

Mehr als bloß Bahala Na

Trends in der philippinischen Volkstheologie

von **Johann Ev. Hafner**

Theologie made in the Philippines fällt in der europäischen Wahrnehmung durch alle Raster. Für Befreiungstheologie schlägt man bei lateinamerikanischen Theologen nach, für Religionsdialog bei indischen. Wohin hat sich die philippinische Theologie seit den Zeiten der »Theologie des Kampfes« entwickelt, als katholische Priester Vordenker der National People's Army waren?

Dem Europäer stellen sich bei der Lektüre philippinischer Theologie diverse Schwierigkeiten: Systematisch und praktisch orientierte Passagen werden stark vermischt, die Macht der Fakten reißt zu Visionen und Vorschlägen hin, ohne sich allzu lange mit Begriffsarbeit aufzuhalten.

Man mag dies vorschnell einer Vorliebe für große Formulierungen zuschreiben, doch steht dahinter ein »fundamentaler Zeitmangel« (Bischof M. Purugganan). Die Situation der Armut hindert daran, ausführliche Reflexionen anzustellen, und drängt zur Benennung und Behebung der Zustände, unter denen Menschen schlicht und einfach früher sterben. Hier wird sichtbar, dass akademische Theologie ein Privileg entspannter Gesellschaften ist. Zudem wirkt hier der Impuls der Befreiungstheologie, die Welt nicht nur recht zu bedenken (Orthodoxie), sondern für die Herstellung gerechter Zustände zu wirken (Orthopraxie).

Obwohl die Philippinen im internationalen Vergleich eine hochgradig gebildete Nation sind, über eine Vielzahl von theologischen Instituten (Ateneo, Divine Word, Maryhill) und renommierten Theologen (u.a. C. Arevalo, C. Abesamis, J. de Mesa, L. Mercado, A. Chupungco, K. Gaspar, F. Claver) verfügen, gibt es aber bislang keinen philippinischen Autor,

Johann Ev. Hafner, 1984/85 als »Missionar auf Zeit« in den Philippinen; ist seit 1990 Assistent an der Uni Augsburg und dort derzeit Privatdozent. 2001 hat er in Fundamentaltheologie habilitiert.

der eine internationale Leitfunktion übernommen hat wie L. Boff oder A. Pieris.

Von Revolution zu Inkulturation

An einer Person lässt sich der Wandel der philippinischen Theologie exemplarisch ablesen: Der Priester Conrado Balweg hatte im Ordensseminar Marx und Befreiungstheologie gelesen und sich in den frühen 80er Jahren dem bewaffneten Kampf der New People's Army (NPA) angeschlossen. Bis dahin hatte der junge brillante Theologe als Stolz des SVD-Ordens gegolten, zumal er einer der ersten Priester war, der aus dem Volk der Tingguian in den Cordilleras stammte. Seine Volks-Seminare, sogenannte *teachings*, wenn die NPA durch ein Dorf zog, waren ebenso legendär wie sein Kampfgeschick.

1986, kurz nach Marcos' Sturz, legte er die Waffen nieder und begann Verhandlungen mit der Aquino-Regierung. In dieser Zeit erhielt ich die Gelegenheit, ihn im Quartier der Cordillera Peoples Liberation Army (CLPA), die er gegründet hatte, zu treffen. Balweg dozierte über einen neuen Begriff von Befreiung: Der Vielgestaltigkeit der Philippinen könne nicht durch einen nationalen Kampf entsprochen werden, nur *regionale* Analysen und Befreiungen seien sinnvoll. Und weil die Probleme und die Gottesvorstellungen der Menschen in den Städten auf dem Land und die der indigenen Völkern unterschiedlich seien, müssten sie auch unterschiedliche Theologien

entwickeln. Dieser damals noch junge Trend hin zu lokalen Theologien hat sich seither zum einem breiten Strom in der theologischen Literatur ausgebildet.

Die kulturelle Wende (*cultural turn*) hatte aber eine Vorgeschichte: Zusammen mit den asiatischen Bischöfen verpflichteten sich 1970 auch die philippinischen, eine eigenständige, einheimische Theologie zu entwickeln. 1977 erschien das maßgebliche Werk »Elements of Filipino Theology« von L. Mercado. Er ging davon aus, dass die aktuell verwendete Sprache (also keine Mythen-Analysen) die gesellschaftliche Realität nicht nur darstellt, sondern prägt.

