

Die Kirchen und der Pancasila-Staat

Indonesische Christen zwischen Konsens und Konflikt

Dieter Becker, Neuendettelsau

Die Republik Indonesien wurde 1995 fünfzig Jahre alt. Unter der Präsidentschaft von zwei Männern – Sukarno und Suharto – haben die Menschen vieles erreicht, was sie mit dem Gefühl von nationalem Stolz und Begeisterung auf ihr Land sehen läßt.

Das Wort *Tanah Air* heißt wörtlich übersetzt „Land und Wasser“ und meint ein Vaterland, das in seinen Außenmarkierungen so groß wie Australien und größer als China oder die Vereinigten Staaten von Amerika ist. Mit z. Z. 195 Mill. Einwohnern nimmt Indonesien den vierten Rang unter den bevölkerungsreichen Nationen der Welt ein. Die größeren Städte verfügen über beachtliche wirtschaftliche Kraft. Ungefähr 80% der Bevölkerung leben in ländlichen Regionen und erzeugen mit Reis, Gummi, Kaffee, Tee, Zucker und Tabak Produkte, die ebenfalls erheblich zur ökonomischen Leistungsbilanz beitragen.

Die Nation ist von einer Völkervielfalt und einem fast babylonisch zu nennenden Sprachenreichtum geprägt. Es ist jedoch ein Kennzeichen indonesischer Identität, daß man seit Jahrhunderten die vielfältigsten fremden Kultureinflüsse aufgenommen und in einem Prozeß der Transformation zu nationalen Wesensmerkmalen umgewandelt hat. Auf Grund beachtlicher Erfolge in der Alphabetisierung, Familienplanung, Bildungspolitik und verstärkte Infrastrukturmaßnahmen wird Indonesien heute international nicht mehr als unterentwickeltes Land eingestuft.

Die relative Stabilität der von Präsident Suharto seit 30 Jahren geführten Regierung beginnt in der letzten Zeit deutliche Risse zu zeigen. Studenten gehen in ihrem Bemühen um Demokratisierung und Verwirklichung der Menschenrechte auf die Straße. Die Lebensprobleme ökonomisch marginalisierter Schichten äußern sich in Arbeitskämpfen, die zu blutigen Schlachten ausufern. Das spektakuläre Gerichtsverfahren gegen den früheren Parlamentarier Sri Bintang Pamungkas, dem Beleidigung des Präsidenten bei dessen Deutschlandbesuch im April vorigen Jahres vorgeworfen wird, bringt dem Land bei uns negative Schlagzeilen.

Im folgenden möchte ich nach den Möglichkeiten und Schwierigkeiten von Konfliktbewältigung im Rahmen einer durch die Staatsideologie auf Konsens eingeschworenen Gesellschaft und den Handlungsspielräumen der Kirchen darin fragen. Ich setze ein mit Bemerkungen zur Geschichte und Beobachtungen zum Sozialverhalten. Danach wende ich mich der Staatsideologie Pancasila und der Rolle der Kirchen im Miteinander der Religionen zu. Am Ende stehen jüngere gesellschaftliche Konflikte und Bemerkungen zum weiteren Prozeß der Demokratisierung.

Straßennamen und Geschichte

Wer die Städte Indonesiens besucht, wird viele Straßen als Inferno empfinden: Von Fußgängern, Lastkarren und Autos verstopft, gefüllt mit unaufhörlichem Hupen und Schreien und gesäumt – einem mobilen Warenhaus gleich – von allen erdenklichen Verkaufsständen auf Rädern. Überall im Land aber verweisen die Namen der Straßen auf berühmte Ereignisse und Personen. So kann man sich, zähneknirschend vielleicht in einem Verkehrsgewirr eingekellt, Gedanken über mythische Reiche, Prinzen und andere Gestalten der indonesischen Geschichte machen.

Der Name *Jalan Sriwijaya* etwa verweist auf ein Reich in Südsumatra (600–1378 u. Z.), das sowohl als Zentrum buddhistischer Lehre wie auch für seine seefahrerischen und ökonomischen Leistungen bekannt war. Es wurde von javanischen Herrschern zerstört, und noch heute lebt die Erinnerung daran fort, daß Sumatra einst ein Rivale Javas war.

Straßennamen können auch an das Königreich *Majapahit* erinnern, das seinen Ursprung in Java hatte und sich von 1293–1500 u. Z. soweit ausdehnte, daß es fast die Landfläche des heutigen Indonesien umschloß. Das Vorbild und der Glanz des Reiches von Majapahit beflügelten während der holländischen Kolonialherrschaft Träume und Ziele indonesischer Freiheitskämpfer. Viele Straßen sind auch nach einem rücksichtslosen, aber erfolgreichen Premierminister dieses Reiches benannt, *Gajah Madah*, dem es gelang, das Reich beträchtlich zu vergrößern.

Auf das spätere, bereits islamisch geprägte Reich *Mataram* wird verwiesen, wenn eine Straße nach *Sultan Agung* benannt ist, der vor der Aufgabe stand, die geschichtlich gewachsenen Leitlinien des Handelns (*adat*) in eine Beziehung zum islamischen Gesetz (*sharia*) zu bringen. Namen wie *Jalan Hasanudin*, *Tuanku Iman Bonjol*, *Diponegoro*, *Teuku Umar*, *Sisingamangaraja* weisen auf indonesische Führer und Widerstandskämpfer gegen die Holländer hin.

Häufig findet sich auch der Name *Cokroaminoto*, der ein früherer Freund Sukarnos war, und oft als „Großvater“ der indonesischen Unabhängigkeit bezeichnet wird. Ähnlich gilt General *Sudirman* nahezu als Volksheld, weil er, obgleich tödlich an Tuberkulose erkrankt, seine Truppen in der Endphase des Unabhängigkeitskrieges führte. – Hin und wieder stößt man auf Namen von Politikern der jüngeren Vergangenheit, die in den ersten Regierungen der jüngeren Republik auf sich aufmerksam gemacht haben. Aber es hat ganz den Anschein, als täten sich Indonesier schwer damit, Straßen nach noch lebenden Persönlichkeiten zu benennen.

Respekt und keine Konflikte

Es gibt eine liebenswerte Anekdote, die auf die unterschiedlichen Wertmaßstäbe, Einschätzungen und Reaktionen verschiedener ethnischer Gruppen in Indonesien hinweist:

Ein Mann tritt einem anderen auf die Füße. Ist dieser andere ein Batak, so wird sich seine Mine verfinstern und er sein Mißfallen sogleich laut und unüberhörbar kundtun. Ist er ein Balinese, wird er beten; ein Buginese oder Madurese wird den Übeltäter auf der Stelle zusammenschlagen. Kommt er aus Padang, so wird er dem Missetäter Geld anbieten, um die Angelegenheit gütlich zu regeln. Ist er hingegen Javaner, wird er sich höflich räuspern, mit vorsichtigen Gesten auf das gepeinigete Körperteil hinweisen, möglichst viele Leute um sich scharen und durch Übereinstimmung mit den Umstehenden zu der Entscheidung gelangen, daß er höchstwahrscheinlich irgendwann irgend etwas unternehmen wird.

