Traditionen als nicht respektiert wahrnimmt.

Es ist wohl wahr, dass Menschenrechte die Rechte eines jeden einzelnen darlegen. Und es ist auch Faktum, dass Menschen in vor allem ländlichen Gebieten Südasiens sich als Teil einer Einheit, vor allem der Familie sehen. Jedoch ist es ein absoluter Fehler, Menschenrechte mit Individualismus, geschweige denn individuellem Egoismus zu assoziieren. Ganz im Gegenteil - die Gewährleistung von Menschenrechten ist der regelrechte Beweis, dass sich die Gesellschaft den Armen, Schwachen und diskriminierten Mitgliedern gegenüber solidarisch zeigt. Darüber hinaus würden asiatische Werte in heutiger Gesellschaft regelrecht nach der Implementierung von Menschenrechten verlangen (Magnis-Suseno).

Jedoch wird Letzteres nicht so sehr von der Bevölkerung selbst wahrgenommen, sondern ist Propaganda der Regierungen und der Machtelite. Im Gegenteil, die Basisrechte, wie etwa das Recht nicht gefoltert zu werden, aber auch Arbeiterrechte werden keineswegs als widersprüchlich zu den eigenen kulturellen Traditionen empfunden. In Indonesien haben vor allem die Industriearbeiter die Sprache der Menschenrechte schnell erlernt und verlangen die umgehende Implementierung ihrer Rechte.

3.2 Allgemeine Erklärung der Menschenrechte (AEMR) und der Koran

Artikel 1 und 2 der AEMR beinhalten die Freiheit, Gleichheit und Würde des Menschen, sowie das gegenseitige Handeln in Solidarität. Dies ist auch im Koran wiederzufinden. In Vers 4.2 wird die Gleichheit aller Menschen, „die Geburt des Menschen von einer einzigen Quelle, nämlich Adam und Hawa/Eva“ betont und macht somit jegliche Art von Diskriminierung inakzeptabel.

Das Recht auf Leben, Freiheit und Sicherheit ist in Artikel 3 festgehalten. Wie oben schon angemerkt, war dies bereits Teil der Verfassung des Stadtstaates von Medina. Auch im Koran ist dieses Recht verankert. Vers 4.29 beginnt mit dem Verbot des Selbstmordes, Vers 17.31 mit dem Verbot des Kindsmordes. Und schließlich, in Vers 5.32 wird das Töten einer Person ohne Rechtfertigung als Tötung der gesamten Menschlichkeit verstanden.

Artikel 4 der AEMR beinhaltet die Abschaffung von Sklaverei, sowie jegliche Form von Zwangsarbeit, welche bis heute besteht. Da Sklaverei schon im prä-islamischen Arabien existierte, geht deren Abschaffung nur sehr langsam voran, obwohl dies im Koran als auch in den Traditionen des Propheten Mohammad vorgesehen ist. Der Koran sieht sogar die Verwendung von Almosen für die Befreiung von Sklaven vor. Der Prophet Mohammad hatte seine Gefährten dazu gedrängt, ihre Sklaven zu befreien; so konnten Sklaven ihre Schulden bei ihren muslimischen Herren abarbeiten, indem sie beispielsweise muslimischen Kindern das Lesen beibrachten.

Artikel 5 der AEMR verurteilt Folter, grausame, unmenschliche oder erniedrigende Behandlung. Auch der Islam billigt weder unwürdiges Verhalten, geschweige denn Folter oder das Angreifen anderer. Im Gegenteil, der Koran verurteilt *istikbar* (Arroganz und Missbrauch von Macht) und *istibdad* (Unterdrückung); er steht auf der Seite der Schwachen (*da'if*, oder *du'afa*) und Unterdrückten (*mustad'afin*). Auch der Prophet Muhammad hatte Grausamkeiten und Folter ausdrücklich verboten. Deswegen ist es Pflicht ei-

nes jeden Muslims, Erbarmen und Barmherzigkeit anderen gegenüber zu zeigen. Nicht zuletzt deswegen, so Azra, sind die Selbstmordattentäter in Palästina inakzeptabel.

Artikel 6-8 sichern die Anerkennung und Gleichheit aller Personen vor dem Gesetz, und den Schutz durch das Gesetz ohne Diskriminierung. Auch der Islam spricht sich ausdrücklich für Gerechtigkeit und Gleichheit vor dem Gesetz aus. Der Koran gibt ganz strenge Normen von Gerechtigkeit vor. Im Koran steht geschrieben: „Oh du, der glaubt, sei streng im Überwachen der Gerechtigkeit, und lege Zeugnis in Allah's Wille ab, auch wenn es sich gegen dich selbst, gegen Eltern oder Kinder, gegen Arm oder Reich richtet; Allah ist sich deren Handeln mehr bewusst als du es bist. Deswegen, achte auf dich selbst, um nicht durch niedere Verlangen vom Weg gebracht zu werden, so dass du gerecht handelst. Solltest du die Wahrheit verbergen oder sich dieser entziehen, sei dir bewusst dass Allah sehr wohl weiß, was du tust“ (4:135).

Artikel 12 beinhaltet das Recht auf Privatsphäre. Auch dieses Recht wird im Islam gesichert und ermahnt alle Muslime, die Privatsphäre anderer nicht zu missachten. Dieser Bereich, die Grenze zwischen öffentlicher und privater Sphäre, ist unter muslimischen Gelehrten stark umstritten.

Artikel 16 befasst sich mit dem Recht zu heiraten, die gleichberechtigte Verteilung der Rechte auf beide Parteien und dem Schutz der Familie. Auch der Islam garantiert beiden, Männern und Frauen, diese Rechte. Frauen können nicht ohne deren Zustimmung geheiratet werden; es kann keine nikah (Heirat) Zustandekommen ohne die Zustimmung der Frau.

Wie allgemein bekannt, wird die Institution der Familie im Islam hoch angesehen. Nicht zuletzt deswegen wird Scheidung im Islam nicht gerne gesehen, wird aber keineswegs ausgeschlossen, im Falle dass eine Ehe unter keinen Umständen aufrechterhalten werden kann. Beide, Männer und Frauen haben theoretisch das Recht eine Scheidung zu veranlassen.

Gedanken-, Gewissens-, Religions-, sowie Meinungsfreiheit werden in den Artikeln 18 und 19 garantiert. Darüber hinaus beinhalten diese Artikel das Recht, seine Religion zu wechseln, und auch die freie Religionsausübung in Form von Unterricht, Gottesdienst und Feiern. Außerdem geschützt von den Menschenrechten ist es, Informationen und Ideen zu erfragen, zu erhalten und mitzuteilen. Auch im Koran werden Gewissens- und Glaubensfreiheit (hurriyatt al-'aqidah oder hurriyat al-diniyyah) gewährleistet. Es wird niemandem auferlegt, Gottes Wahrheit anzunehmen. In der nachprophetischen Zeit

wurde von einem Ulama eine fiqh (Regel) festgesetzt, die einen Muslim, der zu einem anderen Glauben konvertiert, zum Verräter (murtad) und damit strafbar macht. Dies ist zwar auch heute noch ein sehr kontroverses Thema, wurde aber von modernen muslimischen Gelehrten neu ausgelegt und somit in den meisten muslimischen Staaten in dieser altertümlichen Form nicht mehr gebraucht.

Die Meinungsfreiheit betreffend (hurriyat al-ta`bir oder hurriyat al-ra'y), erlaubt der Islam jedem zu äußern, was er oder sie will, solange die Aussage keine Blasphemie, Verleumdung, Nachrede, Beleidigung oder Lüge beinhaltet, oder Perversität, Korruption, Gewalt oder Volksverhetzung hervorruft. Im Gegenteil, der Islam befürwortet Meinungsfreiheit in vielerlei Hinsicht, die Förderung des Guten und Verhinderung von Bösem (al-amr bi al-ma'ruf wa al-nahy 'an al-munkar), positive Ratschläge (nasihah), Beratung (shura), persönliche Schlussfolgerung (ijtihad), sowie die Freiheit sich der Regierung zu widersetzen und diese zu kritisieren (hurriyat al-naqd al-hakim oder hurriyat al-mu'aradah).

Obwohl der Koran, die Tradition und das Leben des Propheten Muhammads den universellen Menschenrechten nicht prinzipiell widersprechen, darf man die zahlreichen Menschenrechtsverletzungen in islamisch geprägten Ländern nicht ungeachtet lassen (Azra). Es besteht wenig Zweifel daran, dass dies direkt mit einem Fehlen oder Mangel an demokratischen Strukturen in der Mehrzahl der muslimischen Länder in Zusammenhang steht. Unglücklicherweise sind es oft die Regimes islamisch geprägter Länder, welche die gravierendsten Menschenrechtsverletzungen begehen, und dies damit begründen, dass eine repräsentative und demokratische Regierung unvereinbar mit dem Islam ist. Man darf jedoch nicht vergessen, dass viele dieser Regime von westlichen Demokratien auch heute noch unterstützt werden.

3.3 Implementierung von Menschenrechten im kulturellen Kontext Indonesiens

Das Konzept der Universalität ist in der westlichen Welt ein allgemein bekanntes. Aber was genau bedeutet Universalität eigentlich im Kontext Indonesiens?

Das Land besteht aus einer „Patchwork-society“, einer Gesellschaft, die zum Teil nur ihre eigenen Clans kennen und noch nicht einmal die eigene Regierung, geschweige denn das Konzept Menschenrechte. Was für diese (Sub-) Gesellschaften wichtig ist, sind ausschließlich ihre gruppen-spezifischen „Eigenrechte“.

Hinzu kommt aber noch ein weiteres Problem. Menschenrechte leben von Beispielen, und Beispiele gibt es, nach einem indonesischen Menschenrechtsaktivisten, nicht viele in Indonesien. Natürlich findet man Menschenrechte wieder in den verschiedenen Gesetzen Indonesiens, der Pancasila, dem Grundgesetz. Trennt man Menschenrechte aber von der Gesetzgebung, so stößt man in Indonesien auf das Problem einer kaum funktionierenden Legislativen und Judikativen. Dieser Schwachpunkt wird heute von Fundamentalisten genutzt, um ihre Ideologien durchzusetzen, indem sie eine gerechte Gesetzgebung versprechen. Wenn man von Menschenrechten im indonesischen Kontext spricht, so der indonesische Menschenrechtsverteidiger, so muss man sich nicht mit den Rahmenbedingungen befassen, sondern mit der Gesetzgebung, den Institutionen, wo Menschenrechte ausgehandelt und in den gegebenen Rahmen eingebaut werden.

Solange Menschenrechte nicht in den legalen, konstitutionellen Rahmen eingearbeitet sind, können sie auch nicht effektiv durchgesetzt werden. Dieser momentan bestehende Konflikt lässt sich gut an einem jüngeren Beispiel einer Häuserzerstörung darstellen: Ca. 20.000 Menschen wurden obdachlos, da ihre Häuser sich auf Staatsgrundstücken befanden. Obwohl Indonesien 1999 das allgemeine Recht auf Wohnraum anerkannt hatte, fand dies keine Durchsetzung, da noch keine Einbindung in den nationalen juristischen Rahmen stattgefunden hatte. Aber dennoch: Trotz andauernder Probleme darf man die nachhaltigen Fortschritte in menschenrechtlicher und juristischer Hinsicht, die in Indonesien in den letzten sechs Jahren erzielt worden sind, nicht außer Acht lassen.

Man sollte sich immer wieder ins Gedächtnis rufen, dass Indonesien 32 Jahre unter autokratischer Herrschaft stand und der Transformationsprozess zur Demokratie erst vor 5 Jahren einsetzte. Somit kann man nicht erwarten, dass alle Inhalte der AEMR innerhalb von 5 Jahren bereits vollständig in nationales Recht eingearbeitet sind. Darüber hinaus ist die Einführung von Demokratie auch von der wirtschaftlichen Entwicklung und einer glaubwürdigen und kompetenten Regierung abhängig. Und im Moment kämpft Indonesien mit dem Problem einer Reihe von Politikern, die nicht nur in Korruption, aber auch Menschenrechtsverletzungen involviert waren.

3.4 Opposition zwischen sozialen Menschenrechten und politischen Freiheitsrechten?

Die Zeit nach dem 11. September 2001 wird in den Entwicklungsländern als Kreuzzug der westlichen Welt bezeichnet, ein Kreuzzug der Menschenrechte und der Demokratie. jedoch liege die Priorität der Entwicklungsländer auf dem Ziel wirtschaftlicher Ent-

wicklung, und nicht den politischen Rechten der Demokratie (Redebeitrag des indonesischen Botschafters in Den Haag). Indonesien kann seit einigen Jahren ein wirtschaftliches Wachstum von 6-7% aufweisen, die Bürger könnten dadurch auch viele der wirtschaftlichen Rechte genießen. Für Länder wie Indonesien seien letztere weitaus wichtiger als Demokratie, betonte der Botschafter mehrmals.