Deshalb unternahm er eine Kartierung der philippinischen Werte anhand von Sprachbetrachtungen. Dabei werden populäre Redewendungen in ihrer sozialen Funktion untersucht, zum Beispiel das bekannte »Dankesschuld« (*utang na loob*). Sie wird auf das Gottesverhältnis angewandt: Der Gläubige steht bei Gott in der Schuld, sieht aber im Gegenzug auch eine Schuldigkeit Gottes ihm gegenüber.¹ Mercados Katalog von philippinischen Begriffen als Anknüpfungspunkte für das Christentum wurde zu einer Art Fibel für Theologen.

Die Vermittlung von Lokalkulturen und Christentum war stets ein Erfordernis der Gemeindepraxis, insbesondere der Liturgie. Die Abnahme des Ungleichgewichts von einheimischen und auf der anderen Seite den europäischen und amerikanischen Geistlichen hat in den letzten Jahrzehnten zusätzlich dafür gesorgt, dass über das Verhältnis von über-

nommenen Elementen des Christentum und der eigenständigen Adaptation debattiert wird.

Der Benediktiner A. Chupungco, einer der Vordenker der liturgischen Inkulturation, vor allem der Übertragung liturgischer Texte und Zeichen, lehnt 1:1-Übersetzungen ab und fordert eine echte Transformation der christlichen Zeichen in das philippinische Bedeutungssystem.

Weil es in Rom Vorbehalte gibt, ob sich jede Stammessprache (zum Beispiel ein Dialekt wie Ibanang) eigne, die christlichen Mysterien der lateinischen Kirche auszudrücken, stellt die Anerkennung eines Dialekts als Liturgiesprache einen Achtungserfolg dar (die Übersetzung in die großen Sprachen wie Tagalog, Cebuano oder Ilocano dagegen ist schon längst geschehen und unproblematisch). Die Ablehnung hingegen zwingt eine Region, weiterhin auf Englisch oder in einem Mehrheitsidiom z.B. Ilocano zu feiern. Kirche auf den Philippinen soll philippinische Kirche werden, ohne aber seine kritische Distanz zur Lokalkultur zu verlieren. Dabei kann sich die Kirche auf ihrer eigene Geschichte besinnen, in der sie mehrfach fremde Riten als eigene übernommen hat (Kniebeugen).

Von der Religion des Volkes zur Volksreligiösität

Der Volksaufstand 1986 oder »EDSA-Revolution« wird auch »Rosenkranz-Revolution« genannt, weil der gewaltlose Widerstand vor allem christliche Symbole (Marienstatuen, Gesänge, Rosenkränze) gegen das anrückende Militär einsetzte.

Da die Tatsache, dass es gelang, von vielen Theologen als Wunder, von anderen als sozialer Prozess gedeutet wurde, entfachte unmittelbar danach ein heftiger Streit, ob Gott, die Mittelschicht oder ein Teil des Militärs dahinter stand und ob theologische Aussagen nur ein weiteres Ablenkungsmanöver seien. Dass Ohnmächtige die Mächtigen gewaltlos überwinden und das quer durch Klassenunterschiede, fügt sich besser in die christlichen als in die marxistischen Narrative.

Dennoch wird auch in kirchlichen Texten zunehmend der theolo-

gische Aspekt von EDSA relativiert und der säkular-moralische betont. Gerade wegen der vielen politischen Enttäuschungen seither steht die Rosenkranz-Revolution für die latent vorhandene Macht des gläubigen Volkes (*people power*), die im Falle von EDSA — auch ohne theologische Reflexion — mittels Volksreligiösität (*popular religiosity*) zustande kam. Über seine religiösen Symbole besitzt das Volk eine Verständigung, die stärker ist als politische Programme.

Die Aufständischen ahnten, dass sich die Soldaten vor Gottes Strafe fürchteten, wenn sie Gläubige oder gar Nonnen erschießen würden; und die Soldaten vermuteten, dass die Aufständischen dies ahnen würden.



»Doing theology« — Volksreligiösität zu Wort kommen lassen

In den letzten Jahren hat die Theologie den real praktizierten Katholizismus als ihren Gegenstand entdeckt, den man als oberflächliche Folklore unterschätzt und einer konservierenden Volkskunde überlassen hatte. Diese Forschung wurde erst nach der Verabschiedung einseitiger Dependenztheorien möglich, die von einer völligen Ohnmacht der Kolonialisierten ausgeht und das subversive Potential der Leute übersieht. Zum Beispiel lässt sich an der Fiesta (dem Kirchweihfest) nachweisen, wie aus einem von der Kolonialmacht verordneten Fest ein Ereignis indigener Kultur wurde. So entstand philippinische Identität jenseits von geglückter Katholisierung und unglücklicher Kolonisierung.