Die verfeinerte soziale Etikette der Javaner ist weithin sprichwörtlich. Vor allem Javaner, aber de facto doch auch fast alle anderen Indonesier, neigen dazu, ihre Gefühle zu verbergen und kaum jemals offen zu zeigen, was sie wirklich empfinden. Es kann helfen, wenn wir uns vor Augen halten, daß die Menschen des heutigen Indonesien in einer nahezu tausendjährigen Periode von hinduistischen und buddhistischen Einflüssen geprägt wurden, so daß wir für das gesellschaftliche Miteinander die folgenden Leitsätze herausheben können:

- Jeder nimmt einen gesellschaftlichen Rang ein.
- Niemand steht auf der gleichen Stufe mit irgend jemand anderem.
- Der gesellschaftliche Rang ändert sich mit den äußeren Gegebenheiten.
- Dem anderen Achtung zu erweisen, ist immer und überall Grundlage des sozialen Verhaltens.

Von hierher ist es wichtig, einander wechselseitig gebührenden Respekt zu zeigen. Gutes Benehmen meint, daß ich gelassen und verständnisvoll auf das Handeln des anderen eingehe. Westliche Ausländer sind häufig erstaunt über die offensichtlich ehrerbietige Verwendung der Wörter *Bapak* (Vater) und *Ibu* (Mutter). Besonders der Begriff Vater ist in Indonesien von nahezu mythischer Bedeutung, und man neigt dazu, alle Personen höheren Ranges und größerer Macht zu „paterifizieren“, zur Vaterfigur zu erheben. Diese Bezeichnungen gelten auch als Anrede für ältere bzw. höhergestellte Personen.

Zu einem rücksichtsvollen gegenseitigen Verhalten gehört auch, schlechte Nachrichten nicht direkt zu übermitteln. Vielmehr sind diese „durch die Blume“ anzudeuten. Indonesier sind auf diesem Gebiet überaus sensibel, vermögen die leisesten Anzeichen und Signale entsprechend zu interpretieren. Zu den Formen höflicher Kommunikation gehören auch die vielen Möglichkeiten „nein“ und die ebenfalls zahlreichen Möglichkeiten „bitte“ zu sagen.

Die Regeln des Respekts dienen dazu, einen anderen nicht *malu* zu machen, d. h. ihn davor zu schützen, daß er sein Gesicht verliert. Man möchte um jeden Preis vermeiden, den anderen bloßzustellen und seine verborgenen Mängel und Fehler offenzulegen. Niemand soll öffentlich angeprangert werden, denn es ist nichts schändlicher, als *coram publico* angeschuldigt zu werden und keine

Gelegenheit zu haben, die eigene (vielleicht völlig andere) Sicht der Dinge darzulegen. Indonesische Kinder werden schon im Schoße der Familie auf Konfliktvermeidung hin „trainiert“. Sich unterzuordnen und „gefällig zu sprechen“ ist eine nationale Eigenschaft. Es geht darum, dem anderen das mitzuteilen, was er vermutlich hören möchte und ihn daher erfreut.

Kern der damit angesprochenen Lebensvollzüge ist die indonesische Familie, die für die Mitglieder ein stützendes System von Beziehungen sowie Mittelpunkt körperlicher und gefühlsmäßiger Sicherheit und Geborgenheit ist.

Durch das bereitwillige Stillen, die dauerhafte, innige körperliche Nähe im Arm der Mutter oder im Schultertuch (*slendang*) der älteren Schwester oder Tante bildet sich schon im Kleinkind ein enges Gefühl der Zugehörigkeit. Für das heranwachsende Kind übernehmen Verwandte häufig die Rolle von Ersatzeltern oder Mentoren und stehen dem Kind im täglichen Leben manchmal näher als die leiblichen Eltern.

Von erwachsenen Kindern, die schon über ein persönliches Einkommen verfügen, erwartet man, daß sie die Ausbildung jüngerer Geschwister finanziell unterstützen und für Pflege und Unterhalt der ehrwürdigen Alten, die im Haushalt mitleben, sorgen. Wer die Vettern zweiten Grades nicht kennt, vergeht sich gegen Anstand und Sitte und hat kein Herz. Gefühle zu teilen und gemeinsam Verantwortung zu tragen, ist die Grundlage des Sozialverhaltens. Auch dem Leben im Heimatdorf (*kampung*) wird eine psychisch heilende Wirkung zugeschrieben. Man kehrt zu den Verwandten und Nachbarn im Dorf zurück, um sich gleichsam die Wunden verbinden zu lassen, die man sich in der Stadt zugezogen hat.

Zu den traditionellen Werten, die sich zu wesentlichen Elementen des heutigen Nationalgefühls entwickelt haben, gehört auch das Prinzip, Entscheidungen nur in Übereinstimmung zu treffen (*musyawarah, mufakat*). Es geht dabei um die Balance der Gefühle und Sichtweisen, um die Wahrung des Gesichts und das Einpendeln des Statusverhältnisses.

Ähnlich wichtig ist die Praxis der wechselseitigen Unterstützung (*gotong-royong*). Es trägt noch heute im Büro wie bei der Arbeit auf dem Feld dazu bei, das Gefühl der Zusammengehörigkeit zu stärken, und hilft bei der Bewältigung ökonomischer Aufgaben, wie in der Landwirtschaft etwa dem Bau von Dämmen und Bewässerungssystemen etc.

Hohes Ziel ist die Verschmelzung von Individuum und Gruppe. Als Teil einer (uniformen) Gemeinschaft erkannt zu werden, dazuzugehören, ist in Indonesien, anders als im individualistischen Westen, ein erstrebenswertes Ziel. Privatangelegenheiten, Privatbesitz oder Zeit für sich selbst erscheinen fragwürdig. Alleinsein gilt als psychologisch-emotional gefährlich. Auch das Streben nach Individualität und Kreativität wird keineswegs geschätzt.

Pancasila

Im politischen Bereich sollen diese als typisch indonesisch empfundenen Einstellungen und Verhaltensweisen Eingang gefunden haben in die von Sukarno formulierten *fünf Säulen* der Staatsphilosophie (*Pancasila*). Sie sind als Grundprinzipien in die Präambel zur Verfassung von 1945 aufgenommen. Die Pancasila ist auch im *Staatswappen* abgebildet und lautet:

- Glaube an den *All-einen* Gott (gleich welcher Religion), symbolisiert durch den Stern;
- *Gerechte und entwickelte Humanität*, symbolisiert durch die Kette;
- *Nationale Einheit*, symbolisiert durch den Büffelkopf;
- *Demokratie*, geführt von der Weisheit einer klugen Politik, die aus der Beratung der Volksvertreter hervorgeht, symbolisiert durch den *Bayan*-Baum;
- *Soziale Gerechtigkeit* für das gesamte indonesische Volk, symbolisiert durch Reispflanze und Baumwollzweig.

