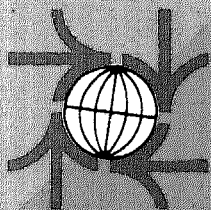


# Vijftig jaar Indonesië

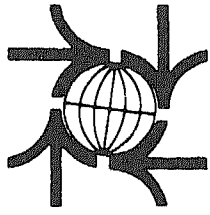


**Wereld en Zending**

**1995.3**

### Vijftig jaar Indonesië

Ype Schaaf	Ten geleide	1
Karel Steenbrink	Vijftig jaar christendom in de Pancasila-staat	3
Eka Darmaputera	De Indonesische protestantse kerken na vijftig jaar onafhankelijkheid	12
Kees de Jong	Honderd procent katholiek, honderd procent Indonesisch. De ontwikkeling van de katholieke kerk in het onafhankelijke Indonesië	22
Fridolin Ukur	Protestants-rooms-katholieke contacten in Indonesië gedurende de laatste vijftig jaar	37
Gerrit Noort	Aanzetten tot ontwikkeling De christelijke kerk van Centraal Sulawesi van 1947-1995	45
Lothar Schreiner	De eigen weg van de Batakkerk	52
L.H. Purwanto en D. Susanto	Van Chinese kerk tot Geredja Kristen Indonesia	60
Ben Giay	De Ogai en de Me Over de noodzaak van een eigen weg op Irian Jaya	68
Otto Ruff	Een Zuidmolukse weg naar Nederland	73
	Verklaring van de Raad van Kerken in Nederland naar aanleiding van 50 jaar onafhankelijkheid van Indonesië met toelichting en commentaar van Henk Koetsier	81
Alle Hoekema	Dossier: Recente protestantse dissertaties in Indonesië	92
	Kroniek	97
	Boekbesprekingen	104
	English Summaries	119



# Wereld en Zending

Oecumenisch tijdschrift voor missiologie  
en missionaire praktijk, voor Nederland en België

**redactie**  
uit Nederland en België

*kernredactie*

Dr. Leen Schellevis, vz.  
Drs. Eric Manhaeghe  
Dr. Karel Steenbrink  
Ype Schaaf, eindred.

*redactie*

Dr. Catharine Cornille  
Drs. Wiel Eggen  
Dr. Gerrie ter Haar  
Dr. Jan Jongeneel  
Dr. Jan Joosten  
Drs. Ina Koelman  
Drs. Arie Kramer  
Dr. Jan van Lin  
Dr. Jaap van Slageren  
Dr. Lieve Troch  
Dr. Frans Wijzen

**adres redactie**

Ds. Y. Schaaf  
Baantjebolwerk 1  
9001 NH Dokkum  
tel. 05190-98104  
fax 05190-92870  
Voor toezending artikelen (in  
tweevoud) en boeken ter recen-  
sie

*directie*

Henny van Dolderen, vz.  
Drs. Huib Lems, secr.  
Armand Berghmans  
Jozef Bergmans

**Wereld en Zending verschijnt  
viermaal per jaar en wordt uit-  
gegeven door**

Uitgeverij Kok Kampen  
Nederlandse Missieraad,  
's-Hertogenbosch  
Nederlandse Zendingsraad,  
Amsterdam  
Comité van de Missionerende In-  
stituten, Brussel  
Verenigde Protestantse Kerk in  
België, Brussel

**administratie**

Voor opgave abonnement en be-  
stelling losse nummers: uitgeve-  
rij Kok, Postbu 130, 8260 AC  
Kampen, tel. 05202-92414

**contactadres België:**

C.M.I.  
Haachtsesteenweg 3  
1030 Brussel  
02-2192971/2192871

**abonnementsprijs**

f 52,50/Bfrs. 950,- per jaar  
Buiten Benelux f 66,50  
Studentenabonnement f 42,-/  
Bfrs, 760,- per jaar  
Buiten Benelux f 56,-  
Losse nummers f 16,50/Bfrs.  
300,-  
Losse nummers buiten Europa  
f 19,90 incl. portokosten