Die oft häretischen Abweichungen der Volksfrömmigkeit von den offiziellen Formularen enthalten ein nicht gehobenes theologisches Potential, so de Mesa. Dass Filipinos am Auferstandenen vor allem die Rechtfertigung eines Mannes feiern, für dessen Verhalten und Schicksal man sich bisher zu schämen hatte, bietet durchaus produktive Ansätze für eine Neuinterpretation der Ostererzählungen.

Und selbst angesichts von fraglichen Formen — wenn Ostern als »Mutter-Kind-Begegnung« (*salubong*) von Maria und Christus gefeiert wird und die Auferstehung in den Hintergrund tritt — genügt es nicht, den Hang zum Emotionalen, Ritualen und Wunderbaren als Fehlform zu kritisieren. Philippinische Theologen

anerkennen darin, dass religiöse Symbole einen eingebauten Instrumentalisierungsschutz (auch gegen sozialpolitische und moralische Anliegen) besitzen. Je mehr die Katechese versucht, die christliche Botschaft durch Ethisierung verständlich zu machen, desto stärker hat sich der Volkskatholizismus seine Gegenwelten aus Amuletten und Gesten gebaut.

Die Aufgabe der professionellen Theologen ist es dann, das religiöse Treiben der einzelnen Kulturen zu moderieren, damit das Christentum einerseits umgeformt wird, damit es als eigenes akzeptiert werden kann und andererseits aber nicht in magisches Heidentum abgleitet.

Doing theology

Hierfür steht das Programm des »doing theology« (Wostyn, Beltran, Abesamis). Ein respektvolles Hinhören auf die Sprache der Leute unter der Annahme, dass die Kultur positive Entsprechungen für das Christentum enthält, weil Gottes Geist bereits darin wirkt. Auf der Ebene von Ortsversammlungen und Basisgemeinden sollte die Volksreligiosität erst zu Wort kommen (*empowerment to speak*), anstatt sich verschämt vor dem Kirchenglauben zu verbergen. Ihr »native wisdom« sei gegen eine überfremdende Markt-Einförmigkeit der Globalisierung zu mobilisieren.


Dieser noch aus der Befreiungstheologie stammende Optimismus (damals eingesetzt für Klassenanalyse) ist in den letzten Jahren allerdings auch in die Kritik geraten. Es wurde deutlich, wie stark kulturelle Muster (Familiensinn, Fatalismus) beim Aufbau einer verlässlichen

Rechtsordnung abträglich sind (Korruption, Zynismus). Die jüngsten Hirtenbriefe der Bischofskonferenz richten sich schwerpunktmäßig gegen diese »Werte«.

De Mesa hat herausgestellt, dass ein Grund für den Fatalismus vieler Filipinos ein vorchristliches Gottesbild ist. Der Hochgott Bathala residiert in derart unzugänglicher Ferne, dass er nicht erreichbar ist, und dennoch regiert er das Geschehen auf der Erde. Man kann sich gegen seine Entscheide nur mit Mittlerwesen (*engkantu*) verbünden. Wird nun dieses Konzept auf den Gott des Christentums übertragen, fungieren Christus und die Heiligen an Stelle der *spirits* als eine Art transzendenter Clan.

Insgesamt ist die philippinische Theologie sowohl personell als auch thematisch einheimischer geworden. Die professionelle Theologie richtet ihre Aufmerksamkeit auf religiöse Phänomene im Land und un-

terscheidet nun schärfer zwischen einer idealisierten »Theologie des Volkes« und der tatsächlich geübten Volksreligiosität. Diese reicht von katholischer Kirchlichkeit über freikirchliche Erlebnisspiritualität bis hin zum magischen Katholizismus.

Es wird eine Aufgabe der Zukunft sein, nicht nur zu erforschen, was der Motivpool enthält, aus dem sich diese Religiosität bedient, sondern auch wie er gespeist wird und nach welcher Syntax philippinische Gläubige ihre Motive kombinieren. 

Anmerkung

- 1) Die einzelnen Motive lassen sich zu größeren Komplexen vernetzen. Zum Beispiel hängt der utang- mit dem gaba-Begriff zusammen, der den Zusammenhang von Strafe mit früheren Vergehen meint. Weil die Strafe immer mehrere trifft, lädt der Täter Schuld, vor allem aber Scham (*hiya*) vor den Angehörigen auf sich.