Die Pancasila ist in der Ära Suharto immer mehr zu einer Chiffre geworden, die die Grundsatzentscheidungen der *Neuen Ordnung* legitimieren soll. Kein Politiker oder Inhaber staatlicher Autorität wird heute eine Rede halten, ohne darin die Pancasila zu erwähnen. An vielen Dorfeingängen, vor den meisten staatlichen Ämtern und in vielen Häusern sind die fünf Prinzipien der Pancasila zusammen mit den dazugehörigen Symbolen angeschrieben. Doch es besteht ein wesentlicher Unterschied in der Stellung, die der Pancasila in der Sukarno-Zeit und der Zeit der *Neuen Ordnung* zugewiesen wird. In der „alten Ordnung“ war die Pancasila ein „Mantel“, unter dem sich die verschiedensten Ideologien tummeln durften. Sie bildete einen „Rahmen“, und wer diesen Rahmen akzeptierte, hatte in Indonesien Lebensrecht. In der *Neuen Ordnung* dagegen entwickelte sich die Pancasila immer mehr zu einer positiven, inhaltlich gefüllten, andere Ideologien ausschließenden Philosophie des staatlichen und gesellschaftlichen Lebens.

Als Alternative zu einem islamisch geprägten Staat haben die protestantischen Kirchen die Pancasila immer begrüßt und unterstützt. Als zahlenmäßig kleiner Gruppe lag ihnen in einem Land mit überwiegend muslimischer Bevölkerung daran, daß religiöse Pluriformität garantiert blieb und auch sie als treue Staatsbürger angesehen werden konnten. Römisch-katholische Theologen waren etwas zurückhaltender im Verständnis der Pancasila als Hauptbezugspunkt für die sozialen Implikationen des christlichen Glaubens. Auch sie betrachten die Pancasila jedoch als eine Staatslehre, die ein Katholik mit seinem Glauben vereinbaren kann. Mitte 1985 veröffentlichte die Bischofskonferenz in einem Handbuch neue Richtlinien für „Indonesische Katholiken im Pancasila-Staat“, in denen es hieß: „Die indonesischen Katholiken unterstützen die Pancasila nicht nur als einigendes Mittel der Nation, sondern auch als

Ausdruck von Grundwerten eines staatsbürgerlichen Lebens, das in der Kultur und Geschichte vieler ethnischer Gruppen verwurzelt ist.“ In einem Hirtenbrief lobte Erzbischof *Donatus Djagom* von Ende/Flores 1986 die bisherigen Erfolge der Regierung auf wirtschaftlichem Gebiet, wies aber zugleich darauf hin, daß noch längst nicht alle gesellschaftliche Ungerechtigkeit beseitigt sei. Dies könne nur mit Toleranz, Dialogbereitschaft und dem Willen zu harmonischem Zusammenleben erreicht werden, also den Grundelementen von Pancasila.

In den 80 Jahren trat in Indonesien immer deutlicher zutage, daß die Verwirklichung des *Nationalen Aufbaus* vor allem auf wirtschaftlichem Gebiet, aber auch z. B. im Rechtsbereich, weit hinter den früheren enthusiastischen Erwartungen zurückgeblieben war und weiter zurückbleiben würde. Konkret zeigte sich, daß etwa die fehlende Verwirklichung der 2. und 5. Säule der Pancasila auch die Verwirklichung der anderen Säulen negativ beeinflusste. Die Pancasila geriet damit in eine von der Politik bzw. den Politikern zu verantwortende Krise, für die der verbreitete Nepotismus, die Korruption von Moral und Ethik und die Monopolisierung der Macht verantwortlich waren.

Die Kirchen

Wie auch in anderen asiatischen Ländern mit Ausnahme der Philippinen bilden die Christen in Indonesien eine *Minderheit*. Die Missionare hatten vor allem den Teil der Bevölkerung erreicht, der von der vorherrschenden Religion und Kultur noch nicht berührt war. So gingen besonders die Stammesvölker der Außeninseln zum Christentum über. Diese standen vielfach auf einer älteren Kulturstufe und lebten weithin isoliert. Aber im Unterschied zu anderen asiatischen Ländern spielten die Christen in Indonesien trotz dieser ungünstigen Ausgangssituation eine beachtliche Rolle. Auch wenn sie zahlenmäßig nur eine Minderheit waren, fühlten sie sich selbst nicht so und wiesen mit Entschiedenheit zurück, als Minderheit bezeichnet zu werden.

Zu diesem Selbstbewußtsein der Christen hat beigetragen, daß sie, von Java abgesehen, nicht verstreut in einer Diaspora-Situation lebten, sondern in bestimmten Gebieten des Landes die *Mehrheit* der Bevölkerung stellten. So war die Bevölkerung der Minahasa fast vollständig christlich, und eine ähnliche Situation herrschte auf den Molukken, auf Flores und Timor und in Nord-Sumatra. Wenn Bewohner dieser Gebiete sich in Jakarta oder einer der anderen großen Städte niederlassen, so fühlen sie sich auch dort innerhalb ihres *kampung* nicht als Minderheit.

Von besonderer Bedeutung ist, daß die Christen – abweichend von anderen asiatischen Ländern – in Indonesien nicht eine geschlossene Mehrheit anderer Religionszugehörigkeit und anderer Kultur gegen sich haben. Der Islam bildet nicht die Basis der herrschenden Kultur. Die liberale Haltung der javanischen Muslime beruht auf einem Synkretismus, dessen Wurzeln weit in die vorislamische Periode Indonesiens zurückreichen. In dieser Weltanschauung gibt es

wie für die Angehörigen anderer Religionen so auch für die Christen einen Platz. Der christlichen Minderheit kam in der Vergangenheit zugute, daß die Muslime selbst in sich gespalten und keine gemeinsame Front zu bilden imstande waren. Die Trennung in „Orthodoxe“ und „Modernisten“ hatte weitreichende Folgen, da sich beide Gruppen z. T. bekämpften und so indirekt den Christen zu größerem Einfluß verhalfen.

Für die Christen in Indonesien war ferner nicht unwichtig, daß ein Teil der chinesischen Minderheit zum Christentum übertrat, wobei der größere Teil sich der Katholischen Kirche zuwandte, was dort nicht weniger neue Probleme aufwarf. Die Übertritte der Chinesen verschärften zudem die Frontstellung Christen – Muslime, da diese – besonders die Kaufleute – die Chinesen haßten, weil sie sich wirtschaftliche Schlüsselpositionen verschafft hatten. Andererseits brachte der Zuwachs der chinesischen Minderheit den Christen ein neues Wirtschafts- und Bildungspotential.

Zu den soziologischen Faktoren, die die indonesische Christenheit bestimmen, gehört, daß mehr als die Hälfte Mitglied ethnisch geprägter Kirchen sind. Diese Kirchen verwenden auch bei „offiziellen“ Anlässen die Stammsprache. Die meisten dieser Kirchen sind in einer bestimmten Landesregion beheimatet, nur ein kleiner Teil hat sich ebenfalls in andere Gebiete ausgebreitet. – Fast die Hälfte der indonesischen Kirchen hat ihre Gemeinden hauptsächlich in ländlichen Gegenden. Nur gut ein Viertel der Kirchen setzt sich vornehmlich aus Stadtgemeinden zusammen und ein gutes weiteres Viertel sowohl aus ländlichen wie aus städtischen Gemeinden.