Die Frage die man sich stellt, lautet aber: Werden die Menschen auf lange Sicht, auch ohne Demokratie, immer mit Essen versorgt sein? Diese Frage stellte man sich auch in der Diskussion, ob Menschenrechte Teil der indonesischen Verfassung werden sollten. Während die eine Seite damit argumentierte, Was sollen wir mit Menschenrechten, wenn wir nichts zu essen haben? Was wir brauchen, ist soziale Gerechtigkeit und keine individuellen Menschenrechte!", plädierte die andere Seite dafür, die Menschenrechte unbedingt in die Verfassung einzuarbeiten, um einen politischen Einsatz von Gewalt durch die Regierung für alle Zukunft zu verhindern.

Im Rückblick auf 30 Jahre Suharto-Ära sind durchaus Dinge wie infrastrukturelle Entwicklung und wirtschaftliches Wachstum festzustellen. Als schließlich die Krise kam, war festzustellen, dass alles, was man für das gemeinsame Wohl getan hatte, von Korruption zerfressen war. Das Resultat war, dass Armut von 12% auf 40% anstieg. Welchen Schluss kann man daraus ziehen? Die wirtschaftlichen Rechte können keineswegs in vollem Maße ausgeschöpft werden, wenn Menschen ihre Anregungen oder Kritik nicht zum Ausdruck bringen, und selbst bestimmen können, von wem sie regiert werden. Deswegen müssen demokratische Rechte gewährleistet werden, andernfalls besteht die Gefahr, dass sich ausschließlich die ohnehin schon vermögende Elite bereichert. Daher ist es von äußerster Wichtigkeit, dass Indonesien darauf abzielt, eine funktionierende Demokratie aufzubauen (Magnis-Suseno).

4. Die Rolle der Frau im Islam

Spricht man von Islam, Demokratie und Menschenrechten, so bleibt es unumgänglich die Frage nach der Rolle der Frau zu stellen.

Die immer wieder aufgegriffene Andersartigkeit des indonesischen Islams lässt sich besonders gut am Beispiel der Frauenrolle aufzeigen. Während in Indonesien Frauen die Regeln des Korans selbst interpretieren dürfen, ja sogar Präsidentin werden können, wäre dies in anderen islamisch geprägten Ländern, z.B. im mittleren Osten, undenkbar. indonesischer Islam im Allgemeinen zeichnet sich aus durch seine Anpassungsfähigkeit, Toleranz und Offenheit.

4.1 Genderequality

Indonesien zählt zu einem der vielen Staaten, welche - allerdings nicht ohne eine Anzahl von Vorbehalten - die Konvention über die Eliminierung der Diskriminierung der Frau (CEDAW) ratifiziert hat. Vor allem islamisch geprägte Staaten führen eine Anzahl an Vorbehalten an, da man vor allem Familienangelegenheiten besser durch die Shari'a geregelt sieht, als durch abstrakte, universale Menschenrechte.

Auch unter islamischen Gelehrten hat das Thema der Geschlechtergleichheit natürlich zu Kontroversen geführt. So betonen einige Gelehrte beispielsweise, dass Frauen eine dem Mann gleichgestellte Würde haben, jedoch keineswegs die gleichen Rechte. Diese Vorbehalte sind eher kulturell als religiös bedingt. Vor allem im mittleren Osten, einer patriarchalischen, Männer-dominierten Gesellschaft wurde die Frau in die häusliche Sphäre verbannt, während in Indonesien die Frau dem Mann gleichgestellt ist und gleiche Rechte genießt. Während man im mittleren Osten noch mit der Ende des 19./Anfang des 20. Jahrhunderts beginnenden Befreiung" der Frau kämpft, spielt dies im indonesischen Kontext keine tragende Rolle. Dies lag zum einen auch daran, dass Frauenorganisationen durch muslimische Organisationen (Muhammadiyah und NU) gegründet wurden. Damit ist Genderequality kein großes Problem in Indonesien.

Natürlich gab es auch in Indonesien Zeiten der negativen Diskriminierung gegenüber Frauen, und es bedarf auch heute noch einer positiven Diskriminierung, da der Mann teilweise noch immer das bevorzugte Mitglied der Familie ist. Jedoch wurde in den letzten drei Jahrzehnten verstärkt durch Neuinterpretierung der fiqh's die Gleichstellung der Frau gestärkt.

Dass Frauen in Indonesien heute formell die gleichen Rechte wie Männer genießen, ist schon daran zu erkennen, dass Indonesien von einer Frau regiert wird. Nach mittelalterlichen fiqh Regeln wäre dies undenkbar, doch aufgrund des kulturellen Hintergrunds, sowie soziologischen und historischen Erfahrungen Südostasiens - schon im 17. Jahrhundert wurde das Sultanat durch vier Königinnen regiert - wurden Frauen bestärkt.

4.2 Frauenrolle und Interpretationsmethoden

Die Rolle der Frau im Islam kennt eine lange und nicht immer positive Geschichte. Spricht man von der Rolle der Frau im Zusammenhang mit traditionellem Islam, so wird diese als eine von Gott vorgegebene Rolle verstanden - eine nicht sozial gewachsene - und daher nicht veränderbar (Marcoes-Natsir).

Im Bewusstsein dieser Problematik haben feministische Gruppen versucht, in der Darstellung der Thematik einen Bezug zur Religion herzustellen, jedoch mit einer modernen Methode. Aus diesem Grund übernahm man eine Methode, die von muslimischen Feministinnen in anderen muslimischen Ländern, wie Pakistan und Indien, praktiziert wurde. Zwar konnte man sich allgemeine Anregungen holen, jedoch waren deren Erfahrungen nicht auf Indonesien übertragbar, da es z.B. das indische Kastenwesen in Indonesien nicht gibt und damit ganz andere Voraussetzungen gegeben sind. Was man übernommen hat, war das Grundprinzip, die Methode der Reinterpretation und damit kehrte man zurück an die Wurzeln des indonesischen Islams.

Eine weitere „Andersartigkeit“ des indonesischen Islams sind die Pesantren, die traditionellen Koranschulen, in denen man sich mit den Versen des Korans sowie den Traditionen des Propheten Mohammeds beschäftigt. Deren unterschiedlichen Arbeitsweisen sind auf drei Elemente zurückzuführen: auf die Organisation der Pesantren, deren Leiter, sowie die genutzten Texte. Vor allem letztere sowie die Leiter der Pesantren sind sehr bestimmend im Hinblick auf die Definition der Beziehung zwischen Mann und Frau.

Seither bemühen sich muslimische feministische Gelehrte um eine Annäherung und andersartige Analyse der fiqh, auf der Basis einer Methode aus dem 11. Jahrhundert.

In der traditionellen fiqh Analyse besteht der erste Schritt aus der Herausfilterung von den Passagen des Koran, die interpretierbar sind. Die Teile, welche auf den ersten Blick einleuchten, gelten als die Wirklichkeit selbst und sind damit nicht interpretierbar. Dies ist ein linguistischer Ansatz der Interpretation, und genau hier stellt sich das Problem in

Bezug auf die Rolle der Frau: Denn alles, was über die Frau im Koran ausgesagt wird, befindet sich in diesem Bereich scheinbar evidenter Wirklichkeit und ist damit eigentlich nicht interpretierbar.

So ist auch alles, was in Zahlen ausgedrückt ist, nicht interpretierbar. Beispielsweise das Erbrecht, das dem Mann doppelt soviel Besitz wie der Frau zuspricht. Geht man aber von einem Gerechtigkeitsverständnis aus, so ist dies nicht akzeptabel und führt zu der Erkenntnis, dass man mit diesem linguistischen Ansatz die Probleme, die sich heute stellen, nicht angehen kann. Deshalb entwickelte man eine Methode, die auf anderen Prinzipien basiert und als Maßstab das Universale hat.

Bei dieser Methode kann man Dinge, die nach der linguistischen Methode unveränderbar sind, in den Bereich der Veränderbarkeit bringen. Nimmt man wieder das Beispiel des Erbrechts, so erkennt man, dass eine Teilung 2:1 nicht als grundlegendes oder gar universales Prinzip gelten kann und somit in den Bereich des Interpretierbaren fällt. Diese Interpretation baut auf dem Prinzip der Gerechtigkeit auf, welches als universaler Wert gilt, wohingegen die Teilung des Erbrechts in 2:1 partikulär, da in seiner Entstehungsgeschichte kulturell gebunden ist.

Ein Grund, weshalb das Thema Islam und die Rolle der Frau in Indonesien so erfolgreich ist, im Gegensatz zu anderen islamisch geprägten Ländern, besteht darin, dass man das Thema nicht nur im akademischen Diskurs, sondern auf unterschiedlichen Ebenen angeht. Zum einen befasst man sich mit der Methode und dem Diskurs über die Rolle der Frau. Auf der zweiten Ebene finden die Diskussionen der islamischen Frauenorganisation statt. Die dritte Ebene ist die grassroot-Ebene, die vor allem die ärmeren Frauen mit einbezieht.

4.3 Frauen in Führungspositionen

Diese liberale Anschauung über die Rolle der Frau, vor allem als Führungsperson, wurde noch durch weitere Faktoren unterstützt. Die Tatsache, dass es schon lange Lehrerinnen und auch Leiterinnen an islamischen Schulen gab, ließ den Gedanken einer weiblichen Führungsperson nicht ganz absurd erscheinen. Darüber hinaus, gab es auch schon in anderen muslimischen Staaten wie Pakistan Beispiele weiblicher Staatsführer.

Die Tatsache, dass diese Diskussionen auf rein theoretischer Ebene stattfanden und man sich nicht auf einen klaren Standpunkt einigen konnte, hatte zur Folge, dass man eine

Frau als Präsidentin - bei Existenz unterschiedlicher Positionen - allerdings auch nicht verbieten konnte.

Öffentlich fand diese Diskussion erstmals 1997 in der GOLKAR-Partei statt, die dadurch signalisieren wollte, dass sie sich für die Amtsübernahme durch Tutut, Suhartos älteste Tochter, aussprach. Auch auf dem Nationalkongress der NU griff man dieses Thema auf und auch hier sprach man sich nicht gegen eine weibliche Führung aus.

Im Nachhinein stellte man fest, dass diese Diskussionen rein politisch motiviert waren. GOLKAR wollte den Weg für Tutut ebnen, und unterstützte religiöse Organisationen in der Formulierung einer akzeptablen fatwa zur politischen Führungsrolle der Frau. Ein Jahr später, auf dem islamischen Nationalkongress, in dem alle wichtigen islamischen Parteien und Organisationen vertreten waren, äußerte man plötzlich, dass eine weibliche Staatsführung außer Frage stand. Hier ist besonders wichtig anzumerken, dass sich zu diesem Zeitpunkt die politische Lage gravierend geändert hatte. Es war nicht mehr Tutut, sondern Megawati Sukarnoputri, die heutige Präsidentin, die enorme öffentliche Unterstützung gewonnen hatte.

Bis heute noch, obwohl Megawati als Präsidentin akzeptiert ist, hat man keinen klaren Standpunkt zu diesem Thema. Amien Rais, langjähriger Führer der Muhammadiyah, erklärte anfangs, solange es einen Mann gibt, der halbwegs fähig ist die Führung Indonesiens zu übernehmen, kommt keine Frau in Frage. Als sich schließlich 2002 die Situation etwas entspannt hatte, erklärten Muhammadiyah und andere islamische Organisationen, gegen eine Frau als Präsidentin sei nichts einzuwenden. Dasselbe Verhalten zeigte sich in der Position des jetzigen Vizepräsidenten Hamzah Haz. Vor den Wahlen äußerte er, dass es völlig undenkbar sei, dass das größte islamische Land von einer Frau regiert würde. Als er schließlich zum Vize-Präsidenten unter Megawati gewählt wurde, gab er bekannt, dass überhaupt kein Problem mit einer Frau als Präsidentin bestünde, da Indonesien ja auch kein islamischer Staat sei.

Wie ist Megawati im Bezug auf Menschenrechts- und vor allem Genderfragen zu beurteilen? Megawati ist physisch gesehen eine Frau, aber die Art wie sie denkt ist eher maskulin; ganz im Gegenteil zu ihrem Vorgänger Gus Dur, der zwar ein Mann war, aber eine hohe Sensibilität für Frauenfragen hatte (Marcoes-Natsir). Diese maskuline Denkweise zeigt sich beispielsweise am Vorgehen von Megawati in Aceh, wo sie erneut das Kriegsrecht verhängte. Während Gus Dur das Kriegsrecht aufgehoben hatte und mehr auf Dialog setzte, vertritt Megawati eher eine militaristische Lösung. Unter Gus Dur sind darüber hinaus auch frauenspezifische Entwicklungsvorhaben auf den Weg gebracht

worden. Im Gegensatz dazu Megawati, die, als man versuchte eine Frauenquote von 30% einzuführen, die Erste war, die sich dagegen aussprach.

4.4 Das Kopftuch im indonesischen Kontext

Der „Jilbab“ war ein Phänomen, das nach der Iranischen Revolution in den 80er Jahren in Indonesien auftrat und von den Frauen als Zeichen gegen das Suharto-Regime verwendet wurde. Zu diesem Zeitpunkt führte die Regierung eine diskriminierende Politik dem muslimischen Teil der Bevölkerung gegenüber und hatte dem Tragen des Kopftuchs strenge Restriktionen auferlegt. So war es z.B. Studenten nicht erlaubt, den „Jilbab“ zu tragen, 2-3 Fälle gingen sogar vor Gericht, um sich das Recht, den „Jilbab“ zu tragen zu erstreiten.