Gemeinsam sind wir stark

Islam und politische Identität in Mindanao

von Maïke Grabowski

Die Bedeutung von Religion als bestimmender Identitätsfaktor für die Entstehung einer nationalen muslimischen Identität in den Philippinen hat ihre Wurzeln in der Entstehungszeit der unabhängigen philippinischen Republik (1946), in der muslimischen Auflehnung gegen den Einschluss des mehrheitlich muslimischen Mindanaos in die philippinische Nation.

Religiöser Nationalismus ist der Terminus, mit dem meist der muslimische Separatismus auf den Philippinen bezeichnet wird. Dieser Begriff verdeutlicht die Verflechtung von religiöser und politischer Dimension des Konfliktes, bei dem sich die muslimische Unabhängigkeitsbewegung gegen die generalisierenden Momente im Konzept der philippinischen Nation wendet.

Separatismus bezeichnet die wirtschaftliche, sprachlich-kulturelle oder ethnisch-religiös begründete politische Absicht eines Teils der Bevölkerung, sich aus einem Staatsverband zu lösen um einen eigenen Staat zu gründen.

Die Vision eines einheitlichen Bangsamorostaates hatte in dieser Zeit jedoch wenig Bedeutung. Soziale und lokale Zugehörigkeiten innerhalb der verschiedenen muslimischen ethnolinguistischen Gruppen überwogen in ihrer Wichtigkeit die Religion als bestimmenden Identitätsfaktor.

Muslimische Filipinos bildeten traditionellerweise weder eine eng verbundene noch verwandte Gruppe. Im Gegenteil; mit großem Stolz wurde die jeweils eigene ethnische Identität hervorgehoben. So kam es über Jahrhunderte immer wieder zu Konflikten zwischen den einzelnen Gruppen. Zusätzlich zu den Unterschieden

der Sprache und der politischen Organisation kam noch, dass das Maß an islamischer Orthodoxie bei verschiedenen ethnolinguistischen Gruppen eine unterschiedlich starke Rolle spielte.

Zum Beispiel kritisierten die Tausog, die als erste Gruppe die den Islam anerkannt hatten, die später zum Islam konvertierten Yakan und

Die Autorin studiert Ethnologie, Soziologie und Religionswissenschaft an der FU-Berlin. Nach zweifachem Aufenthalt in Mindanao wird sie ihre Masterarbeit über religiösen Nationalismus in den Philippinen schreiben.

Bajau, dass sie nicht eifrig genug bei der Ausübung islamischer Grundsätze und Pflichten seien. (Die Bajau werden sogar teilweise nicht als Muslime anerkannt.)

Trotz dieser internen Differenzen gab es einen entscheidenden Faktor, der sie von den christlichen Filipinos unterschied. Die gemeinsame Identität als Muslime. Die Religion schuf somit den Rahmen für eine konstruierte Einheit, die man in der Geschichte des Widerstands gegen Nicht-Muslime und in einer gemeinsamen kulturellen, sozialen und rechtlichen Tradition begründet sah.

Die Notwendigkeit sich auf ein einendes Konzept, in diesem Fall den Islam, zurückzubedenken, entstand erst mit dem Auftauchen eines gemeinsamen Feindes, der die Gefährdung der als unterschiedlich empfundenen eigenen Identität darstellte (*Zur Geschichte Mindanaos siehe: südostasien 3/2000, S. 65ff.*)

Eine massive Unterdrückungspolitik seitens der philippinischen Regierung, die versuchte, die muslimische Bevölkerung in das Konzept des philippinischen Nationalbürgers bzw. in die dominante christliche Kultur einzuordnen, führte zu der Entstehung einer »imaginierten Gemeinschaft« (Benedict Anderson), die durch Hinzuziehen einer Politik des gemeinsamen Erbes ein kollektives Geburtsrecht auf eine spezielles Territorium geltend macht.

Mehrheitsnationalismus versus inklusiver Nationalismus

Die Nationalvorstellung, welche die Politik der philippinischen Regierung seit 1946 bestimmt, ist die eines Mehrheitsnationalismus, der all jenes für eine Nation verbindlich machen will, was die Mehrheit als gut und anstrebenwert erachtet. Da 92 Prozent der Einwohner des philippinischen Archipels Christen sind (83 Prozent Katholiken und 9 Prozent Protestanten) wird somit auch das Konzept der Nation von einer religiösen Mehrheit definiert.

Dem Mehrheitsnationalismus oder auch der Mehrheitsdemokratie steht der inklusive Nationalismus gegenüber, welcher versucht, der polyethnischen, multireligiösen und

mehrsprachigen gesellschaftlichen Realität einer Nation Rechnung zu tragen. Der Begriff »inklusiv« bezeichnet dabei den Versuch, alle gesellschaftlichen Komponenten in eine territorial definierten Nation zu integrieren. Dies soll vor allem durch allgemeines und gleiches Wahlrecht, die Trennung von Religion und Politik sowie Neutralität des Staates gegenüber den Religionen und Religionsgemeinschaften gewährleistet werden.