Von außen betrachtet zeigen sich in den kirchlichen Organisationsformen viele westliche Elemente. Doch bestimmen die oben skizzierten typisch indonesischen Strukturen des Zusammenlebens die Kirchen gleichsam von innen heraus. Diese Innendimension dokumentiert sich in vielen Formen des gemeindlichen Miteinanders. Es läßt sich zeigen, daß die Prozesse kirchlichen Alltags, z. B. in einer dörflichen Kirchengemeinde auf Java, in erheblichen Maße durch die Prinzipien von *gotong-royong*, *musyawarah* und *mufakat* bestimmt werden. Dies gilt ähnlich auch für Gemeinden z. B. in Ostindonesien oder auf Sumatra. Westliche Beobachter empfinden die Interaktion zwischen den Leitern einer Kirchengemeinde und den Mitgliedern deshalb häufig als traditionell, autoritär, hierarchisch, feudal und paternalistisch.

Kirche und Staat

Die Kirchen in Indonesien waren nie ein entscheidender Faktor der gesellschaftlichen Öffentlichkeit. Sie haben sich deshalb zunächst mehr als Instrument des Sendungsauftrags Gottes an die sie umgebende nicht-christliche Welt gesehen und sich im Kontext ihrer Gesellschaft als Zeugnis- und Dienstgemeinschaft verstanden. Die Minderheitssituation in einer nicht-christlichen religiösen Umwelt und die empfundene Dringlichkeit des christlichen Sen-

dungsauftrags spielten dabei eine Rolle. Gerade in einer Situation der Konkurrenz mit anderen Weltanschauungen und Religionen haben die indonesischen Kirchen um einen Platz im soziokulturellen Gefüge der Gesellschaft gekämpft, von dem aus sie agieren und ihren eigenen Anspruch und Auftrag verfolgen konnten. Konnte die indonesische Kirche nicht Staatskirche sein, so wollte sie doch auch nicht Sekte werden.

Bei der Bestimmung ihres Verhältnisses zum Staat hat für die Kirchen in Indonesien insbesondere die Lehre vom *Reich Gottes* eine entscheidende Rolle gespielt. Andere in der westlichen Tradition in diesem Zusammenhang wichtige Themen wie Gesetz und Evangelium oder Rechtfertigung und Recht traten kaum in Erscheinung. So hat der langjährige Vorsitzende des Rates der Kirchen in Indonesien, der frühere General *T.B. Simatupang*, schon frühzeitig herausgestellt, daß gerade das Evangelium vom Reich Gottes eine kritische Distanz gegenüber allen Ereignissen in Staat und Politik ermögliche. Die Botschaft vom Reich Gottes war für ihn Norm und Kriterium für die Beteiligung der Kirchen am *Nationalen Aufbau*. Wie die indonesische Revolution der Sukarno-Zeit, so wollte er die Entwicklungspläne seit den 70er Jahren nach dem Maßstab der Übereinstimmung mit dem Reich Gottes beurteilt wissen. Die Rettungstat Gottes in Jesus Christus wurde so eine Art kritischer Spiegel zur Beurteilung aller Anstrengungen zur Befreiung des indonesischen Volkes von „Armut, Rückständigkeit und sozialer Ungerechtigkeit“. Wo im Lebenszeugnis von Christen Zeichen der Liebe Gottes gegenwärtig werden, da steigt nach Simatupang die Chance, daß sich Freiheit, Gerechtigkeit, Wahrheit, Wohlstand, Einigkeit auch in der Gesellschaft ereignen. Da das Evangelium gute Nachricht für die Armen ist, sollte das Schicksal der Armen auch das zentrale Anliegen der Kirchen in Indonesien werden. Nicht nur Lasten zu erleichtern, sah er als Aufgabe der Christen an, sondern auch dazu beizutragen, daß im Rahmen des *Nationalen Aufbaus* die Leiden verursachenden Strukturen zum Verschwinden gebracht werden. Die Christen sollten präsent sein nicht nur unter denen, die aus der Entwicklung Nutzen zogen, sondern auch unter denen, die zu ihren Opfern zählten.

Auch die Schriften *P. D. Latuihamallos*, der an der Theologischen Hochschule in Jakarta Sozialethik lehrte und von 1980–1984 Vorsitzender des Rates der Kirchen in Indonesien war, waren ein Aufruf an die Kirchen, sich ihrer Mitverantwortung in den Fragen des *Nationalen Aufbaus* bewußt zu werden. Latuihamallo hat immer wieder herausgestellt, daß es zu den Grundauffassungen biblischer Theologie gehört, daß Gott in der Geschichte handelt. Von daher rückte er die nationalen Entwicklungsanstrengungen ins Licht der neutestamentlichen Botschaft vom Gottesreich und bemühte sich um ein Verständnis der theologischen Dimension von Entwicklung. Jesu Verkündigung des Gottesreichs sah er in engem Zusammenhang mit den messianischen Erwartungen des Alten Testaments. Darüber hinaus betonte Latuihamallo das Handeln Gottes im Heiligen Geist, der die Schöpfung nie verlassen habe und auch in der Geschichte Indonesiens weiterhin handle.

Der Islam

In Indonesien lebt eine der größten islamischen Bevölkerungen der Welt. Die Regierung betont allerdings, daß im Rahmen der Pancasila Religionsfreiheit herrscht, so daß jeder frei über seine Religionszugehörigkeit entscheiden kann. Der Islam ist nicht Staatsreligion. Muslimische Händler kamen seit dem frühen 15. Jahrhundert in Handelshäfen Nordsumatras und später nach Sulawesi und an die Nordküste Javas. Beim Zusammentreffen des Islam mit den lokalen Religionen setzte ein Prozeß der Anpassung und Verschmelzung ein. Dies gilt bis heute und erklärt, weshalb der Islam in Indonesien insgesamt weniger konfrontativ ist als anderswo. Der Islam hat Kunst, Handwerk und Architektur in dem Inselreich beeinflußt, ohne diese jedoch vollständig zu verändern. Die Moscheen wurden zu Zentren für eine Vielzahl von sozialen, erzieherischen und geistigen Aktivitäten.