Diese Politik änderte sich mit der Pilgerfahrt von Suharto's Tochter nach Mekka. Anfangs trug sie den Krudo (einen lockere Form des „Jilbabs“), und später dann den „Jilbab“. Der „Jilbab“ - als Zeichen gegen das Regime - wurde gewissermaßen von der jungen Generation „entführt“ und zum Zeichen der Mittelklasse und der Sympathie gegenüber der Regierung. Hier lässt sich erkennen, dass der Islam ge- und missbraucht wurde, um einen politischen status quo zu wahren und um die Unterstützung der Muslime zu gewinnen. Auch heute noch, nachdem die Zentralregierung in regionale Autoritätsgebiete unterteilt wurde, kann man beobachten, dass der Islam dazu verwendet wird, um politische Unterstützung und Sympathie zu gewinnen.

In den späten 1990ern schließlich waren es vorwiegend modische Gründe, den „Jilbab“ zu tragen. Schauspieler, Künstler, Fernsehstars, sie alle trugen den „Jilbab“ und machten ihn damit zur modischen Erscheinung. Man sprach auch vom „Jilbab-Millennium“, einem modischen „Jilbab“, der Frauen auch erotisch attraktiv aussehen lassen sollte. Daraus lässt sich die unterschiedliche politische, soziale und religiöse Bedeutung eines Zeichens festmachen und auch das Problem, wie politisch damit umgegangen wird.

Wir müssen uns mit der bisher ungelösten Frage auseinandersetzen, wie sich der Islam zum demokratischen Staat, zu Toleranz, zu Glaubensfreiheit, zu Menschenrechten verhält. Das ist eine Frage, die sich nicht nur die islamisch geprägte Welt stellt, das ist auch eine Frage bei vielen Muslimen, die in Europa und in Deutschland leben. Nichts würde der Realität des gelebten Islam so widersprechen, wie die gedankliche Konstruktion eines homo islamicus. Es gibt nicht den Islam, so wenig wie es das Judentum oder das Christentum gibt. So ist auch die islamische Welt, wie die jüdische und christliche, sehr

differenziert und vielfältig. Es gibt eine im Grunde wenig beachtete Pluralität auch innerhalb der islamischen Welt. Dies zeigt sich auch eindeutig an der Kopftuch-Debatte, wie sie in Deutschland geführt wird, und in der auch innerhalb der muslimischen Gesellschaft kein Konsens herrscht.

5. Der „Kampf gegen den Terror“

Gegenwärtig kann man beobachten, dass diejenigen, die behaupten die größten Menschenrechtsverteidiger zu sein, in Wahrheit selbst schwere Menschenrechtsverletzungen begehen, nimmt man z.B. den Fall Guantanamo Bay (Azra).

Man ist sich darüber im Klaren, dass auch die Demokratie ihre Defizite hat. Diese Defizite verstärken sich jedoch noch weiter, wenn Staaten mit einer langen demokratischen Tradition eine Politik verfolgen, die alles andere als demokratisch ist und dadurch Menschen in Ländern, welche sich noch in der Entwicklung befinden, Demokratie abspensig machen. Vor allem in Indonesien, das sich gerade in seinem Transformationsprozess zur Demokratie befindet, war man sehr über die „double standards“ der selbst ernannten Verteidiger der Menschenrechte vornehmlich aus den USA erschrocken - was sich durch den Irak-Krieg in besonderer Weise verstärkte. Diese Haltung sollte keineswegs als eine Sympathie mit Saddam Hussein verstanden werden. Was man vehement anprangerte war das Zurückgreifen der USA auf militärische Gewalt, wo doch der Kern der Demokratie eine friedliche, gewaltfreie Lösung von Konflikten nahe legt. Das zunehmend zwieträchtige Handeln würde darüber hinaus nicht nur das Konzept Demokratie an sich in eine schwierige Lage in islamisch geprägten Ländern bringen, sondern auch eine Annäherung zwischen westlicher und islamisch geprägter Welt erschweren.

Dies zeigte sich auch, als man bei diesem Treffen versuchte eine gemeinsame Basis im Kampf gegen den Terrorismus auszuarbeiten. Man kann dem Terrorismus den Kampf erst ansagen, wenn man das Kernproblem gelöst hat. Zu diesem Kernproblem ließe sich vorstoßen zum einen mit der Lösung des Palästina-Israel Konflikts, und zum anderen mit dem Ende der Besetzung in Irak. Der Krieg, der anfangs eine Befreiung der Iraker zum Ziel hatte und schließlich in einer Besetzung durch die USA geendet ist, ist für alle muslimisch geprägten Länder eine absolut untragbare Situation.

Trotz allem muss man gemeinsam versuchen, Demokratie - trotz ihrer Defizite - weiter zu stärken (Azra).

6. Die Rolle der Universität im interreligiösen Dialog

„Vision und Mission“ der Islamischen Universität in Jakarta ist es, eine muslimische Intelligencia heranzubilden, die den Islam nicht auf dem Wort basierend, sondern Kontext gebunden versteht. Das bedeutet einen Islam, der tolerant, inklusiv und auf Konsens aufgebaut ist. (Azra)

Der Einfluss der katholischen Universität in diesen politisch-gesellschaftlichen Fragen liegt auf zwei Ebenen. Zum einen, indem man den Studenten die Bedeutsamkeit von Menschenrechten und Zivilgesellschaft nahe bringt. Zum anderen, indem man als öffentliche Institution, und somit Teil des nationalen Bewusstseins, wahrgenommen wird. Das bedeutet, dass Menschenrechte im Curriculum aller Wissenschaftlichen Fakultäten enthalten sein müssen: Philosophie, Theologie, Politikwissenschaften, Soziologie, Jura, Wirtschaft, Psychologie, Literatur, Geschichte usw. Darüber hinaus gibt es noch außerplanmäßige Veranstaltungen, so wie Seminare, Vorlesungen, Podiumsdiskussionen etc., die speziell auf das Thema Menschenrechte ausgerichtet sind. (Magnis-Suseno)

Auf der anderen Seite können der Senat der Universität, der Rektor, bekannte Mitglieder, indem sie sich öffentlich zu menschenrechtlichen Themen insbesondere das eigene Land betreffend äußern, das öffentliche Bewusstsein beeinflussen und dadurch die politische Elite unter Druck setzen (Magnis-Suseno).

Zwischen den Universitäten, so ist man sich einig, hat sich mittlerweile ein interreligiöser Dialog in Gang gesetzt. Bewiesen hat sich dies, als man sich für gemeinsame Werte einsetzte und gegen die Verbrennung von Büchern der Driyarkara Hochschule Demonstrationen organisierte, an denen auch Studenten der Islamischen Universität teilnahmen.

Auch die Universität Tilburg in den Niederlanden hat es sich zur Aufgabe gemacht, einen interreligiösen Dialog anzuregen. Eine interessante Beobachtung hier ist, dass unter muslimischen Gelehrten die universale Menschenrechtsdeklaration bevorzugt wird und nicht viele der muslimischen Gelehrten sich mit der Kairoer Deklaration („Islamische Erklärung der Menschenrechte“) befassen. Angefochten wird vor allem die Unterscheidung zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen, zwischen Mann und Frau, auf welche diese Erklärung zurückgreift.

Professor Dr. Herman Beck, Religionsphänomenologe mit indonesischen Wurzeln von der Universität Tilburg, versucht seinen Studenten nahe zu bringen, dass die Kritik aus

dem Westen an Ländern wie Indonesien in angemessenem Rahmen geschehen muss. Kritik muss vor allem von innen, von muslimischen Intellektuellen kommen, und diese seien von außen zu unterstützen.

Darüber hinaus ist es wichtig sich immer vor Augen zu halten, dass Veränderungen Zeit brauchen. Eine weitaus wichtigere Frage bleibt, wo beginnt man mit den Veränderungen in einem Land wie Indonesien?

Nachdem die heutigen Studenten die Führer von morgen sind, ist die Universität der Ort, an dem man mit Veränderungen beginnen muss. Nur durch Bildung kann man Dinge konstruktiv und nachhaltig ändern. Dabei ist eher auf einen Dialog zu setzen, als auf reine Kritik. Natürlich ist es wichtig, auf Menschenrechtsverletzungen in islamisch geprägten Ländern aufmerksam zu machen, jedoch betont Beck immer wieder, dass man vor allem muslimische Intellektuelle unterstützen muss, die sich auf der einen Seite für Menschenrechte einsetzen, aber auch gleichzeitig versuchen, beide Seiten zu präsentieren.

So wird die Universität als Ort gesehen, an dem man langfristig menschenrechtliche und demokratische Werte in die Gesellschaft transportieren kann. Auf die Situation in Indonesien bezogen steht man diesbezüglich heute vor einem weiteren Problem. Unter dem Ministerium für Religion entstand in den 1970er Jahren der Trend, möglichst viele Muslime zum Studium ins Ausland zu schicken, da man dort weitaus offenere Ansichten des Islams vertrat. Dieses offene Verständnis von Islam, das man aus dem Westen importierte und auch in den Fakultäten gelehrt wurde, war gesellschaftlich aber nicht hoch angesehen. In den letzten Jahren hat sich diese Entwicklung nun umgekehrt. Muslime, die man zum Studium ins Ausland geschickt hat, kehren oftmals als verhärtete Fundamentalisten nach Indonesien zurück. Viele der heute neokonservativen Führer waren ehemals Studenten in Deutschland, Schweden oder Holland. Worauf dies konkret zurückzuführen ist, weiß man bislang noch nicht. Einig ist man sich darin, dass diese fundamentalistischen Tendenzen vor allem bei Studenten mathematischer oder technischer Fächer, und weniger bei Studenten der Geisteswissenschaften zu beobachten sind. Letztere bekommen, so steht zu vermuten, durch ihr Studium einen breiter gefächerteren Einblick in die westliche Kultur, sowie auch ein offeneres Verständnis ihres eigenen Islams. Studenten der mathematisch-technischen Fächer hingegen wird durch die Spezifität ihres Studiums dieser Einblick verwehrt. Das Problem kann u.U. allerdings auch mit einer isolierten Lebensweise ausländischer Studenten zusammen hängen. Es ist zu beobachten, dass zum Beispiel Studentenwohnheime zunehmend ausschließlich von ausländischen Studenten bewohnt werden und von der Außenwelt fast isoliert sind. Studenten bekommen nichts von der demokratischen Lebensweise, von den demokratischen Debatten wie z.B. um das Kopftuch mit.

A n h a n g

Azyumardi Azra, "The challenge of democracy in the muslim world"

(auch erschienen in: Dialogue in the World Disorder, hrsg. Von Karlina Helmanita u.a., Jakarta: Pusat Bahasa dan Budaya Universitas Islam Negeri (UIN) u. Konrad-Adenauer-Stiftung Jakarta, 2004.)

Franz Magnis-Suseno, "Education for tolerance among religious communities:
The case of Indonesia"

(zuerst erschienen in: Asian Interfaith Dialogue: Perspectives on Religion, Education and Social Cohesion, hrsg. Von Syed Farid Alatas u.a., Singapore: Centre for Research on Islamic and Malay Affairs (RIMA) and The World Bank, 2003.)

Lies Marcoes-Natsir, "Visibility and Invisibility: Women and Interfaith dialogue
in Indonesia"

(zuerst erschienen in: Asian Interfaith Dialogue: Perspectives on Religion, Education and Social Cohesion, s.o.)

The Challenge of Democracy in a Muslim World

Azyumardi Azra

Several years before the rise of “new wave” of democracies in various parts of the world during the 1990s, the renowned political scientist, Samuel Huntington, questioned the theoretical optimism of the future of democracy. He argued that “with a few exceptions, the limits of democratic development in the world may have been reached” (Huntington 1984:218). The rise of new democracies in the former Soviet Union and Eastern Europe in particular, however, has rekindled public and scholarly optimism on the future of democracy. Thus, one of the most evident tendencies in the post-cold period towards the new millennium is the rapid growth of democracies, or at least, there is a strong tendency that increasing number nation states is becoming democratic.

This tendency seems not to be taking place in dominant or pre-dominant Muslim states in the Islamic world as a whole. According to a latest report entitled “Freedom in the World 2002: The Democracy Gap”, released by the Freedom House New York in late December 2001, there is an apparent “democracy gap” in the Islamic Arab World. Since the early 1970s, when the third major historical wave of democratization began, the Islamic world, and its Arabic core, in particular, have seen little significant evidence of improvements in political openness, respect for human rights, and transparency. The democracy gap between the Islamic world and the rest of the world is indeed dramatic. Of the 192 countries in the world today, 121 are electoral democracies; but in countries with Islamic majority, only 11 of 47 have democratically elected governments, or 23 percent. In the non-Islamic world, there are 110 electoral democracies out of 145 states, or over 76 percent. This means, the report concludes, that a non-Islamic state is more than three times more likely to be democratic than an Islamic state.