Zwar lässt sich dieses hehre Konzept in der philippinischen Verfassung von 1987 wiederfinden: So wird in dieser die Trennung von Staat und Kirche festgelegt, die Rechte der indigenen kulturellen Gemeinschaften werden anerkannt und sollen innerhalb des Rahmens der nationalen Einheit und Entwicklung vertreten werden. Unter anderem heißt dies, die Religionsfreiheit ohne Diskriminierung oder Bevorteilung zu gewährleisten, und jedem philippinischen Bürger die gleichen politischen und zivilen Rechte ungeachtet seiner/Ihrer Religion zuzugestehen.

Anspruch und Realität

Fakt ist jedoch, dass sich die philippinische Regierung von Anfang an als christliche Regierung verstand, deren Ziel es weniger war, die indigenen Gemeinschaften zu integrieren — im Sinne eines friedlichen und gleichberechtigten Zusammenlebens — denn zu assimilieren. Spricht die Verfassung von 1987 in der Präambel von dem Ziel der Verwirklichung »unserer Ideale und Bestrebungen [...] mit der Hilfe Gottes«, so muss man sich fragen, welche Ideale und Bestrebungen gemeint sind, und darüber hinaus, wer festlegt wie sich dieses »unser« zusammensetzt.

In der nationalen Politik wird dabei beständig eine In- und eine Out-Group konstituiert, Wir und die Anderen, was schon 1946 deutlich an der Namensgebung der Behörde abzulesen war, die für die muslimische Bevölkerung zuständig war: *Bureau of Non-Christian Tribes*.

Die propagierte Gleichberechtigung in politischen, ökonomischen und zivilen Rechten straft der Realität Lügen.

Eine Anzahl von philippinischen Gesetzen diente dazu, sich

das Land der Muslime und Lumads zum Wohle der christlichen Siedler anzueignen, die seit 1913, durch die Siedlungspolitik der Regierung animiert, anfangen, massenhaft nach Mindanao überzusiedeln. (*Siehe: Land ist Leben, südostasien 1/2001, S. 67ff.*)

Auf politischer Ebene wurde der muslimischen Elite fortwährend jegliche Partizipation verweigert. Muslime hatten weder die Möglichkeit, ein Teil der herrschenden politischen Elite in ihren Regionen zu werden, noch eine große Chance, Berufe in der öffentlichen Verwaltung zu ergreifen.

Zusätzlich zu den politischen und wirtschaftlichen Benachteiligungen fühlten sich die Moros von den staatlichen Bildungseinrichtungen auch kulturell bedroht. Durch Schulbücher und Spiele, in denen die Moros als erbärmliche Schlusslichter der nationalen Entwicklung dargestellt wurden, schürte die Regierung in Manila systematisch die kulturelle Geringschätzung gegenüber Muslimen. Weiterhin empfanden viele Muslime die staatliche Schulbildung als Gefahr für die islamische Identität ihrer Kinder; wurde doch in den Schulen das Hauptaugenmerk auf die Propagierung christlicher Werte gelegt.

In Folge dessen waren islamische religiöse Institutionen oft die einzigen Anlaufstellen, wenn es darum ging, in den vernachlässigten muslimischen Gebieten Mindanaos eine Ausbildung zu bekommen, einen Ansprechpartner zu haben oder soziale Strukturen zu schaffen. Sie standen bei der muslimischen Bevölkerung als Einzige nicht in Verdacht, christenfreundliche Politik zu betreiben.

(Erst) Ende der 60er Jahre, auf dem Höhepunkt der christlichen Siedlerbewegung, wurde der Ruf nach einer Bangsamoronation zum entscheidenden Symbol der muslimischen Separatistenbewegung.¹

Diese Bangsamoronation ist der Versuch, sich über den Islam als einigendes Moment von immerhin 13 ethnolinguistischen muslimischen Gruppen definieren.

Der Ruf nach einem islamischen Staat ist allerdings keinesfalls ein einheitlicher.

Vielmehr haben sich auf Seiten der muslimischen Separatisten

zwei Fronten gebildet, deren Meinung über das Verhältnis von Religion und Politik in der anzustrebenden Nation auseinanderght.