Ein Verständnis des Islam, das dem durch die Pancasila gesetzten Rahmen entspricht, wurde von *Abdurrahman Wahid* entwickelt. Er entstammt einer bedeutenden Familie von traditionalistisch orientierten islamischen Lehrern (*kiyai*) und wurde in Bagdad ausgebildet. Seit langem einer der führenden Köpfe der jüngeren Generation in der Vereinigung islamischer Rechtsgelehrter (*Nahdlatul Ulama*) wurde er 1984 Vorsitzender dieser Organisation. Abdurrahman Wahid bekennt sich dazu, daß der Islam im indonesischen Kontext nicht als eine umfassende Gegenideologie zur Pancasila interpretiert werden sollte. Vielmehr sollte er so verstanden werden, daß er innerhalb des mit der Pancasila gegebenen Rahmens eine ergänzende Funktion hat. Dies bedeute, daß die Muslime aufhören sollten, Pancasila und Islam in einem Gegensatz zueinander zu sehen. Statt dessen sollten sie sich am Aufbau demokratischer und gerechter Strukturen des Landes beteiligen. Der Islam sollte nach seiner Meinung die Rolle einer „integrativen Kraft“ in nationalen, sozialen und staatlichen Fragen übernehmen. Für Abdurrahman Wahid ist der Islam ein „komplementärer Faktor“, der das ideologische und moralische Gesicht der Republik mit prägen, aber nicht allein bestimmen kann.

Abdurrahman wendet sich dezidiert gegen jene „orthodoxen“ Gruppen im Land, die meinen, das Attribut „islamisch“ exklusiv für die eigenen Meinungen in Anspruch nehmen zu können. Solange diese nicht bewiesen, daß die Gemeinschaft der Muslime ihre Ansichten akzeptiere, solle man davon ausgehen, daß es die dominierende Überzeugung der muslimischen Massen sei, den Islam als komplementären Faktor im Rahmen der Ideologie des Pancasila-Staates zu betrachten. Man sollte sich deshalb an den Bemühungen beteiligen, ein starkes Indonesien aufzubauen, das demokratisch und am Recht orientiert sei.

Aus den skizzierten Trends ergibt sich, daß der islamische Fundamentalismus in Indonesien seit den 80er Jahren weiter davon entfernt ist als jemals zuvor, zu einer dominanten politischen Macht zu werden. Islamisierung wird vielmehr verstanden als Ruf nach Vertiefung und Verinnerlichung des Glaubens

und zielt auf ein verstärktes Engagement im Bereich von Sozialwesen und Entwicklung ab. Die Ziele Abdurrahmans setzen aber ein großes Maß an Einsicht und Kooperationsbereitschaft voraus. Ob sie Erfolg haben, wird nicht zuletzt davon abhängen, ob und inwieweit andere religiöse Gruppen ihnen entgegenkommen. Eine Enttäuschung über die von der Pancasila geprägte Situation könnte zu einem Umschwung zugunsten idealistischer oder utopischer islamischer Gesellschaftskonzeptionen führen.

Pancasila als satu-satunya asas

Im Jahr 1978 legte die Regierung dem damals neugewählten Volkskongreß einen „Leitfaden zur Belebung und Ausführung der Pancasila“ (*Pedoman Penghayatan dan Pengamalan Pancasila*, abgek. P4) zur Beschlußfassung vor. In der Folgezeit wurden besonders Beamte und Studierende, darüber hinaus aber auch alle anderen in Seminaren erreichbaren Gruppen der Bevölkerung auf diesen Text verpflichtet. Ein weiterer Schritt bei den Bemühungen der Regierung, die Pancasila stärker im öffentlichen Bewußtsein zu verankern, waren dann zwei 1985 veröffentlichte Gesetze, nach denen sich alle politischen und gesellschaftlichen Organisationen in ihren Statuten durch einen besonderen Passus auf die Pancasila als „einzige Grundlage“ (*satu-satunya asas*) verpflichten sollten. Allen Organisationen und Parteien, die diesem Gesetz nicht folgten, drohte nach Paragraph 15 der Verlust der Legalität.

Auch die Kirchen sollten als „gesellschaftliche Organisationen“ auf die Pancasila als *satu-satunya asas* verpflichtet werden. Dies löste zunächst Ratlosigkeit und Verwunderung aus. Denn als religiöse Organisationen formulieren die Kirchen ihre Ziele auf der Grundlage ihrer religiösen Tradition und nicht auf Grund bestimmter Staatsphilosophien. Die Kirchen stellten deshalb die Glaubensdimension in den Mittelpunkt ihrer Argumentation und erklärten, daß sie sich von daher nicht als gesellschaftliche Organisationen verstehen könnten. Zum anderen verbiete ihr Selbstverständnis andere Aussagen über den Grund der Existenz von Kirche als die bereits in den Glaubensbekenntnissen formulierten. Sie seien deshalb der Auffassung, daß das angekündigte Gesetz sie nicht betreffe. Der indonesische Staat beharrte jedoch auf seiner Auffassung, daß die Kirchen wesensmäßig auch soziale Organisationen seien und deshalb wie Parteien, kulturelle Vereinigungen und Verbände die Pancasila in ihre Grundstatuten aufzunehmen hätten. Sollten sie dies nicht tun, drohe ihnen die Feststellung der Unvereinbarkeit ihrer Existenz mit der indonesischen Verfassung und möglicherweise ihre staatlich angeordnete Auflösung. Unter dem Druck der Verhältnisse sahen sich deshalb die Kirchen gezwungen, auf die Forderung einzugehen und die Pancasila als *satu-satunya asas* für ihr gesellschaftliches Wirken in ihre Verfassungen aufzunehmen.

Katholiken wie Protestanten empfanden die formale Verpflichtung auf die Pancasila aber als Versuch, den Glauben staatlichen Maximen zu unterwerfen. Während jedoch die Protestanten die Klausel über die Pancasila im Zuge

einer stärkeren Verkirchlichung ihrer Dachorganisation in ihre Grundordnungen inkorporierten, gingen die Katholiken einen anderen Weg. Sie lockerten die ekklesiologische Struktur der „Versammlung (*Majelis*) der katholischen Kirchenprovinz“ (*MAWI*) und benannten sich um in „Konferenz der Kirchenprovinz Indonesien“ (*KWI*). In der neuen Grundordnung wurde dann die übliche Formel zur Pancasila akzeptiert.

Befreiung

In diesem Zusammenhang liegt es nahe, auch einen Blick zu werfen auf die indonesische Rezeption der *Theologie der Befreiung*, wie sie seit Ende der 60er Jahre in Südamerika entwickelt wurde. Die Diskussion hierüber hat vor allem in den 80er Jahren stattgefunden. Vereinzelt tauchte dieser Begriff auf protestantischer Seite bereits seit der Vollversammlung des Indonesischen Kirchenrats in Pematangsiantar 1971 in Dokumenten, in Vorträgen und in der theologischen Literatur auf. So kam z. B. *J. L. C. Abineno* auf Grund exegetischer Untersuchungen, besonders anhand des Exodus-Ereignisses, zu dem Schluß, daß Befreiung in der Bibel vor allem soziopolitisch zu verstehen sei. Schalom meine Aufrichtung von Recht für die Schwachen, Freiheit für die Unterdrückten, Unabhängigkeit für die unter fremder Herrschaft Stehenden, Freude für die Weinenden und Heilung für die Kranken (Jes 32,17; Lk 4,18–19).