The report, however, also mentions the “bright spots” of democracy in pre-dominant and the least Arabicized Muslim countries such as Albania, Bangladesh, Djibouti, the Gambia, Indonesia, Mali, Niger, Nigeria, Senegal, Sierra Leone, Turkey, and Iran. Despite its shaky foundation and development, democratic ferment is considerable in these countries. Out of the non-Arabic, 11 of 31 countries are electoral democracies, while none of the 16 majority Arabic countries has democratically elected governments. Among the majority Arabic countries, one (Tunisia) has an authoritarian presidential system; two (Lybia and Iraq) are one party dictatorship; four (Algeria, Egypt, Syria and Yemen) are states with a dominant ruling party that faces thwarted and severely circumscribed political opposition; and the nine remaining states are monarchies, and eight of them are Arabic.

Despite the “democracy gap” in many - if not most of - Muslim countries, the Freedom House report argues that recent history shows that Islam is not inherently incompatible with democratic values. Indeed if one takes into account the large Muslim populations of such countries as India, Bangladesh, Indonesia, Nigeria, Turkey, and the Islamic populations of North America and Western Europe, the majority of the world’s Muslims lives under democratically constituted governments.

The “bright spots” among Muslim countries raises the hope for democracy in the Muslim world. But one has to admit that the classic question about Islam and democracy - whether or not Islam, for instance, could play a more positive role in the new wave of democracy - remains a subject of heated discussion.

In Indonesia after the fall of Soeharto, discussion and debates on the relations of Islam and democracy, has once again come to the forefront both at the levels of discourse and realities of Indonesian politics. The fact that there is a number of conflicting political trends when Indonesia comes into democratic realm since the interregnum of President BJ Habibie up until today, has also created further confusion about relations between Islam and democracy.

On the one hand, Muslims have played an important role in the fall of Soeharto, de-throning the long autocratic rule and, therefore, provided an impetus for the growth of democracy. On the other hand, however, with the new opening of democracy in Indonesia, “political Islam” also gains new momentum; this is in fact appears to be one of the most visible political developments in the post-Soeharto Indonesia. The rise of “political Islam” has worried some, for it could be incompatible with democracy.

The rise of political Islam can be clearly observed in several tendencies. First, the establishment of a great number of “Islamic parties” which mostly adopt Islam as their basis replacing Pancasila that used to be the sole basis of any organization; second, the increasing demands from certain groups among Muslims for the official adoption and implementation of shari`ah; and third, proliferation of Muslim groups considered by many as radicals like the Lasykar Jihad (Jihad Troops), the Front Pembela Islam (FPI, Islamic Defense Front), the Hizb al-Tahrir (Party of Liberation), the Angkatan Mujahidin Indonesia (the Jihad Fighter Group of Indonesia), the Jama`ah al-Ikhwan al-Muslimin Indonesia, and the like.

The three developments - by no means exhaustive - to some appears to represent the return of the idea of Islamic state in Indonesia, and this could supposedly bring the future of democracy and pluralism in Indonesia into question. I would argue, however, that despite the seeming recent tendencies among Indonesian Muslims to cling to political and formal Islam, it remains difficult to imagine that Indonesia would and could be transformed into an Islamic state. The new three tendencies could be very alarming for those who are concerned with the future of democracy in this country, but one should not overestimate them since there is also a number of factors that are working in Indonesian society which make the realization of an Islamic state in Indonesia remains a remote possibility only.

Modern Nation-State, Dawlah Islamiyah, and Khilafah

Islamic revival in the last two decades revives the old debates on relations of Islam and politics, and Islam and democracy. Both at the theoretical and practical levels Muslim intellectuals, scholars, ulama, and leaders have once again entangled in such issues as the compatibility or incompatibility between Islam and contemporary ideas and practices of democracy, civil society and human rights.

It is important to make it clear that any discussion of Muslim politics, or more precisely relations between Islam and democracy, should avoid any sweeping generalization. In fact there is no single Muslim politics; in other words Islam as a political reality and Muslims are not a monolithic phenomenon. Robert Hefner has persuasively argued that there is no single, civilization-wide pattern of Muslim politics, but a variety of competing organizations and ideals. In his opinion, the modern era's nation making and market globalization have, if anything, only increased the pluralism and contestation of politics in the Muslim world. As a result, the most significant "clash of cultures" today and the new millennium is not that between distinct civilizations, but rival political traditions within the same Islamic country (Hefner 1999:41).

The contest and rivalry among a variety of Islamic political traditions become increasingly complex with the contemporary Islamic revival. In almost the same time with the rising waves of democracy, the so-called revival of religion - including Islam - has also swept many parts of the globe. The increased attachment to Islam has led some Muslims to practice Islam in what they believe as the comprehensive and whollistic manner (kaffah). In political field, the understanding of kaffah Islam means the unity of religion (al-din) and state (al-dawlah) as proposed by some Muslim jurists and political thinkers in the classic period of Islam.

This contemporary development contributes to new tension between Islam and democracy. There are not at least three forms of state, each of which has certain conceptual and practical frameworks of relations between religion and state.

The first form is modern-nation states. Majority of Muslims have accepted - albeit tacitly - the modern form of nation-state based basically on Western concept and practice. While most of the Western nation-states adopt secularism, Muslim modern nation-states place Islam in different manner. A limited number of Muslim countries, like Turkey, also adopts secularism, but most of them places Islam as the official religion while in practice adopt certain secular ideologies. As a result there is a great deal of differences among Muslim modern nation-states, for instance, on the kind and level of democracy that is implemented in their respective country.

It is clear that even though most of Muslim countries adopt the modern form of nation-states, more precisely republic, with secular or quasi-secular ideologies. But many of them - as can be seen from the Freedom House's report - are not yet democratic; most of them are autocratic, repressive if not dictatorial. In addition, these secular nation-states in the Muslim world seemed to have failed to deliver their promises of modernity and better living condition for their people. This failure has not only eroded the credibility of secular regimes in the eyes of ever-growing number of Muslims, but also has created strong skepticism of the viability of modern nation-states.

The loss of credibility is also faced by the so-called "Islamic-states" in the form of traditional monarchies such as Saudi Arabia, and the Gulf states. Not unlike Muslim secular states, these monarchies are also autocratic, suppressive and dictatorial. Modern Muslim thinkers criticize these monarchies mainly for their obvious incompatibility with democracy, since all of them disregard basic democratic values such as equality, plurality, and respect for human rights. The Islamists - as we discussed briefly below - on the other hand severely criticized the monarchies, because monarchy is not compatible with Islam; kingship is run contrary with the Islamic emphasis on the equality of all believers before God.

The decline credibility of secular nation-states and Islamic monarchies combines with the renewed attachment to Islam have led certain groups of Muslims, regarded by many as radicals such as the Hizb al-Tahrir, Gama'ah Tafkir wa al-Hijrah and other splinter groups of the Ikhwan al-Muslimun, to replace secular nation-states and monarchies with the classic model of "Islamic political entity", better known as the caliphate (al-khilafah), or in contemporary discourse among these movements is called "universal caliphate".

The proponents of the universal caliphate believe that this kind of Islamic political entity led by a single caliph is the answer and the only solution to resolve Muslim disunity and powerlessness vis-à-vis the Western powers (Dekmejian 1995; Abu-Rabi` 1996; Lawrence 1998).

The contemporary revival of the idea of a single and universal caliphate, undoubtedly, is indeed problematic. I would argue that the idea is mostly based on historical and religious romanticism as well as misconception of not only the very meaning of the caliphate but also of historical development of the caliphate itself in the post-Prophet Muhammad period. Supporters of the caliphate have confused and have failed to distinguish between the original and genuine caliphate during the Rightly Guided Caliph (al-khulafa' al-rashidun) and the despotic monarchies of the Umayyads, Abbasids and the Ottomans. While at least the first two caliphs i.e. Abu Bakr and Umar ibn al-Khattab were elected on their merit, the subsequent "caliphs" in the post-al-khulafa' al-rashidun period were essentially kings (muluk) with all their uncontested rights and privileges over all other Muslims. Therefore, modern thinkers of the caliphate such as Jamal al-Din al-Afghani, `Abd al-Rahman al-Kawakibi, Rashid Rida, Sayyid Qutb, and Abu al-A`la al-Mawdudi have all refused to recognize the credibility and legitimacy of those Muslim kings as "caliphs" (cf. Azra 1996:153ff).

One should be aware, however, that these thinkers proposed different, if not conflicting ideas, on some main themes of the caliphate. Al-Kawakibi and Rida, for instance, insisted that the caliph should be an Arab of the Quraysh tribe. Al-Mawdudi on the other hand strongly refuses this idea; to him the caliph should be democratically elected among all Muslims based on merit by a special electing body called "ahl al-halli wa al-`aqd", or Majlis al-Shura. According to al-Mawdudi the lofty position the caliph must not be reserved for the Arab, since they have no special privileges over other non-Arab Muslims (cf. Thaib 1995:79-80).

Despite all conceptual and practical problems surrounding the feasibility and viability of the caliphate, the idea seems to have continually attracted certain elements of Muslims throughout the world. In Southeast Asia, particularly in Indonesia, the idea of the caliphate has been put into circulation by such organizations as Hizb al-Tahrir and Jamaah Tarbiyah since 1990s at least. It is important to note that during the Soeharto New Order, these movements had been very careful not to invite the regime to take firm actions against their activities. As a result they survive Soeharto's harsh measures and make themselves more pronounced in the post-Soeharto period.

The Hizb al-Tahrir, initially established in Jordan 1952 by Shaykh Taqi al-Din al-Nabhani and spread in Indonesia since the early 1970s, no doubt, is more pronounced after the fall of Soeharto. Calling openly for the establishment of the universal caliphate, the movement held a khilafah conference in Jakarta in early 2000. The conference reportedly was attended by a limited audience only. Despite its increased visibility, it is doubtful that the Hizb al-Tahrir's appeal for the establishment of khilafah wins significant support from Indonesian mainstream Muslims. Majority of Indonesian Muslims, represented by large organizations such as the NU and Muhammadiyah and most Muslim political parties, almost ignore the issue. In short, the discourse on khilafah is conspicuously absent from public discourse; and this clearly indicates that mainstream Muslims are simply not interested in the khilafah, let alone to support its establishment.

Enhancing Democratic Culture

There has been intense discussion on certain factors that have contributed to the weakness of democracy in large parts of the Muslim world. The first factor is the weaknesses in infrastructure or prerequisites that are instrumental in the development of democracy. Most of Muslim countries are less developed in terms of education and economic prosperity. Not only that, most of Muslim countries can be classified into Weberian "soft states", in which patrimonialism, corruption, cronyism, and nepotism are rampant that inhibit economic improvement and distort socio-cultural development.

A second factor is the tendency among Muslims who believe in the unity and merge of religion and politics. This perception is of course has its origins in the classical political theory that religion and state are not separate or separable institutions. Even though in practice, most Muslim countries have made distinctions between the two, there are Muslim groups which remain insistent of the merge of religion and state.

A third factor is the failure of Muslim states to implement democracy largely because of the regimes that, in very contradictory ways, practice undemocratic politics. Many Muslim states use violent approach - rather than peaceful means - against those who oppose the regimes, creating endless and unbroken circle of violence. Worse still many of these authorcatic regimes have supported by the US and other Western countries for their own interest, alienating potentially democratic citizens from democracy. As a result many people have been losing their faith in democracy and looking for an Islamic alternative.

Bibliography

Azra, Azyumardi, 2000a, *Islam Substantif: Agar Umat Tidak Jadi Buih*, Bandung: Mizan.

Azra, Azyumardi, 2000b, "The Islamic Factor in Post-Soeharto Indonesia", in Chris Manning & Peter van Diermen (eds.), *Indonesia in Transition: Social Aspects of Reformasi and Crisis*, Singapore: RSPAS-ANU & ISEAS.

Azra, Azyumardi, 1996, *Pergolakan Politik Islam: Dari Fundamentalisme, Modernisme hingga Post-Modernisme*, Jakarta: Paramadina.

Dekmejian, R. Hrair, 1995, *Islam in Revolution: Fundamentalism in the Arab World*, second edition, Syracuse, NY: Syracuse University Press.

Effendy, Bahtiar, 1998, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, Jakarta: Paramadina.

Eickelman, Dale F. & James Piscatori, 1996, *Muslim Politics*, Princeton: Princeton University Press.

Esposito, John L & John O Voll, 1996, *Islam and Democracy*, New York: Oxford University Press.

Hefner, Robert W., 1999, "Islam and Nation in the Post-Soeharto Era", in Adam Schwarz & Jonathan Paris (eds.), *The Politics of Post- Soeharto Indonesia*, New York: Council on Foreign Relations.

Education for Tolerance among the Religious Communities: The Case of Indonesia

Franz Magnis-Suseno SJ

Introduction

The period of euphoria after the downfall of Soviet communism during which hope grew of a "peace dividend" ended a long time ago. Global confrontation between the countries practicing "western-style democracy" and international communism has been replaced by an increasing number of smaller scale and localized communal conflicts. In Asia especially, religion is often a key factor in these conflicts. Increasingly, the question of how to create social environments conducive to positive tolerance among religious communities living in the same society and state system is of crucial importance in the work to overcome communal conflicts and achieve peace. Simply put, the challenge facing people in South East Asia is how religion, instead of being an element of potential conflict, can become a bulwark of peace among the respective communities.