Wenn man über den ideologischen Diskurs auf externer Staatsebene hinausschaut, der eine Nation für die gesamte Morobevölkerung fordert und eine Einheit dieser konstituiert, findet man in der Praxis und auf realpolitischer Ebene eine Unterteilung in verschiedene muslimische Rebellenbewegungen, die sich jeweils als alleinige legitime Sprecher der imaginierten Moronation betrachten.

MILF und MNLF

Die zwei größten dieser Bewegungen, die MILF (*Moro Islamic Liberation Front*) und die MNLF (*Moro National Liberation Front*) unterscheiden sich nicht nur in ihren politischen Konzepten der Gestaltung dieser Moronation. Auch findet man unter den Mitgliedern der beiden Bewegungen eine starke ethnolinguistische Grenzziehung. Die MNLF setzt sich mehrheitlich aus Tausog zusammen, während dessen die MILF größtenteils von Maguindanao dominiert wird. Die soziale und kulturelle Zugehörigkeit zu einer ethnolinguistischen Gruppe, die durchaus ihre kulturellen Eigenarten und wichtiger noch wirtschaftlichen und politischen Claninteressen auf lokaler Ebene vertritt, korrespondiert dabei nicht immer mit der religiös Identität auf nationaler Ebene.

Die Rebellenbewegungen in Mindanao identifizieren den Morokampf als Fortführung ihres Widerstands, aber sind sich uneins darüber ob eher ein säkularer oder islamischer politischer Rahmen zur Umsetzung dienen soll.

Die MNLF, ehemals unter Führung von Nur Misuari, vertritt größtenteils einen säkularen Ansatz, bei dem es vermehrt darum geht, die Lebensverhältnisse der Muslime durch die Schaffung von politischen Strukturen zu verbessern.

In Kontrast zu diesem Ansatz sieht sich die MILF. Sie kritisiert die politischen, ökonomischen und sozialen Umstände im muslimischen Mindanao und sieht die Religion als primäres Allheilmittel der Politik. Für sie existieren Religion und Politik nicht

als getrennte Sphären, vielmehr soll die Religion die ethischen und moralischen Grundsätze der Politik bestimmen.

Somit sieht sich die MILF als eine islamische Reformbewegung mit dem Ziel, alles menschliche Handeln dem göttlichen Gesetz unterzuordnen und die wahren islamischen Werte als Maßstab für jegliches Handeln zu reaktivieren.

Der Vorwurf der MILF gegen die MNLF richtet sich dementsprechend auch gegen ihre vermeintlich modernistischen Tendenzen. Der islamische Modernismus bezeichnet eine Bewegung im Islam, die den Islam zwar ebenfalls als bestimmende Ordnung ansieht, aber eine Anpassung an die moderne Welt fordert, ohne dabei seine Grundsätze aufzugeben.

Diese Kategorisierung der beiden größten Rebellenbewegungen in Modernisten bzw. Säkularisten auf der einen Seite — eine Label das der MNLF zugesprochen wird — und Islamisten bzw. Reformisten auf der anderen Seite — womit meist die MILF gleichgesetzt wird — ist jedoch stark verkürzend.

Die MNLF bleibt weiterhin weitgehend eine Guerillaorganisation, auch wenn die Führer sich öffentlich zu demokratischen Prinzipien bekannt haben. Seit der Verhaftung Nur Misuaris, der frustriert von dem gescheiterten Experiment der muslimischen Autonomie in Form der ARMM (Autonomous Region of Muslim Mindanao) gegen das philippinische Militär meuterte und nun im Gefängnis sitzt, ist die MILF mit ihrem religiös orientierten Revolutionsmodell zu einem neuen Symbol für die Wiedervereinigung von Moro-Identität und Bewusstsein geworden.

Die MILF gab schon nach dem Friedensabkommen zwischen MNLF und Regierung 1996 bekannt, dass die MNLF jeden Anspruch verwirkt hätte, für die Moros zu sprechen (*Siehe Interview mit Hashim Salamat, südostasien 3/2000, S. 69f.*).

Mit dem Scheitern der Autonomie gab es nun auch den Beweis, für die Maxime der MILF, dass »any solution less than full independence will not work« (jede Lösung, die weniger als die volle Unabhängigkeit vorsieht, wird nicht funktionieren).²

Wenn die ARMM erfolgreich wäre ...

Wenn man diese programmatischen Unterschiede einmal beiseite lässt, wäre zu fragen, was geschehen wäre, wenn das Experiment ARMM realpolitisch nicht gescheitert wäre. Es ist zu vermuten: Hätte die muslimische Bevölkerung eine ersehnte Verbesserung ihrer Lebensumstände, sei es sozial, politisch oder ökonomisch erfahren, dann hätte der »islamische Ruf« der MILF nicht so einen vehementen Erfolg gehabt. Und islamische Werte hätten wohl nicht eine Renaissance als Lösungsweg aus einer realen, von der Politik verursachten Misere erfahren.