Der Begriff der Befreiung wurde sodann von *Joseph Widyaatmadja* gebraucht, einem Pfarrer der Christlichen Kirche von Zentral-Java und Direktor einer kirchlichen Einrichtung für soziale Hilfen (*Yayasan Bimbingan Kesejahteraan Sosial*, YBKS) in Solo. Die von vielen Kirchen favorisierte „Theologie der Entwicklung“ arbeite, wie Widyaatmadja sagte, vor allem kurativ. Die „Theologie der Befreiung“ dagegen ziele auf grundlegende strukturelle Änderungen. So reicht es nach Widyaatmadja nicht, den Bauern etwa die Befreiung von der Sünde zu verkündigen und sie zugleich in Unterdrückung und Gefangenschaft durch Großgrundbesitzer zu belassen. Die Kirchen müssen vielmehr inmitten der Leiden des Volkes gegenwärtig sein, gehorsam auch angesichts der Möglichkeit des Martyriums. Heuchlerisch nannte es Widyaatmadja, den Armen gegenüber Lippenbekenntnisse abzugeben, zur selben Zeit aber Zuflucht bei den Autoritäten zu suchen und die Probleme von Ungerechtigkeit und Unterdrückung zu ignorieren.

Offene Kritik an der Vorstellung einer indonesischen Befreiungstheologie äußerte der protestantische Theologe *Victor Tanja*. Nach seiner Meinung sollten sich indonesische Theologen nicht auf den Begriff der Befreiung, sondern auf den der Entwicklung konzentrieren. Soziale Gerechtigkeit und die grundlegenden Menschenrechte würden am besten durch eine Entwicklung, die der Pancasila gemäß sei, gefördert. – Der katholische Theologe *Franz Magnis-Suseno* verwies darauf, daß in Indonesien herkömmliche Werte wie die nachbarschaftliche Zusammenarbeit auf der Dorfebene (*gotong-royong*) sehr stark

seien. Soziale Gerechtigkeit werde auch durch die nationale Ideologie der Pancasila betont. Auch er trat deshalb dafür ein, daß das soziale Engagement von Katholiken nicht im Rahmen von Konflikt und Kampf geschehen solle, sondern in der Form des Eintretens für Entwicklung.

Differenzierter wurden die Möglichkeiten einer Theologie der Befreiung auf katholischer Seite von *Johannes B. Banawiratma* gesehen. Dieser Jesuit sprach im Plural von Theologien der Befreiung und urteilte, daß sicher nicht einige „extreme“ Formen, aber doch ein ganzer Teil dieser Theologien als Ausarbeitung der Konstitution *Gaudium et Spes* des Zweiten Vaticanums auch in Indonesien Beachtung verdienten. Im Gegenüber zu einem bestimmten Verständnis des Nationalen Aufbaus durch die Regierung wollte Banawiratma Jesus vor allem als Verkünder der Gottesherrschaft sehen und als „guide“ zu ihrer Realisierung durch die Kirche.

Der freimütigste Verteidiger der Befreiungstheologie war auf katholischer Seite *Y. B. Mangunwijaya*, der nach seinem Theologiestudium in Deutschland Architektur studiert hatte. Er ist in Indonesien auch als Novellist bekanntgeworden. Mangunwijaya fand national und international Anerkennung durch ein Projekt, bei dem er in einem Sanierungsgebiet von Yogyakarta Häuser für von Vertreibung Bedrohte baute. Das führte dazu, daß in diesem Gebiet in der Nähe von Luxushotels nicht der geplante Abriß stattfand, sondern ein Neuaufbau begonnen wurde. Die Bewohner erhielten – langfristig gesichert – bessere Häuser und Bildungsmöglichkeiten. Er verstand die Theologie der Befreiung zwar als eine speziell auf den lateinamerikanischen Kontext bezogene Theologie, ihr komme aber zu Recht in Entwicklungsländern ein gewaltiger Einfluß auf die Theologie zu, weil sie nicht nur die Diskussion über die Nord-Süd-Beziehungen bestimme, sondern auch das Nachdenken über die Trennung zwischen Arm und Reich vor Ort. Mangunwijaya wehrte sich dagegen, die Befreiungstheologie insgesamt mit einigen extremen Vertretern gleichzusetzen. Er forderte dazu auf, den Einfluß sogenannten marxistischen Gedankenguts näher zu untersuchen und diese Theologie eher als einen Prozeß denn als fixierte Doktrin anzusehen.

Über das Verhältnis zum Islam befragt, antwortete Mangunwijaya: „Das Reich Gottes ist nicht nur die Kirche. Es ist dort, wo Menschen verschiedener Religionen harmonisch zusammenleben ... Wir können mit den jüngeren Moslems gut zusammenarbeiten, da für sie nicht das Gesetz das wichtigste ist, sondern der soziale Dienst (*amal*). Sie sind sich auch sehr bewußt, daß vor allem in moslemischen Ländern Diktatur, Armut und Korruption herrschen.“

In der Tat scheinen Muslime weniger Probleme mit der Theologie der Befreiung gehabt zu haben als Christen. Hier dürfte sich auswirken, daß zu enge Verbindungen von Religion und Politik in der Geschichte der Christenheit jeweils schmerzliche Erinnerungen hinterlassen haben, wohingegen das religiöse Gesetz des Islam grundsätzlich auf eine enge Beziehung zu Politik, Wirtschaft und Kultur zielt. Dagegen wurden die Grundideen dieser Theologie in den

80er Jahren von einer kleinen Gruppe prominenter indonesischer Muslime akzeptiert, darunter von *Abdurrahman Wahid*, dem Vorsitzenden der Nahdlatul Ulama, und Dawam Rahardjo, einem Wirtschaftswissenschaftler und Gründer verschiedener *Non Governmental Organizations* (NGO). Nicht nur unter Muslimen, sondern auch unter den Christen war letzterer der Promotor der Diskussion über Theologie der Befreiung. Durch *Prisma* und das „Muslimische Institut für religiöse Studien“ unterstützte Dawam Rahardjo den Gedanken einer „kontextuellen Theologie“ innerhalb der islamischen Glaubensgemeinschaft.

Bei den unterschiedlichen Reaktionen von christlichen und muslimischen Theologen auf die Theologie der Befreiung spielte offenbar eine Rolle, daß in soziologischer Perspektive die Ausgangslage der südamerikanischen Christenheit in Indonesien eher der der Muslime als der der Christen vergleichbar war. Der Islam bildete ja eine große und ungefährdete Mehrheit von Gläubigen, die oft traditionellen Glaubensvorstellungen auf eine synkretistische und wenig dogmatische Art und Weise anhängen. Diese Ähnlichkeit hinsichtlich der sozialen Basis scheint auch Auswirkungen gehabt zu haben auf die theologischen Denkansätze unter den leitenden Persönlichkeiten in beiden Religionen.