In this paper which takes Indonesia as its context and uses it for illustrative purposes, I will focus on the question of education for positive tolerance among communities of different religions living together within one country. Firstly, I wish to postulate that the development of two attitudes is crucial in order to achieve stable peaceful relations between different religious communities: tolerance and fairness. Specifically, as regards tolerance, I will show that positive tolerance means more than just tolerating the other, and is thus not merely a negative, but a positive, attitude and psychological capability of the greatest relevance to inter-communal peace. In the second part, I will sketch the history of inter-religious relations in Indonesia. I want to show that religious tolerance was, and still is, a social fact in Indonesia. I also want to argue that, although there have always been tensions between the different religions in Indonesia, it is still necessary to pose the question as to why religious conflicts have exploded into open violence during the last five years. In the third part of the paper, I will examine the relationship between education and religious tolerance.

I. Tolerance and fairness

What should be the content of an education that fosters inter-religious peace and helps to develop attitudes that would enable the members of different religious communities to communicate in normal, peaceful ways with each other and to manage their conflicts in a non-violent way? In my opinion, there are two basic attitudes - both of which have to be learned anew - that have to be inculcated in the members of a pluralistic society. These are attitudes of tolerance and fairness.

1. Tolerance

Tolerance is sometimes regarded, rather negatively, as an attitude of just leaving others alone, of letting them have their own way, not out of respect or sympathy, but because of indifference or laziness. You tolerate many things although you do not like them since you either cannot change them or because trying to change them would involve you in too much trouble. Hence, rather than encouraging mere tolerance, we should encourage mutual respect.

Of course, this is quite true. But it is also misleading. In fact, to demand mutual respect is, as a broad social attitude, attempting to demand too much. And, on the other hand, tolerance is more than just not interfering. Tolerance means letting your neighbors believe whatever they want as long as they do not interfere with your own way of life or break the law. It also means that we feel at ease and relaxed, living together with people of different cultural and religious orientations. Erving Goffman² conceived of the expression "civil inattention" as a fundamental "virtue" of modern societies. It concerns people being at the same place at the same time, for instance, in a supermarket or at the underground railway station, but having nothing to do with each other. In such a situation, the psychological capability of not caring for your neighbor – with the condition that he or she is not in an emergency situation – or of not feeling disturbed in the least, for example, by the idea that he or she may be an atheist or may have strange beliefs is a most important positive social asset. This inattention leaves everybody free to be his or her own self. It is "civil" because one behaves, generally, in a polite and civilized way toward others. It provides others in a society the confidence that they need not be afraid of being their own selves.³ Modern pluralistic societies succeed in large measure because

² Here quoted from Sznajder in *Politik und Gesellschaft*. 4/1999, p. 394.

³ In traditional and rural societies every alien person - should he or she not behave suspiciously – is received according to often elaborate customs. The reason is that every unknown person is a potential threat. Traditional politeness is a kind of mantra which has the intention to convince oneself that the

of the prevalence of tolerance and the sense of civil inattention as described above becoming routine. Thus, education to provide for this attitude of positive and relaxed tolerance is crucial.

2. Fairness

Fairness means a chivalrous attitude towards one's adversary, for instance, in sports or business. It means that we judge others according to the same yardstick we use to measure ourselves, and to measure ourselves by the same criteria we use to evaluate others. Fairness, specifically, means the willingness to judge others in a just way even if he or she does not belong to our side. Although traditional societies did not necessarily behave in an unfair way, the idea of being fair to everybody is distinctly modern. In traditional societies the demands of fairness towards strangers or enemies were embedded in specific customs. Fairness is an extremely important virtue for citizens in modern democratic societies. Only people who have internalized what fairness means are able to fully and competently participate in a modern pluralistic society. Thus educating people to imbibe the value of fairness should be given high priority.

Before asking how positive tolerance and fairness could be made a goal of education, I will pose the question of inter-religious peace in the context of Indonesia.

outsider constitutes no danger. This is in contrast to modern societies where the characteristic of anonymity becomes the common feature in the meeting of unknown persons.

II. The Indonesian Case

Tolerance and conflict

The Indonesian state has, from the beginning, embraced a policy of religious tolerance. The five principles of Pancasila are the expression of a fundamental consensus among the founding fathers of the Indonesian Republic that the Indonesian state and society are equally owned by all citizens, regardless of their religious creed. Both the Constitution of 1945 – which is again in force since 1959 – and the "provisional constitution" of 1950 contain the principles of Pancasila. Both guarantee the same human and civil rights to all citizens without discrimination. Different religious allegiances do not result in different chances of access to fundamental human and political rights or to the law in general in Indonesia. This is the more remarkable since almost 90 per cent of all Indonesians belong to the one majority religion, Islam.

This remarkable fact may also be partly related to the dominant role of the Javanese in Indonesian politics. The Javanese are the Javanese-speaking original inhabitants of central and eastern Java. They constitute about 40 per cent of all Indonesians. Javanese culture gives high value to religious tolerance. According to this way of inner feeling, religion, although it has to be taken seriously, should always be regarded as belonging to the category of a way, rather of being the goal in itself. Religions are God-sent ways to achieve the goal of one's life. Thus, a growing surrender to God would be reflected in a growing feeling of inner lucidity, quiet self-assurance, tolerance towards others, and the ability to put experiences into correct proportion.⁴ Javanese abhor fanaticism, dogmatic purism and exclusivism. They believe that everybody should follow one's inner feeling. This does not mean that Pancasila is something especially Javanese. It means that the deep sense of tolerance and fairness permeating our founding fathers received strong cultural support from the fundamental attitude to life of the Javanese and their perception of reality.

Although there have always been tensions between religious communities, with occasional incidents of violence (mainly directed at buildings, not people, it should be pointed out) religious tolerance has been a reality in Indonesia, and it still is. Christian churches have flourished in Indonesia for long. Up to now, the religious life of Christian communities in Java, Sumatra, South Sulawesi and in other Muslim regions of Indonesia goes on without much hindrance. There is freedom of worship (with the exception that the freedom to build much needed churches has been extremely restricted since the be-

⁴ See Franz Magnis-Suseno (1997), *Javanese Ethics and World-View: The Javanese Idea of the Good Life*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.

ginning of the Suharto era), freedom of religious instruction, freedom to baptize and freedom to become a Christian or Muslim. Church bells ring out during liturgical hours every day in churches in Java. Although, for a long time now, being a Christian is not an advantage if one wants to make a career in the Government or as a state employee, Christians are not discriminated against, and there are Christians in the Government, state administration, universities, military and in many other places. I believe that this will not change even in the case of an Indonesian Government with a stronger Muslim orientation.

At the same time, religious tensions and cases of violence against religious minorities have been sharply on the increase during the last ten years. The most terrible instances are the civil war-like confrontations between Christians and Muslims in parts of the Molukkas and central Sulawesi. Clearly, religious hatred can grow and develop its own momentum. Add to it existing and newly created suspicions and prejudices between religious communities, and it is easy to see a situation of new outbreaks of conflict that are easily provoked by interested parties, including those that are politically inclined. There is also the phenomenon of the emergence of religious hard-line groups that openly advocate religious exclusivism and sometimes resort to violence against what they regard as "sinful places". Groups have also emerged which, in their publications, openly voice extremely sectarian views, and encourage an atmosphere of fear and violence. There has been, in my view, an unfortunate tendency to religious segregation. For instance, 20 years ago, the (National) Council of the Islamic Community (MUI) promulgated a fatwa that Muslims should refrain from expressing Christmas greetings to Christians. Since then, a whole tradition of grass roots level inter-religious contacts has dried up. I have also heard Muslim friends express their dismay at the situation in schools where teachers of religion have told their children not to have contacts with Chinese children or children of other religions.

A complex background

Why has religious tolerance deteriorated in Indonesia during the recent years? The factor of "provocation" is often cited. In Indonesia, this is a stereotyped explanation for communal conflicts but it raises the question as to why people are so easily provoked? It cannot be denied that exclusive tendencies are on the increase, both in religious and tribal communities. People of other religions are declared "godless" and children are told to avoid contact with "heathens". There is much telling of "horror stories" about rival religious groups. Mutual distrust and prejudices accumulate and inter-communal relations subsequently heat up. As regards the relations between Christians and Muslims,

one always has to remember that we are burdened with a very difficult common history which has become part of our collective identities: a history of crusades and colonialism, of Arab invasions and 300 years of the "Turkish threat". Muslims in Indonesia are also suspicious about Christian intentions since Christianity arrived with the colonialists. These suspicions have been reinforced by reckless proselytizing by certain Christian sects. Christians, on the other hand, are suspicious that Muslims, should they come to power, would restrict their religious freedom. If conflicts break out, regardless of the causes, or if they are provoked by outside parties with certain political intentions, they may feed on old suspicions and prejudices and become widespread. Thus, religious sensitivities constitute a constant danger to religious harmony and practical tolerance.

But this does not explain why negative emotions have become so strong during the last years. One of the reasons is that the Indonesian society is generally in the grip of a culture of violence. The readiness for violent action, the utter brutality with which such action is taken, shows that something is deeply wrong. The Indonesian society is in a sick condition. Indonesia is essentially a pluralistic nation. The country consists of hundreds of tribes, ethnic groups and local cultures. People belong to various religions; they live spread out over thousands of islands, and have high mobility with many spontaneously going to other places whilst others migrate through government-sponsored programs of transmigration. Such a pluralistic nation can only live together in a peaceful way if it develops the psychological capability for tolerance, i.e. the acceptance of a plurality of traditions, ways of life and communication, world views and religious customs, whilst at the same time without experiencing excessive stress as an outcome of this coexistence.

But now, the fabric of national unity seems to be beginning to rupture. It is as if society is undergoing a process of atrophy in its capability to build solidarity above the level of primordial bonds. There is a kind of narrowing of the focus of attention to one's own group in an exclusive way where the feeling of "we Indonesians" is being broken up by a perspective of "us" against "them", and where "them" can mean the government, the military, the Chinese, people of other religions or tribes, or even the neighboring village.

But, again, why have these disintegrating tendencies increased so much during the last ten years? This fact cannot be explained by the character of the people involved or by religious teachings (which have not changed much) or by new tribal traditions. The decisive factor must be looked for in the experience of the Indonesian people during the last decades. When we look at this experience, we come to understand the impact of the political system of Soeharto's "New Order". The New Order was, essentially, a system of institutionalized violence. Real power, down to village level, lay in the hands of

the military. Dissent and protest were always brutally suppressed. The people were depoliticized through a policy of "floating mass" where the two legal political parties, themselves severely incapacitated, were not allowed to operate at the village or local level (while the government party Golkar was in power through the village officials). Thus the people had no way to express themselves politically. Although most people did benefit somewhat from "development" ("pembangunan"), the extreme differences between the common people and those who really profited from "development" was obvious to everybody. More and more people had to give up their land or houses for government-sponsored projects which often only profited the rich, while the displaced groups received inadequate compensation which, often, did not even reach them. People felt themselves becoming "victims of development," but they had to be silent, because, if they protested, they would be accused of being communists or Muslim extremists. The only thing people really learned was that the government understood one language: that of violence.

Besides, this, there is a more general background for the emergence - not only in Indonesia but all over the globe - of communalistic conflicts. This is the process of modernization, and now, of globalization resulting in the far-reaching transformation of the Indonesian society. Modernization and globalization exert enormous pressures on people since their benefits and threats are not distributed equally. Only upper middle class people and the elite enjoy the benefits, while lower middle-class and poorer people mostly feel the negative impacts and threats. Modernization is pushing society into a continuing condition of stress. Besides setting in train the process of cultural transformation from a traditional society to a post-traditional one, it is also creating disorientation, dislocation and disfunctionality of traditional social mechanisms and traditional individual capabilities. Individuals and whole communities experience this process as economic, psychological and political threats to their identity and even existence. The most obvious sign of this dislocation is urbanization where the only effective law is of brutal competition for scarce opportunities for survival. In this situation, the old ways of conflict management are no longer effective. Traditional modes of coping with pluralism in society no longer work. As a consequence, primordialistic tendencies are growing, leading to exclusivist attitudes within groups and aggressive outlooks and perceptions towards those outside one's own community. Modernization is experienced as a situation of existential insecurity and injustice. What this means also is that Indonesians are beginning to understand how extremely demanding is the task of building a pluralistic modern society.

III. Education for Religious Tolerance

How then can the capacity for religious tolerance be improved? In this section I point to the importance of successful interfaith dialogue and the need for an official and normative insistence on tolerance as an essential religious virtue. I also venture to propose some suggestions directly concerning education for religious tolerance.

Macro conditions

It has to be stressed that education alone will show no results if the macro conditions for ending the general climate of violence in Indonesian society are lacking. Here, the state and all social groups have to be taken to task. There will have to be action both on the national and the local level. On the national level, work has to begin immediately, or better still, has to be resolutely implemented, in four directions:

- We have to re-establish the rule of law (rebuild the Rechtsstaat). People are now taking the law into their own hands, because they do not believe in the willingness, or even the capability of the government, to uphold the law.
- We have to decentralize political and economic power in Indonesia, in an orderly and well-organized way. Unity of the Indonesian state and nation does not mean that we have to be fixated on an unitarian state. On the contrary, only if all regions, tribes and religious communities of our huge country want themselves to be part of Indonesia, will Indonesian unity become stable. And this presupposes that people have authority over their own lives, identities and development.
- We have to build a democratic society with a democratic culture. Authoritarianism has been shown to have the most devastating effect on the social coherence of the country: It has been the main reason for society's regression into violence.
- And we have to build up our economy in such a way that ordinary people can experience it as just, or at least as not grossly unjust.