So sahen Moslems, die von Rosalita Tolibas-Nunez für eine Studie befragt wurden, mehrheitlich das Unvermögen der Regierung, die Ungerechtigkeiten gegenüber Muslimen zu beseitigen, als entscheidenden Faktor des Konfliktes in Mindanao an. Kulturelle Differenzen, Diskriminierung oder die Marginalisierung der Moros hingegen haben sie nicht in erster Linie dafür verantwortlich gemacht.³

Das Scheitern des Experimentes ARMM bedeutete jedoch gleichzeitig das Scheitern des säkularen Nationalprinzips. Denn das Scheitern wird von Seiten der MILF und mit ihre sympathisierenden Kreisen damit begründet, dass der Islam nicht grundlegendes Prinzip des politischen Apparates der ARMM und außerdem die politische Führung weiterhin von dem Wohlwollen der Zentralregierung abhängig ist.

Zu ergänzen wäre allerdings noch, dass die Bürokratie der ARMM von Korruption und Vetternwirtschaft muslimischer Eliten bestimmt ist (*siehe: südostasien 3/2000, S. 60ff.*).

Durch die Position als »neuer« Sprecher für die muslimische Sache in den Philippinen — die MILF ist nun Verhandlungspartner bei Friedensgesprächen mit der Regierung — ist aber auch eine Mäßigung in den Forderungen der MILF zu erkennen. Dadurch, dass sie sich nicht mehr in der Opposition befinden, sondern es mit an ihnen liegt, eine realpolitische Lösung herbeizuführen, wird jetzt zum Beispiel auch die Forderung nach einem UN-Referendum eingebracht, bei der sich die gesamte Bevölkerung auf Mindanao entschei-

den soll, ob sie die Unabhängigkeit, ein föderales System oder Autonomie befürworten. Das fundamentalistische Etikett, mit dem die MILF meist behaftet wird, ist daher nicht gerechtfertigt.

Ausblick

Es ist zu erwarten, dass Religion weiterhin ein wichtiger Aspekt bei den muslimischen Forderungen nach politischer Selbstbestimmung bleiben wird.

Solange die philippinische Zentralregierung nicht beginnt, eine wirkliche politische, soziale und kulturelle Gleichberechtigung aller Bevölkerungsgruppen umzusetzen, wird sie weiterhin als bloßer Vertreter christlicher Interessen empfunden werden.

Provokative Akte — etwa der von Ex-Präsident Estrada, als dieser samt seiner Soldaten die Eroberung des MILF-Hauptquartiers Camp Abubakar im Rahmen des »totalen Krieges« gegen die MILF im Jahr 2000 mit Schweinefleisch und Alkohol feierte (siehe **südostasien** 2/2000 und

3/2000) , zielen bewusst darauf ab, religiöse Gefühle zu verletzen und eine Grenze zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen zu ziehen. Dadurch wird die Berufung auf eine religiöse Identität weiter geschürt.

Die Regierung, die doch einerseits behauptet, alle Bürger der Philippinen seien gleich und dürften auch deshalb nicht den Zusammenhalt der Nation gefährden, hebt andererseits die angebliche Andersartigkeit der Muslime erst hervor und deklariert sie zu einem unüberwindbaren Hindernis.

Umgekehrt werden die muslimischen Separatisten weiterhin versuchen, eine eigene Nation zu schaffen, solange sie ihre Identität von der Ordnungsmacht des philippinischen Staates bedroht sehen.

Sowohl dem Islam als auch dem Nationalprinzip der philippinischen Regierung liegt eine normative Ideologie gesellschaftlicher Ordnung zugrunde, die als unbedingt und richtig empfunden wird. Dieser normativen Ideologie entspricht eine ökonomische, politische und soziale Ordnung. Insofern ist ein religiös ge-

prägter Konflikt auch immer ein Konflikt um die als legitim und richtig empfundene Ordnungsmacht, die sicherstellen soll, dass die eigene Gruppe ihre religiösen aber auch ökonomischen, politischen, sozialen und kulturellen Interessen vertreten kann.