Demokratisierung

Im Indonesien der *Neuen Ordnung* ist ein System von cheques and balances zur Ausübung von Macht installiert worden, bei dem auf Grund der regelmäßig wiederkehrenden Wahlen ein längerfristiges Regieren gegen fundamentale Interessen größerer Bevölkerungsschichten auf legalem Wege nicht möglich ist. Damit scheint auch ein Mindestmaß an Flexibilität garantiert, das Reformen ermöglicht, bevor es zu revolutionären Situationen kommt. Allerdings wurden das Militär und die die Regierung tragenden „Funktionalen Gruppen“ (*Golkar*) gegenüber den anderen Parteizusammenschlüssen deutlich privilegiert.

Wahlen können in einem Staat wie Indonesien nur begrenzt demokratische Veranstaltungen sein. Informationen über die Arbeit der Regierung sind der großen Mehrheit nur über das staatliche Fernsehen und die sich einer Selbstzensur unterwerfende Presse zugänglich. Eine echte Demokratisierung können die „strategischen Gruppen“ (H.-D. Evers) kaum wollen und ein nicht kleiner Teil des indonesischen Volkes ist täglich allein mit dem Kampf ums Essen ausgelastet.

Die indonesische Regierung verstand es allerdings, die äußeren Lebensbedingungen bestimmter Bevölkerungsgruppen spürbar zu verbessern. Die Regierung Suharto überstand – anders als Ferdinand Marcos auf den Philippinen – alle politischen Auseinandersetzungen nicht zuletzt deshalb, weil sie rechtzeitig die Balance zwischen Repression gegenüber einem Teil und Konsens mit dem anderen Teil der Bevölkerung gesucht und gefunden hat. Hierzu leistete

seit den 70er Jahren das kräftige Finanzpolster aus dem Exportgeschäft mit Öl einen wichtigen Beitrag. So war die Lage der breiten Schichten nicht so hoffnungslos wie in anderen Teilen der Dritten Welt.

Demokratisierung setzt selbstbewußte Bürger voraus, die den gesellschaftlichen Bereich in freiheitlichem Geist gestalten. Demokratie hat erst festen Rückhalt, wenn sie sich auf demokratische Verfahren und Einstellungen in vielen gesellschaftlichen Sektoren stützen kann. Selbst in den indonesischen Kirchen herrschen allerdings manche durchaus nicht demokratisch geprägte, sondern herkömmlich-hierarchische Strukturen und Verhaltensmuster. Die Kirchen öffnen sich in ihren eigenen Reihen nur zaghaft demokratischen Spielregeln und der Einübung partizipatorischer Kommunikation. Durch partizipative Strukturen könnten sie aber einen Beitrag leisten, traditionelles Denken zu überwinden und moderne Formen des Zusammenlebens zu ermöglichen.

Besonders das Problem der Menschenrechte gewinnt in einem Land Brisanz, in dem sich Rechtsvorstellungen gewöhnlich an Rechten für die Gemeinschaft und weniger an solchen für das Individuum orientieren. Die Kirchen müssen versuchen, sich stärker als bisher zum Anwalt der Menschenrechte zu machen, ohne den Verdacht zu wecken, nur „liberalistische“ westliche Ideen zu propagieren. Die Diskriminierung nicht-einheimischer Minoritäten wie der Chinesen beschrieben Chris Hartono und Yahya Wiriadanata, und für die Rechte von Frauen traten etwa Ihromi, B. Simorangkir-Simandjuntak und Henriette-Marianne Katoppo ein. Katoppo stellte diese Fragen in den Zusammenhang der allumfassenden Aufgaben von Entwicklung in Indonesien und Ansätzen zu einer genuin indonesischen Theologie.

Indonesische Kirchen haben an ihrer *Staatstreue* nie einen Zweifel gelassen. In keiner wesentlichen Frage sind ihre Leitungen in offene Konfrontation zur Regierung getreten. Sie haben stets auf indonesische Weise den Weg des Ausgleichs und der indirekten Einflußnahme gesucht. Die Kirchen in Indonesien wissen um die Wichtigkeit einer engen Verbundenheit mit dem Leben der Nation, sowohl für das Wohl der Nation als auch für das der Kirche. Sie haben sich in politischen Fragen – weithin mit dem Anspruch, sich damit eine Kategorie asiatischen Denkens zu eigen zu machen – gegen jede Form von Konfrontation gegenüber Regierung und Staat gewandt. Die indonesischen Kirchen wissen um ihren „prophetischen Auftrag“, Zeugen des Anbruchs der *basileia tou theou* in ihrem Land zu sein. Aber der unter der Regierung Suharto einsetzende Prozeß der Depolitisierung, der Mangel an einer gründlichen sozialkritischen Analyse, an sozialer Information überhaupt, die Straffung der politischen Macht sowie der leise, aber wirkliche Druck durch die politische Kultur leiten zu Vorsicht an, erzeugen auch Angst. Angesichts der Zwänge des politischen Wächteramtes ist es leichter, sich auf weitgehend karitative Aktionen zu beschränken. Die javanische Ethik der Konfliktvermeidung erscheint plausibler als die Forderung, kritisch zu denken und soziale Konflikte um der Gerechtigkeit willen anzunehmen und durchzustehen.

Deutlicher als in anderen Ländern Asiens – z. B. Korea – ist den Kirchen Indonesiens in politischen Fragen eine *Haltung stiller Intervention* zu eigen geworden, die die öffentliche Auseinandersetzung vermeidet und die „Harmonie“ zu bewahren sucht. Es mangelt an theologisch begründeten und in der Praxis bewährten Formen der Ausübung des prophetisch-kritischen Amtes. Alle Versuche der Koordination von Kirche und Staat stehen in Indonesien letztlich noch in einem Anfangsstadium. Haben sich die Strukturen dieses Verhältnisses im Westen im Verlauf der Geschichte in Form von Verfassungsgarantien, Konkordaten, gesetzlich verankerten Formen der Zusammenarbeit in sozialen und diakonischen Bereichen etc. herausgebildet, so wird um ein mehr oder weniger gleichberechtigtes Auftreten beider Seiten in diesem Land noch gerungen.

Eine gerechte, auf sozialen Ausgleich bedachte und partizipatorische Gestaltung der indonesischen Gesellschaft kann nicht nur ein Thema der Beziehungen zwischen Kirche und Staat bzw. Kirche und Regierung sein. Der Prozeß einer demokratischen Gestaltung des gesellschaftlichen und staatlichen Lebens ist nicht von einer Minderheit zu bewerkstelligen. Er war und ist Sache des ganzen Volkes und bedarf dessen, daß der demokratische Gedanke die Massen ergreift.