Inter-religious dialogue

If dialogue between religious communities is mainly confined to elite circles, this would not have a very direct impact on the communities themselves. Nevertheless, this dialogue is important for several reasons. One is that it is a means for the respective trendsetters in overcoming social alienation and conflict to become acquainted with each other and to build up trust and sympathy among different groups. Secondly, inter-

religious dialogues encourage the various parties to new levels of theological reflection. Theological reflection always requires the inspiration of new impulses from the outside or insights from new situations that challenge traditional patterns of interpretation. In this way, it will produce more open and positive views towards others and establish sound foundations in the faith of one's community. These dialogues are especially valuable since they often show that different religious communities share common values and should also be able to face social problems from a common base.

Back to the normative foundations of tolerance

In order to build positive relations between different religious communities, general moral appeals are not sufficient. Religious leaders and other religious members of the communities have to be convinced that religious tolerance is demanded by their own religion. Generally speaking, in the religious teachings of most religions, one can find exclusive and inclusive elements. Very often, because of psychological reasons, the exclusive ones are more popular and better known than the inclusive ones. But if one looks at those elements from a deeper theological point of view, it becomes clear that the exclusive elements have to be interpreted in the light of inclusive ones. This is the reason why theologians who have delved deeper into the roots of their religion tend to be more open minded than others who have not studied their religion deeply. Thus, a concerted effort has to be made by all religions to do justice to the inclusive elements of their teachings - not only to advance religious tolerance but in order to be more faithful to their own faith.

Let me, as an example, since I am a Catholic, refer to the official teachings of the Catholic Church on these matters. It may be of relevance to point out that these inclusive convictions only have been systematically formulated and officially endorsed by the Second Vatican Council less than 40 years ago. According to official Catholic teaching, dialogue with our brothers and sisters of other religions must be an integral part of living according to the gospel. The gospel itself invites the followers of Jesus to enter into dialogue, to learn from the experiences of other religious communities, to respect and love each other, and to work together in building a more human, just, peaceful and prospering society. In other words, to be religious today is to be inter-religious. This does not mean religious relativism, or that "all religions are the same anyhow". Obviously they are not.

The underlying attitude should be respect for the integrity of other persons and communities and the realization that such religious beliefs are central to this integrity.⁵

These are normative positions: A Catholic is obliged, as a Catholic, to make these attitudes real in his or her life. It can be said that the other religions in Indonesia - Islam, Protestant Christianity, Hinduism, Buddhism, Confucianism and other religious faiths - normatively teach their followers positive attitudes towards other religious communities and those adhering to different religious practices. Thus they are all open to dialogue. Hence, it is very important to stress the normative teaching of the religion on the value of tolerance.

Education leading to religious tolerance

How then can education contribute to religious tolerance? Let me provide a few suggestions:

- First of all, negative views of or allusions to other religions should not be made. All kinds of hate messages have to stop.
- Teachers or religious leaders should always speak respectfully about other religious beliefs, practices and other religious communities. If he or she has to criticize something, this should be done in a respectful and balanced way, through pointing out that the criticism stems from the point of view of the other religion concerned.
- Instead of forbidding the children of one's own religion to have contact with children of other religions, such contacts should be encouraged. Children should be encouraged to congratulate each other at the occasion of their religious feast days and to participate in the joy.
- Children of different religions should participate jointly in common social and cultural activities. After taking into account their respective age and educational levels, they should be guided to discuss together problems of social and political ethics such as narcotics, AIDS/HIV, democracy, human rights, problems of ethnic, tribal and religious minorities and their rights, social justice, solidarity with poorer citizens, and other relevant issues.
- At the high school and university levels, students should receive some rudimentary knowledge about the beliefs and religious practices of the other main religions of the country from competent and sympathetic teachers holding moderate points of view.

⁵ The relevant texts of Vatican II are: *Lumen Gentium* 16 (people that have not been baptized can be saved [= enter into heaven]; see also *Ad Gentes* 7); *Nostra Aetate* 2, 3, 4 (on respect towards other religions); *Dignitatis Humanae* 3, 4, 5 (on religious freedom).

- Children and young people should learn not to bully or despise children of minority groups, but to develop instead tolerant and responsible attitudes towards them.
- The young should be explicitly introduced to the fact that modern societies, including their own, are pluralistic, and be taught skills and knowledge to enable them cope positively with cultural and religious pluralism.
- The young should not be turned into narrow minded fanatics, but be taught to be open-minded and tolerant.
- The young should be guided to be able to experience the general values of human-kind as part of the grace of God, and especially of the values of just humanism.
- The young should be assisted to feel confident about their own religious beliefs - not in an exclusivist way by despising others - but in an inclusive manner through seeing what is positive in other religious beliefs.
- Children should be educated to be sensitive and attentive to people that suffer, are suppressed, cannot defend themselves, are being exploited or abused, regardless of whether they are from one's own religious community or not.
- Religious education has to include guidance towards a commitment to the principled renunciation of violence, even in the pursuit of noble goals, thus to a principled attitude of non-violence, to always act in a civilized way.

In conclusion it should be realized that acceptance of pluralism and development of an attitude of positive tolerance towards other religions does not come from alone. People have to learn it. School offers an opportunity to instil values of fairness and tolerance in children. It is imperative that this opportunity be used to its full potentiality.

Visibility and Invisibility: Women and Interfaith dialogue in Indonesia

Lies Marcoes-Natsir

An expected surprise

The downfall of Soeharto in May 1998 gave rise to the theoretical prediction that Indonesia would be facing an unstable period of transition. The mass media frequently presented interviews with various influential political, social, and economic experts, particularly after the violent outbreaks that shook the nation in 1998. Notwithstanding their different backgrounds, the various experts predicted almost unanimously that Indonesia would see many more outbreaks of violence, resulting from the governments' lack of authority and loss of legitimization. At the same time, it was said, numerous locally or regionally organized civil initiatives would develop, some of which would try to achieve nothing less than a complete take-over of power and authority.⁶

Paradoxically, within the Indonesian religious context this period of transition gave rise to two different types of development. On the one hand the country faced a situation of social anarchy, and the development of religious conflict, mainly as a result of a complete loss of power by the State. The legal system, having lost its authority, is considered ineffective and open to corruption and mis-management, which has resulted in questions about the system itself, not longer being fair and transparent, and conducive to a strong sense of lawlessness. This has given rise to strong feelings of suspicion and distrust among the various religious groups, particularly concerning the more expansive religious projects and missions and some of the repressive measures taken by the government.

For until the 1980ies the Islamic groups and organizations in Indonesia experienced an unfavourable political climate. This was mostly a reaction to fears and the reigning stigma that they would try to establish an Islamic State. On the other hand, the government's repression was imposed also as a reaction to various violent incidents, revolts even, that occurred under the 'legitimizing' banner of Islam in the 1970ies, '80ies and '90ies. The most infamous incident was, perhaps, the uprising of DI/TII, but some of the less well-known include the violence in Tanjung Priok (and the death of Ammir Bikky; 1984); the Warsidi-affair (Lampung; 1993); and Haur Koneng-affair (West Java, 1995). However, all of these cases should receive further investigation, since many believe they were provoked by pro-government elements, in an effort to provide an

⁶ See also: Emmerson, Donald K. (ed) *Indonesia beyond Suharto: Negara, Ekonomi, Masyarakat, Transisi*. Jakarta, Gramedia/The Asia Foundation, 2001.

excuse for the continuous employment of excessive government control over the Islamic organizations.

Yet in the 1990s the political climate changed and government policies were directed at befriending, supporting, and seeking co-operation with some of the Islamic groups and organizations. So much so that this, in turn, came to be strongly resented by many, who felt that these groups now unduly received too much government support.

On the other hand the recent period of transition has also provided many more possibilities to develop often locally organized initiatives to, first of all, formulate more suitable social structures and, secondly, to put the ideas for genuine and fair social change in to practice, hence leading to civil action in order to attain these aims. These initiatives are not only possible as a result of the aforementioned loss of power (and hence control) by the State, but it also aims at fulfilling local/regional needs, no longer dictated by the interests of the State, as has been the case for so long.

This article will describe the initiatives of some of these groups, in particular the peace seeking efforts by women with a different religious background, as part of the process of developing and establishing a civil society. Paradoxically the efforts displayed by women, in this case concerning the peace seeking process, is extremely significant, but receives very little public attention.⁷

Regional violence and the women's movement

The aforementioned theoretical predictions have at least partially come true. Religious conflicts have sprung up in a number of regions, like Ambon (Molucca's) and Poso (Central Sulawesi). This usually involves the burning of places of worship, both churches (of all Christian nominations) and mosques. Ethnic conflicts too have erupted, often rooted in social and religious differences, like in Sampit (Kalimantan). Extremely violent incidents, including the burning of places of worship and the subsequent looting and plundering have taken place in Situbondo (East Java, 1995). A quarrel over a seemingly insignificant issue, in this case involving a parking space, between parking attendants in Ketapang (Jakarta, 1996) evolved in the burning down of a protestant church and educational center. Bombs have exploded at both the Istiqlal mosque and the catholic Cathedral (Jakarta, 1997), and many other incidents have occurred.

⁷ See for instance Meretas Horison Dialog Catatan dari Empat Daerah, Madia, ISAI, The Asia Foundation, 2000.

Yet on a different level there are the initiatives of concerned citizens, civil society, trying to attain some form of communication and, eventually, peace. In some cases this is done by directly interfering with government policies, as in the case of the Malino-2 peace talks in Malino (Sulawesi, 2002). Or peace initiatives are taken by the former victims of the violence, in co-operation with- or by other concerned civilians and civil organizations, who set up forums, discussion groups, and other forms of direct communication in order to put an end to the violence in the region. An example of this is 'Forum Indonesia Damai', which was established one day after the bombing of the catholic Cathedral, one day before the celebrations at end of the Fasting Month, Idul Fitri (2000).⁸

Various observers have aptly noticed the fragmentation of the women's movement during this reformation period. Many different issues are being addressed by a myriad of different women's groups and organizations, some locally active, and others with a more national scope and interest. These differences make it complicated to find a common basis that might serve as a theoretical framework for defining the form/structure and model of the women's movement. Perhaps the same assumption underlies the women's efforts in the peace seeking process, for here too many different initiatives are being developed, seemingly without much in common, and not being very visible. And in fact the issues and activities of the women's movement that have developed during this reformation-period which do not explicitly center around women's issues are perhaps as fragmented. This can be seen from their relative 'invisibility' and place within/as part of the general political movement.

Thus the student activists, organized in Badan Eksekutif Mahasiswa ('Executive Student's Organization'/BEM), and certain NGOs, like Forum Kota ('City Forum'/ForKot) are often mentioned as organizations that contributed heavily to Soeharto's downfall and the subsequent disposing of the former Orde Baru-government. But hardly anyone acknowledges the role of women, who were equally involved in bringing down the former Suharto-regime. Women, organized in NGOs like Suara Ibu Peduli ('the Voice of Concerned Mothers'/SIP), led by Karlina Leksono Supeli, organized rallies protesting against the high prices of daily goods – but the SIP is usually mentioned in connection with charity, where, during one of their actions, they distributed cheap milk and foodparcels (of rice) to the demonstrating students. Some authors involved in the women's movement have tried to provide a theoretical background of these women's political role and the relevance of these actions, the story 'behind the riceparcels' so to

⁸ Some of its members include well known leaders and activists, like Saparinah Sadli (National Committee on Human Rights/Komnas HAM), the journalist Goenawan Mohammad, Mayling Oey-Gardiner (activist from one of the best well known NGOs in Indonesia), Hidayat Nur Wahid (politician, 'Justice Party'/Partai Keadilan), Marí Muhammad, Imam B. Prasojo and others.

speak; among them Gadis Arivia ('Jurnal Perempuan', 1999), Melani Budainta (to be published), Maria Hartiningsih (Swara-Kompas, 2002).⁹

The relevant 'invisibility' of the role of women in the overthrow of the Soeharto-regime, the peace seeking process, and during this period of social and political reformation is, as I see it, the result of two different patterns. First, the women's involvement in the peace seeking process is regarded as a non-political, thus humanitarian effort; secondly, it takes place on an informal level, because women's activities are often seen as taking place on a domestic level. Thirdly, many of their activities take place without any government interference. This contrasts strongly with some of the other activities in the peace process. The documenting of history usually describes the formal activities (of committees, meetings, treaties), which take place in the public sphere, covered by the media; and this often involves interference by the governments, formal organizations, and powerful leaders (i.e. public figures, government members, opposition leaders).

In fact, one of the oldest theoretical frameworks for describing women's roles, lives, and activities is the well-documented binary division between the private and the public sphere, where women are supposed to be more active in- and allowed to move in the private sphere (of home, the family, the children), while men are supposed to be involved in the public sphere, including the decision making-processes, pursuing careers and the like. Mary Wollstonecraft (1759-1797) was one of the first feminist thinkers who formulated the way in which women were 'domesticated', and raised to be kept inside the house (hold), describing this as a result of the division of labor and the division of work sphere that she could see occurring on a massive scale in the early years of the capitalist-industrialist mode of production.¹⁰

Indonesia: a multi-ethnic country with many different cultures and religions

Once we realize that Indonesia is a country made up of more than 17.500 larger and smaller islands, scattered over 3.200 miles of sea, it is easy to understand the enormous variety of cultures, ethnic groups, languages, and religions. It has over 210 million inhabitants, of which the majority is Islamic. However, one should not call it an Islamic state, or nation, because there are at least four, officially recognized other major religious denominations (and many other, often ethnically and locally organized smaller ones, ranging from animism to different variations of Islamic thought and practice).