Anmerkungen

- 1) *Bangsa ist das malayische Wort für Nation. Während der Begriff »Muslim« sich auf eine universelle religiöse Identität bezieht, bezeichnet der Begriff »Moro« die politische Identität der islamisierten Bevölkerung von Mindanao und Sulu. Der Begriff wird dabei besonders benutzt, um die Eigenheit des Widerstandes der philippinischen Muslime gegen eine ausländischen Fremdherrschaft hervorzuheben. McKenna stellt aber fest, dass das zentrale Symbol der Bangsamoro für die gemeine Anhängerschaft keine große Bedeutung hatte. Die meisten gewöhnlichen Anhänger betitelteten sich weder als Moros noch gaben sie an, für eine unabhängige Moronation zu kämpfen. (siehe Thomas McKenna (1998): Muslim Rulers and Rebels. Manila: Anvil Publishing Inc.)*
- 2) *So Hashim Salamat 1994 in einem Interview in der Zeitschrift Crescent International (16-31 August 1994)*
- 3) *Siehe Rosalita Tolibas-Nunez: Roots of the Conflict: Muslims, Christians and the Mindanao Struggle. Manila: Asian Institute of Management.*

Im Süden der Philippinen gibt es Dutzende von »tad-tad«- oder »chop-chop«-Gruppen:

fanatische Christen, die auch nicht davor zurückschrecken, ihre Feinde grausam zu zerstückeln, auf dass diese kein »zweites Leben« beginnen können. Sie bekämpfen Moslems und/oder Kommunisten.

Diese Kulte vermischen christliche Lehre mit Folklore und glauben an heidnische Rituale und Amulette, die sie von allen Übeln — bis hin zu Schusswunden — schützen sollen. Wegen der Annahme ihrer Mitglieder unverwundbar gegenüber Kugeln zu sein, haben die Tadtad-Gruppen viele Gefolgsleute aus den paramilitärischen Bürgerwehren, den sogenannten *Citizens Armed Forces Geographical Units*, angezogen. Die Kleidung der Tadtads trägt magische Aufschriften, und sie besprechen ihre Macheten mit Gebeten, um sie durchschlagender zu machen. Als magische Amulette sind auch menschliche Knie-scheiben verwendet worden.

Viele der frühen Tadtad-Gruppenmitglieder waren christliche Siedler aus den Zentralphilippinen, die in den Süden nach Mindanao

Tödlicher Mix

migrierten und dort in Konflikt mit den ortsansässigen Muslims kamen.

Tadtad-Gruppen kamen bereits in den späten 60er- und frühen 70er-Jahren zu ihrem schlechten Ruf, auf der Höhe der Muslim-Aufstände in Mindanao, bei denen sie als Söldnertruppen für die Regierung dem Militär dabei halfen, die Guerilla der *Moro National Liberation Front* (MNLF) zu bekämpfen.

Ab 1987 traten neue beunruhigende Akteure auf und verdunkelten die zivil-militärischen Beziehungen: Vigilante-Gruppen, die Jagd auf verdächtige Kommunisten und andere Linke machten. Die erste und bekannteste dieser Gruppen war *A/sa Masa* (Die Masse erhebt sich), die den kommunistischen Einfluss im Agdao-Slumgebiet von Davao fast ganz ausschaltete. Es sorgte damals für offizielles Aufsehen, dass Zivilisten vermochten, wozu das Militär nicht in der Lage gewesen war. Schon bald gab es mehr als 200 solcher Vigilante-Gruppen im Land, deren Namen auf ihre gewalttätige, kultartige Natur hin-

wiesen: Spur Gottes; Krieger Jesu; Sünde, Errettung, Leben und Eigentum; Fels Christi sowie die furchteinflößenden Tadtad (chop-chop) selber, die es liebten, ihre Mitglieder auf Fotos mit den abgehackten Köpfen ihrer Opfer abzubilden.

Alle diese Gruppen sind Auswüchse des christlichen Fundamentalismus; ihre Mitglieder berufen sich auf die Bibel als ihre zentrale religiöse Autorität.

Als der kommunistische Aufstand sich in den 90er-Jahren abschwächte und die MNLF 1996 mit der Regierung einen Friedensvertrag schloss, wendeten sich einige der Kult-Gruppen mutmaßlich kriminellen Aktivitäten zu; es gab wohl Beteiligungen an Viehdiebstählen und am illegalen Holzeinschlag.

Im Zuge des totalen Krieges 2000 (siehe **südostasien** 2+3/2000) wurden die Vigilantes erneut aktiv und riefen nach einem moslemfreien Mindanao, dem sie durch weitere Anschläge und Morde etwas nachzuhelfen suchten.

Quelle: *Philippine Star* 13. 8. 2000, *PDI* 13. 8. 2000 u.a.