Eine umfassende Demokratisierung und die Absicherung der Rechte des Menschen gegenüber der Gesellschaft, die der javanischen Kultur bisher fremd gewesen ist, forderte – über frühere Konzepte hinausgehend – seit Anfang der 80er Jahre der indonesische Schriftsteller *Rendra*. Ähnlich war schon vor ihm *Pramoedya Ananta Toer* dafür eingetreten, daß in der indonesischen Gesellschaft der Kampf um die Anerkennung der Menschenrechte, um demokratische Prinzipien und um Achtung der Freiheit und Würde eines jeden Menschen höchste Priorität haben sollte. Der Dichter betonte allerdings, daß in Indonesien eigene Formen entwickelt werden müssen und daß nicht fertige Modelle aus dem Westen übernommen werden können. Auch in Europa seien die demokratischen Errungenschaften über Jahrhunderte hin mit schweren Opfern erkämpft worden. Darum könne Demokratie, insbesondere in ihrer parlamentarischen Form, niemals ein „Erbstück“ sein. Daß Dichter und Romanciers wie z. B. auch Mochtar Lubis, Iwan Simatupang und Sitor Situmorang ihre Stimme nicht nur zu sozialem Protest und für eine im ursprünglichen Sinn „nationale“ Bewegung erhoben haben, sondern auch bereit waren, dafür Benachteiligungen und Haft auf sich zu nehmen, sollten die indonesischen Kirchen aufmerksam notieren.

Zeitgerechte und dem Evangelium gemäße Ansätze für das Verhältnis zu Staat und Gesellschaft zu entwickeln, war für die indonesischen Kirchen in den vergangenen Jahrzehnten mit besonderen Schwierigkeiten verbunden. Daß Kirchen nicht nur das Gewissen des Volkes, sondern auch das von Staat und Gesellschaft sein müssen, wollte man weithin nicht sehen. Verlässliche ökumenische Beziehungen sowie der internationale theologische Austausch haben aber dazu beigetragen, daß die Kirchen an dem Handlungsmodell einer

kritischen Partnerschaft von Religionen und Staat festhalten konnten. Die Kirchen im Pancasila-Staat Indonesien werden ihren Platz nur behaupten können, wenn sie sich mit der indonesischen Welt in Zustimmung und Kritik solidarisieren. Dieser Raum ist ihr Lebensraum, sein Schicksal ist im Schlechten wie im Guten ihr Schicksal.

Literaturliste

- ABDURRAHMAN WAHID, *Massa Islam dalam Kehidupan Bernegara dan Berbangsa*, in: Prisma, Extra-Ausgabe: Arah Baru Islam. Suara Angkatan Muda (1984), 7 f.
- BANAWIRATMA, J.B., *Bukan hanya satu Teologi Pembebasan*, in: Kompas, 10. Mai 1985, auch in Umat Baru, 106 (Juli 1985), 148–152
- BANAWIRATMA, J.B., *Pilihan Mengutamakan Kaum Miskin dalam Ajaran Sosial Gereja*, in: ders., *Aspek-aspek Teologi Sosial*, Yogyakarta 1988, 157–175
- BANAWIRATMA, Johannes B., MÜLLER, Johannes, *Kontextuelle Sozialtheologie*. Ein indonesisches Modell, Freiburg 1995
- BECKER, D., *Die Kirchen und der Pancasila-Staat*. Indonesische Christen zwischen Konsens und Konflikt, Missionswissenschaftliche Forschungen, Neue Folge Bd. 1, Erlangen 1996
- COOLEY, F.L., *The Growing Seed*. The Christian Church in Indonesia, New York / Wuppertal/Jakarta 1982
- DARMAPUTERA, E., *Pancasila and the Search for Identity and Modernity in Indonesian Society*. A Cultural and Ethical Analysis, Leiden / New York / Kopenhagen / Köln 1988
- DÄHLER, F., *Der „harmonische“ Weg Indonesiens*, in: Orientierung 52 (1988), 262 f.
- DEMBERGER, P., *Indonesische Kraftprobe*. Staatsideologie gegen Kirche, Evangelische Kommentare 20 (1987), 405–406
- HEINSCHKE, M., *Probleme der indonesischen Gesellschaft aus der Sicht zweier Schriftsteller*, in: H. Dürr / R. Hanisch, *Südostasien. Tradition und Gegenwart*, Braunschweig 1986, 63–71
- KATOPPO, M., *Mitleiden – mithandeln*. Theologie einer asiatischen Frau (engl. 1979), Erlangen 1981
- LATUIHAMALLO, P.D., *God in a Developing Plural Society: The Indonesian Experience*, in: South-East Asian Journal of Theology 23 (October 1982), 90–111
- LATUIHAMALLO, P.D., *Renungan Suci tentang Pembangunan Modern*, Jakarta 1976
- MAGNIS-SUSENO, F., *Javanische Weisheit und Ethik*. Studien zu einer östlichen Moral (indonesisch 1984), München / Wien 1981
- MAGNIS-SUSENO, F., *Teologi Pembebasan*, in: Kompas, 18. September 1984
- MANGUNWIJAYA, Y.B., *Gereja antara Yesus dari Nazaret dan Caesar*, in: Imam Ahmad (Hg.), *Agama dan Tantangan Zaman*, Jakarta 1985, 306–330
- MÜLLER-KRÜGER, T., *Der Protestantismus in Indonesien*. Geschichte und Gestalt, Stuttgart 1968
- MUSKENS, M.P.M., *Partner beim Aufbau*. Die Katholische Kirche in Indonesien (engl. 1979), Aachen 1979
- PRAMOEDYA ANANTA TOER, *Bumi Manusia – Garten der Menschheit*, Berlin 1984
- PRAMOEDYA ANANTA TOER, *Kind aller Völker – Anak Semua Bangsa*, Luzern 1990

- SCHUMANN, O., *Herausgefordert durch die Pancasila: Die Religionen in Indonesien*, in: U. Tworuschka (Hg.), *Gottes ist der Orient – Gottes ist der Okzident*. Festschrift für A. Falaturi, Köln/Wien 1991, 322–343
- SIEBERT, RÜDIGER, *5mal Indonesien*. Annäherung an einen Archipel, München 1987
- SIMATUPANG, T.B., *Iman Kristen dan Pancasila*, 2. Aufl., Jakarta 1985
- SIMATUPANG, T.B., *Gelebte Theologie in Indonesien*. Theologische Beiträge eines Nichttheologen zur gesellschaftlichen Verantwortung der Christen, hg.v. O. Schumann/H. J. Fischer, Göttingen 1992
- WANDELT, I., *Der Weg zum Pancasila-Menschen*. Die Pancasila-Lehre unter dem P4-Beschluß des Jahres 1978. Entwicklung und Struktur der indonesischen Staatslehre, Frankfurt am Main/Bern/New York/Paris 1989
- WASPADA, K., *Harmonie als Problem des Dialogs*. Zur Bedeutung einer zentralen religiösen Kategorie in der Begegnung des Christentums mit dem Hinduismus auf Bali, Frankfurt am Main/Bern/New York/Paris 1988
- WAWER, W., *Muslime und Christen in der Republik Indonesien*, Wiesbaden 1974
- WIDYAATMADJA, J., *Translating the Gospel of Liberation amidst the Community*, in: *Refleksi* (engl. Ausgabe) 3 (1978), 23–26; *Incarnation as Subversion*, in: *Toward a Theology of People I*, Singapore 1977, 27–37
- YEWANGOE, A.A., *Theologia Crucis in Asia, Asian Christian Views on Suffering in the Face of Overwhelming Poverty and Multifaceted Religiosity in Asia*, Diss., Amsterdam 1987