⁹ See Melani Budianta, *Challenging Authoritarianism in Southeast Asia: Comparing Indonesia and Malaysia*, (to be published); Routledge.

¹⁰ Mary Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Women* (1792), Baltimore 1975.

Based on archeological findings and literary references it has been established that Hinduism has been spread all over these islands until the 14th century. Yet now only 2% of Indonesia's inhabitants consider themselves to be Hindu, and the majority is limited to the island of Bali and some remote areas in East Java (notably the mountainous Tengger region).

The Christian religion, be it Protestant or Roman Catholic, takes up about 8%. Most Protestants can be found on the large, but sparsely populated island of Papua, in North Sulawesi and North Sumatera (which borders directly on the Islamic province of Aceh, in Sumatera's most northern part), in the Central and South-Eastern parts of the Molucca's, and on the island of Timor; most Catholics can be found in the eastern parts of Indonesia, notably the island of Flores, the Kei-islands (which are part of the Molucca's) and in Java, particularly Central Java. Buddhism and Taoism, or Kong Hu Cu, are also recognized as major denominations, and these are mostly harboured by the country's Chinese minority, who live in the larger cities and in some regions of the island of Kalimantan.

From an ethnic point of view one could say that there are about 300 different ethnic groups, of which the Javanese, including the West Javanese or Sundanese, and East Javanese or Madurese, each with their own language, is the largest group. They number about half the country's population. Other influential ethnic groups include the Malays, whose own language, Malay, developed into what is nowadays known as Indonesian, the Balinese, on the island of Sumatra the Batak, Minang, and Acehnese, on Kalimantan the Dayak and Banjarese, on Papua the Dani, and on Sulawesi the Makasarese, Toraja, and sea-faring Buginese.

Unity under pressure

Not until the 1970ies massive, violent and extensively covered ethnic or religious conflicts were often heard of. The most infamous ones were the sometimes-violent racial conflicts between Indonesians and Chinese. In the late '70ies and early '80ies there were a number of these conflicts, in the cities of Tasikmalaya, Solo, Pekalongan, Medan and in South Sulawesi. In 1974 in Jakarta violent anti-Chinese demonstrations erupted which went out of control, resulting in what is known as the Malari-affair. Students and other activists protested against the domination of foreign capital, notably Japanese. Other violent anti-Chinese incidents occurred in Sukabumi, in 1963, not long before the establishment of Suharto's military-led 'Orde Baru'-regime. And, according to the lead-

ing, originally Dutch theologian Steenbrink, who has worked for many years at an Indonesian Islamic University, a very serious outbreak of anti-Chinese violence occurred in the late-1940ies, during the struggle for independence, in Tangerang (near the capital, Jakarta); at least 653 people of Chinese descent were killed, including 136 women and 36 children.¹¹ Since most Chinese are considered to be non-Islamic, one probably could label the anti-Chinese sentiments as having a religious basis; yet it is generally acknowledged that underlying the violence there are strong feelings of social envy, fueled by and based on economic considerations.

The apparent non-occurrence of religious conflicts during the first decades of Soeharto's 'New Order' regime has impressed many observers, who have generally labeled this as an enormous, and positive achievement. The country has subsequently been characterized as a successful example of religious pluralism.¹² It has elicited the following comment by Steenbrink:

For the past 45 years there has been an unprecedented religious tolerance, almost without any serious conflict. This is considered to be an enormous achievement, and an unthinkable development anywhere else.¹³

According to Soetrisno (editor of 'Meretas Horison Dialog'), many Indonesian religious leaders have regarded this as the result of the successful implementation of Indonesia's State ideology, known as Pancasila, particularly the principle of 'Unity in Diversity' or *Bhineka Tunggal Ika*.¹⁴ And Steenbrink, in another part of his article, admits that in many instances where religious leaders have been engaged in an inter-religious dialogue, this has been inspired not so much by searching ways of understanding one another's theological principles, and addressing pressing social problems, but rather reacting to the idea of mutual respect and being careful not to tread on the other's turf.

In order to successfully achieve the aims of national development, the leaders of Soeharto's 'New Order'-government implemented and maintained strict means of control over society, including those between the various religious denominations. It is clear that they feared that the multi-cultured character of the country would and could potentially be fueling conflicts. A strict policy known as SARA (an Indonesian

¹¹ See: Yahya Widjaya, *Business, Family Religion: Public Theology in the Context of the Chinese Indonesia Business Community*. Frankfurt, Peter Lang; 2002.

¹² Robin L. Bush, *Pluralisme Agama, dalam Penilaian Demokratisasi di Indonesia*, Jakarta, Lembaga Internasional untuk Bantuan Demokrasi dan Pemilu (Internasional IDEA), 2000, 199.

¹³ Karel Steenbrink, *Kawan dalam Pertikaian: Kaum Kolonial Belanda dan Islam di Indonesia (1596-1942)*. Mizan, 1995: 217.

¹⁴ Interview: (29th of August, 2002).

abbreviation for Ethnicity [suku], Religion [agama], Race [ras], and Social strata/group [antar golongan]) was implemented, which provided a much feared and abused legitimation for strict measures of control and separation for all groups in society. The obvious differences between the various groups were impossible to discuss openly, and possible moments for dialogue were stifled in internal discussions. As a result of this there developed a complex of extremely biased misunderstandings, based on hear-say and provocation. All over Indonesia we were forced to hide our curiosity in others as well as many elements from own cultural, or rather: sub-cultural identity; instead we were presented with an extremely one-sided view of national unity supported by the State. And, as if to make things worse, unknowingly supported by the favourable comments of foreign researchers.

In the same period the Indonesian religious organizations, in particular Islamic one, experienced a complete de-politisation. Political organizations could not have a religious basis, and vice versa. As far as the Islamic political parties were concerned, these could not express any religious views in the political arena, and for instance the use of religious symbols was banned absolutely. This led the leading Dutch social scientist Wertheim (as paraphrased by Steenbrink) to say that

Just like in the colonial era, the government did not allow the Islamic parties to be very visible or active in the political arena, restricting themselves instead to purely religious affairs...¹⁵

In the same period, many Muslims believed that Soeharto was on better terms, both economically and politically with the non-Islamic, Chinese businessmen rather than with the Islamic ones. They also suspected that he, at the expense of and contrary to the Islamic parties, allowed the non-Islamic groups to spread their religion. This belief was fueled by the construction of many Christian churches, which was seen as proof of a process of "Christianisation". The Islamic groups reacted by not allowing any mixed marriages (i.e. of partners with a different religious background) taking place. There was also a strong reaction concerning the overwhelming majority of Muslims in State institutions and the bureaucracy. And some Islamic groups believed that the government tried to create in East Timor a place destined for Christians only – even though the Timorese formerly only adhered to their own, local belief-system.

However, this situation seemed to turn around completely when the national development-policies as implemented by the successive Soeharto led cabinets started to become

¹⁵ Steenbrink, 1995: 212.

criticized, particularly in view of the corruption and nepotism that characterized many of the 'New Order' development schemes. Strangely enough, and cleverly so, Soeharto reacted to the criticism not so much by trying to improve the situation, but by drawing nearer to the various Islamic groups, particularly the Islamic businessmen. As leader of the nation he (and the members of the government) began to accommodate the interests of the Islamic groups. It even went as far as Soeharto and his family devoutly going to Mecca, regularly followed by their publicly expressed adherence to Islam. Various Islamic groups, such as the Islamic intellectuals united in ICMI¹⁶ obtained direct funding, and many Islamic newsgroups, magazines and other publications started to appear; funding was readily available for the construction of many mosques as well.

Islamic holidays and other religious festivities began to be publicly celebrated, besides Nuzulul Qur'an at the Presidential palace, and Isra Mi'raj and Maulid Nabi at the grand, national Istiqlal-mosque. On other festive or official Islamic occasions foreign guests and dignitaries from befriended Islamic countries were invited to attend, as for the celebration of Idul Fitri (at the end of the Fasting month, Ramadan). Here Soeharto himself led the ceremonies, playing the great bedug (religious drum in front of the mosque) and yelling takbir (recitation of laudation "God is great") in public, at the national square in the capital. These all was unthinkable before.

Soeharto's drawing nearer to the Islamic groups in society evoked a particular reaction by and in the country's bureaucratic institutions. From now on someone's religious background became a means to measure one's eligibility for public office, favoring Muslims (and, somewhat later, one's ethnic background [i.e. Javanese] as well). This was bound to become problematic, for particularly outside Java a position in the bureaucracy was the only means to obtain some form of economic and political power and influence. As a result a fierce and humiliating scramble for positions within the bureaucracy ensued.

A well-known Indonesian Moslem scholar who gave a lecture in Amsterdam (1999) upon finishing his lecture commented on this phenomenon. He admitted that friends and colleagues from an Islamic student organization used to triumphantly report that they managed to obtain important positions in the bureaucracy, successfully ousting the non-Muslims who had formerly occupied these positions. Using a word-play, they called the non-Muslims 'Palangists', which at once pointed to the word 'Phalangist' (Middle Eastern Islamic extremists) and the Indonesian 'palang', meaning (Christian) cross. Since this particular event happened in a predominantly Protestant region, the re-

¹⁶ ICMI: Association of Indonesian Islamic Intellectuals.

searcher could only express his disagreement, being aware that in the long run this would certainly fuel possible conflicts; yet he felt powerless to change his former friends' attitude.¹⁷

Subsequently, it was the government, in case Soeharto, that became the only party to define the relation between the State and religion. Particularly when relations ought to be close, or on the contrary, when the government distanced itself from the religious groups. This policy of 'push 'n pull' was carried out by the Department of Religious Affairs, which also wholly controlled the (non) development of any meaningful religious dialogue between the various religious groups. Every time an initiative was formulated for any inter-religious meeting, discussion or other means of dialogue by any of the religious groups, the directorate for Social and Political Affairs of the Department of Internal Affairs would interfere. For these departments had to approve of such a meeting first before it could be organized.

However, Soeharto was aware of the potential for inter-religious conflict. This is the reason why he wished to be seen as supporting programs for the development of inter-religious dialogue. According to Steenbrink, the first formal initiative for such a meeting, known as 'Inter-religious Consultation', was held in 1976, shortly after violent anti-religious incidents occurred in South Kalimantan.¹⁸ One of the outcomes was that the representatives of all the major religious denominations, but particularly the Islamic and Protestant ones, were told to minimize any efforts at spreading their religion. This decision later received a legal basis, by means of an official policy-decision.¹⁹ It was subsequently supported by an official policy-decision from three State Ministers, i.e. the Minister of Religion (Agama), Internal Affairs (Menteri Dalam Negeri), and Education and Culture (Mendikbud).²⁰ In short, the article states that any missionary endeavors are only permitted in areas where the inhabitants "do not have" or "do not yet have" any religion.

Another initiative was the formation of the 'Place for Inter-Religious Discussion' (in 1980), a forum to stimulate inter-religious consultations. But from the start it was clear that it served the interests of the government, not the religious groups. This, and a number of other so-called projects to 'harmonize relations' was the Department of Religion's contribution to the government's efforts in seeking enough popular support for its national development schemes.

¹⁷ The author wishes, for the time being, not to reveal the researcher's identity.

¹⁸ Steenbrink, 1995: 212.

¹⁹ Ministry of Religion, no. 70/1978, Pedoman Penyiaran Agama.

²⁰ SKB (Surat Keputusan Bersama), no. 1/79

That this forum did not serve the purpose of exploring, or creating the possibility of more intimate relations between the various religious groups, neither from a theological or any other point of view, is mentioned in the recent publication 'Catatan dari Empat Daerah' ('Notes from four Regions').²¹ From the part of the Ministry of Religion there did not seem to be any interest in advocating or supporting efforts at a better inter-religious understanding. However, this is not to say that some of the other initiatives developed in this period were not important. Some of the more genuine efforts that did touch upon theological matters in fact did occur under the auspices of the Ministry of Religion, particularly in the 1970s, led by Mukti Ali.

Another initiative by the Ministry, however, was organizing local meetings for youths and students. In the Ciawai-area (near Bogor, West Java) some 30 university students were involved in these meetings, which consisted of Catholics, Muslims, and Protestants. Besides having regular discussions, this group organized a number of social activities as well. Informally this group became known as 'the Ciawi-group'. Yet it remains a fact, substantiated by information in the 'Madia'-team's publication (2002), that most other religious meetings held under the auspices of the Ministry of Religion served the sole purpose of discussing social and other problems encountered by the government. 'Meetings', 'discussions', 'forum', 'formal' and 'informal talks'-- to the Ministry of Religion these terms all meant the same thing. And none, it must be admitted, seemed to be aimed at providing conditions conducive to the development of a meaningful form of inter-religious dialogue.

Women and the interfaith dialogue

Based on this outline we should ask ourselves where the women were when these 'NewOrder' dialogues were being organized. Partly the answer can be found in the form of these efforts itself. These were held in public (while the public sphere is not easily accessible for women), organized for religious leaders (who are mostly men), and were of a highly political/politicized nature. Not many women were considered and would consider themselves to feel comfortable enough to voice their opinion in such a format.

The women who are known to have been engaged in efforts at inter-religious dialogue include Ibu Gedong Oka (who comes from a Hindu Bali-background); Musda Mulia, Sinta Nuriyah, Farha Ciciek (all active in Islam); Marianne Kattopo, Sylvana, Lies

²¹ Team 'Madia' : Catatan dari Empat Daerah, 2002 ; pp 33.

Marantika, Elga Sarapung (Protestants); Nunuk P. Murniati (a well known Catholic activist) and Parwati Supangkat (who has a Buddhist background). But for the past 10 years most of them have preferred to work through women's NGOs or religious women's organizations, and most of their activities center around seminars, workshops, and other forms of (in-) formal meetings, most of which have been organized under the auspices of the National Committee on Women's Rights (KOMNAS Perempuan).

While the one-sided, State-sponsored dialogues by the Ministry of Religion took place, several other, more genuine forums for inter-religious dialogue appeared, without State intervention and aimed at the development of an inter-religious understanding and tolerance. Some of these subsequently developed into more formal organizations or NGOs. Two of these to be mentioned here are DIAN/Interfide and MADIA.

DIAN/Interfide (Yogyakarta, 1992) was established by the protestant Th. Sumarthana, Farid Wajidi, Khairus Salim, and Ahmad Suaedy (who are Islamic), and St. Sunardi (who is a Catholic). Women involved in this organization are Farha Ciciek (Islam) and Elga Sarapung (Protestant), who have successfully introduced women's issues and religion. The latter have also published a number of books, based on meetings, workshops and discussions held by their organization.²²

In Jakarta too there developed two different organizations, long before the general public began to understand the need for inter-religious dialogue and understanding. These are MADIA and Paramadina. The latter is headed by the Islamic leader Nurcholish Majid, who has been actively involved in holding religious courses. These are not only attended by Muslims, but have attracted many who feel that there should be more efforts at creating a genuine understanding between the various religious denominations, particularly at a grass-root level in society. They are worried, for instance, about a recent religious decree (fatwa) by the Indonesian National Council of Islamic Religious Leaders (MUI) that forbids Muslims to return greetings with Catholics and Protestants during Christmas. This denies the reality of a plural society, and defies feelings of mutual respect that are needed in order to be able to live side by side in an often over-crowded metropolitan environment. Some also feared that the fatwa might become interpreted as a religious doctrine. Trying to come to terms with this, various meetings took place – which subsequently developed into a more formal organization, known as MADIA (Masyarakat Dialog Antar Agama; Jakarta, 1994). Headed by Amanda Soeharnoko – who was also involved in setting up MADIA – the organization includes representatives from various religious groups, like Budi Munawar Rahman, Djohan

²² For instance: Perempuan Di Tengah Arus Gelombang ; Dian Interfide, 1995.

Effendi, Ulil Abshar Abdalla and the author (who are all Islamic), Sutrisno, Lies marantika, Sylvana, and Martin Sinaga (all protestants), Romo Ismartono, Romo Muji Sutrisno (who are Catholic), and many others.

One characteristic uniting these organizations is the fact that they function without any government interference, and not under the guidance of any government institution. Discussions are held far from any formality, and based on a willingness and readiness to acknowledge mutual differences, opening up to 'the other'. This is not done as a means of polite conversation, but is based on religious-, and therefore very subjective experience.

The idea for including women's experiences as a basis for dialogue did not develop until the government's efforts at organizing 'dialogues' finally ground to their expected halt. But it was the celebration of International Women's Day (8th of March), 1998 that became the most important event in bringing women's experiences to the forefront of the dramatic developments that were taking place in Indonesia right then.

On that day a women's group known as 'Seruni' (an abbreviation of Seruan perempuan antar Iman) or 'The call of women from different faiths' organized a remarkable meeting, that took place in the oratorium of one of Jakarta's Catholic schools, Kanisius. Headed by representatives from various religious backgrounds there assembled hundreds of men and women, who were asked to join in a unique prayer session. The atmosphere was solemn and respectful. Yet the most impressive moment came during what has now become known as 'the women's prayer', in which certain leading women-characters are presented, each from a different religious context, but united in their effort at attaining peace and understanding. Its text referred to Asiah, who was married to Lord Firaun, but who dared to face him in battle; to Mary, who gave birth to Jesus, the bringer of Love and Peace to mankind; to Yasodara, prince Sidharta's wife, who supported his decision to follow the Path of Enlightenment; and to Fatimah, the Prophet's daughter, whose finger was bitten by her child when she took a seed of wheat out of its mouth that wasn't meant for it. According to the well-known Indonesian academician Melani Budianta, this 'Women's Prayer' is read at virtually every event where women gather together.²³

The political situation at that time was very tense. Only a few days prior to Seruni's prayer-session two famous women activists, Karlina Leksono Supeli and Gadis Arivia

²³ Melani Budianta, *The Blessing Tragedy: The Making of Women's Activism During the Revormasi Years (1998-1999)*; draft paper, page 15-16. The author wrote this women's prayer.

(who worked together in the women's group 'Suara Ibu Peduli'/(SIP), who, at the time, actively supported the students' demonstrations against the government) were arrested. They were in a group rallying against the government's price rises, at the famous round-about in front of Hotel Indonesia in the capital (Bundaran 'Hotel Indonesia'/HI) and one of the outstanding features of this rally was the unanimous anger of the women, all of whom had a different religious background. One of the newspaper-photographs sent around the world covering this rally showed women wearing an Islamic veil (jilbab) side by side with Christian nuns wearing theirs, and all of them were expressing their genuine concern for the future of the people and the nation. They distributed their concerns, quite literally, to the public, by handing out flowers that had a small parcel with some powdered milk and a piece of text on a card tied to it. Right after the arrest of the two activists similar rallies took place in other areas too, i.e. in Jogjakarta, Solo, Semarang, Surabaya (Central/East Java), on the island of Lombok and in Medan (Sumatra).

The protests at Hotel Indonesia's round-about by women from various religious denominations continued until after the fall of Suharto, and his successor Habibie. The rallies were usually held every Friday, and gained momentum every time when inter-religious violence, conflict, and murders had occurred in Ambon – which, at the time, experienced the most serious outbreaks of inter-religious violence experienced in Indonesia for a long time. The rallying women were subsequently known as 'Kelompok Perempuan untuk Seruan Perdamaian' or 'Women's Pressure Group for Peace'.

Outside Jakarta, particularly in the areas where people were fighting, murdering, raping, and mutilating each other in the name of religion it was, obviously, not as easy to organize such massive gatherings. The State seemed inert, powerless, and it was reported that it was in fact party to the atrocities. But it did become clear, be it in a terrible manner, that the inter-religious meetings conducted previously, by men, had not been successful at all. The violence in Ambon and the Molucca's were proof that the inter-religious dialogue, claimed to have been initiated by the State, had in fact never taken place.

In this situation, without any hope of a dialogue taking place, many different women groups began their activities with very simple means. They started, for instance, exchanging goods and daily products, like oil and foodstuffs. Without intervention, notably the State's, they discussed among each other the need for creating a sense of togetherness and unity in order to put an end to the conflicts. They presented the aim of searching for solutions to the violence through various forums. One of the most well-

known of these was the Ambonese 'Gerakan perempuan peduli ' ('Movement of Concerned Women'). The members of this group would persuade other women to influence and pressure their husbands, brothers, all their male relatives and the island's youths in such a way that they too would start seeing the nonsense of the violence directed at one another. Later this movement became known as 'Pita Hijau' ('Green Ribbon'). Some of the activists united here are Laila Suad (Islam), Sister Brigitta (Catholic), Margareta Hendrik (a protestant priest) and Sartje Puasa Popoeling.

Other women's initiatives at attaining peace were also presented through a number of different forums. One of these is the 'Forum Dialog tokoh agama perempuan', organized by the ICRP²⁴ (Jakarta, 25-27 Mei 2001). In this forum it has been made clear that the violence in Ambon is not over yet, and that the end of the fighting, looting, and other atrocities is merely the result of a fragile cease-fire. It has also become clear that these women acknowledge the need for a genuine, and open dialogue. Their experience is worthwhile reacting to, and is a legitimate basis for further action.

Concluding remarks

The development of a meaningful inter-religious dialogue has certainly been inspired by women's actions, and is now generally being supported by many, men and women alike. The situation remains, however, very problematic. There is very little reliable information, there are not enough witnesses who dare to come forward, there's time-pressure, and a crippled, corrupt legislative system as well. At the same time the tradition of conducting a dialogue, as is being done by the various women's- and other groups, is not yet part of mainstream political life. Many would say that when women dare to express their disagreement with certain decisions, that this is 'too emotional'. This happened, for instance, when a prayer was read and the texts were read by persons from a different religious background – even though this in itself points to the true meaning of the word 'dialogue'! as is occurring here and there now, religious principles are being questioned, and religious (re) interpretations are being presented, again, signs of a true dialogue taking place, looking for possible solutions with a religious basis.

In addition it must be said that not all women dare, or are able to open themselves up to conducting a true, meaningful dialogue – much the same as one could say about men. Particularly Muslim women's groups can often be seen to be intolerant. But this can in fact be seen as a mere result of women's subordinate position within most Islamic

²⁴ Indonesia Council on Religious and Peace

organizations, as if they are the victims of their organization's patriarchal, pyramidal set up and attitude. Besides, the whole issue of inter-religious dialogue has previously always been a matter of their leaders' (= men) programs. Secondly, being a majority in Indonesia, they find it hard to engage in any kind of dialogue, for there is no tradition of 'listening' to a minority. Certainly, this element too needs to be further explored, and might as well become one more point in the women's efforts at developing a dialogue.

Appendix

The Women's Interfaith Prayer

Lies Marcoes-Natsir (translated by Melani Budianta)

Truly it is men and women who bow down,
men and women who are obedient,
men and women who are faithful,
men and women who are patient,
men and women who are pious,
men and women who are full of charity,
men and women who fast (show chastity),
men and women who respect dignity,
men and women who always remember God,
for them God gives His mercy and His everlasting Grace.
(Q.S. Al Azhab: 35)

O God, who created Eve,
grant us, the women of this country
Eve's stoical strength
to give birth to humane civilization
through her suffering in childbirth.

O, God who created Hagar and Sarah,
grant us, the women of this country
their perseverance,
with which they can strengthen Abraham's spirit
to lead his people
upon the road of salvation.

O God, who created Asiah, the pharaoh's wife,
grant us, the women of this country
Asiah's strength to fight tyranny,
even when the enemy she fought was her own husband.

O God, who created Masyithah, the pharaoh's servant,
grant us, the women of this country
Masyithah's faith,
when she had to fight the King of her country,
who was greedy and who idolized himself,
and punished Masyithah with the burning melted tin.

O God, who created Balqis from the country of Saba,
grant us, the women of this country
Balqis' ability to lead
with which she changed a barren earth into fertile land
to lead her people out of starvation.

O God, who created Yasodara, Sidharta's wife,
grant us, the women of this country
The Queen's generosity
in letting her husband choose the path of light
leaving her and the throne.

O God, who created Mary the Mother of Jesus,
grant us, the women of this country
Mary's holiness
to accept your decree
to give birth to a child who teaches love and peace.
Have not your decrees
now been used to support power
rather than to speak for justice and truth?

O God, who created Khadijah Mohammed's wife,
grant us, the women in this country
Khadijah's business ability
so that with all the wealth
the Prophet could spread his teachings

O God, who created Aisyah Ummul Mu'minin,
grant us, the women of this country
Aisyah's intelligence
in giving meaning to Your presence
from her notes on the prophet's exemplary life.
How truly does the prophet teach us to
empower and respect women

O God, who created Fatimah, Mohammed's daughter,
grant us, the women of this country
Fatimah's integrity and piety.
Although she was the prophet's most beloved daughter
and the wife of a Khalifah,

she let her hand bleed
in taking out one grain of wheat
out of the small mouth of her unknowing child,
who did not understand yet, that the wheat
did not belong to the parents but to the people,
that it belonged to the people his father governed.

O God, who has created Mother Theresa of Calcutta,
grant us, the women of this country
Mother Theresa's strength and perseverance
so that we could warmly greet the poor
who are not treated as human beings by their neighbors

O God, who has created Marsinah
grant us, the women of this country
the courage shown by Marsinah
defending the rights of women workers,
although she had to pay with her own life

O God, who created millions of other women,
grant us, the women of this country
their exemplary behavior
in order to continue
what they have struggled for

But, O Divine Teacher,
are we worthy still
to ask for more courage
for millions of women in the brink of despair
torn between suffering and pain
between life and death
because of all of the violent abuses?
Are we worthy still to ask for more patience
while cruelty is treated as normalcy,
while the will to power,
overcomes conscience and common sense,
while voicing justice
Is considered treachery?

O, God, listen to our prayers tonight
(Lead us through the straight path
the paths of those you have enlightened,
not the path of those you condemned,
not the paths of those in the wrong),

Amen