**copyright**

Overname van artikelen alleen  
met toestemming van de redac-  
tie en met bronvermelding

ten geleide

## Vijftig jaar Indonesië

Een oecumenisch missiologisch tijdschrift, dat in het Nederlands verschijnt moet wel een nummer wijden aan vijftig jaar onafhankelijkheid van Indonesië, immers in het verleden is 'Nederlands Indië' zeker voor de protestanten en in mindere mate ook voor de katholieken altijd het belangrijkste zendingsveld geweest. En nog steeds zijn er vele banden en samenwerkingsrelaties.

Een themaredactie, die bestond uit Jan Jongeneel, Karel Steenbrink, Piet Giessen en Otto Ruff heeft zich ten doel gesteld om een aantal schrijvers te vinden, die de globale ontwikkelingen van de kerken gedurende die halve eeuw in de Indonesische samenleving konden schetsen en evalueren.

Ten tweede is geprobeerd het verhaal van de eigen weg van een aantal kerken en christenen in Indonesië in diezelfde periode te laten vertellen.

Zo plaatst Karel Steenbrink het christendom in de context van de Indonesische pancasilastaat. Vervolgens analyseren Eka Darmatputera en Kees de Jong respectievelijk de protestantse en de katholieke ontwikkelingen. Fridolin Ukur sluit het eerste deel van dit nummer af met een verslag over 50 jaar contacten tussen protestanten en katholieken.

Het eerste voorbeeld van een 'eigen weg' geeft dan Gerrit Noort met een beschrijving van de 'Aanzetten tot ontwikkeling', zoals de christelijke kerk van Centraal Sulawesi die heeft gegeven. Vervolgens vertelt Lothar Schreiner van de eigen én Indonesische én lutherse én oecumenische weg van de Batakkerk. Uit een gesprek met L.H. Purwanto en S. Susanto wordt duidelijk waarom de Chinese Kerk geëvolueerd is tot de Geredja Kristen Indonesia. Ben Giay vertelt van de weg die, om als volk te overleven, nodig is

voor de Papoea's van Irian-Jaya. Ten slotte rapporteert Otto Ruff over de 'ballingschap' van de Zuidmolukkers in Nederland.

In Nederland heeft de Raad van Kerken – hoe kan het anders – een verklaring doen uitgaan over vijftig jaar Indonesië.

Wat daar achter steekt en welke discussie dat heeft opgeleverd wordt beschreven door Henk Koetsier.

In bijna elk artikel staan verrassende nieuwe achtergronden en feiten, die meestal te danken zijn

aan het feit dat een groot deel van de bijdragen direct of indirect van de hand (of uit de mond) van Indonesiërs is.

Dat we van hun denken en doen te weinig afweten, bewijst ook Alle Hoekema in een Dossier met een recent overzicht van protestantse dissertaties in Indonesië.

Zoals gebruikelijk wordt het nummer afgesloten met missiologische wetenswaardigheden in de Kroniek en met een aantal Boekbesprekingen.

*Ype Schaaf, eindredacteur*

Karel Steenbrink

---

## Vijftig jaar christendom in de Pancasila-staat

---

In het voorjaar van 1945 nam de Japanse bezetter van Indonesië maatregelen om een eventuele nederlaag om te zetten in een onafhankelijke natie. Daartoe werden verschillende faciliteiten gegeven aan de nationalistische leiders, die deze dan ook aangrepen om de onafhankelijkheid voor te bereiden. Een van de initiatieven was het instellen van een commissie die de toekomstige grondwet zou gaan voorbereiden. Er waren duidelijk voorstanders van een staat gebaseerd op de islam, de godsdienst van de overgrote meerderheid van de Indonesiërs. Daarnaast waren er meer socialistisch en secularistisch getinte nationalisten, terwijl zeker de christenen, maar ook de hindoes van Bali, om godsdienstpolitieke redenen geen islamitische staat wilden en dreigden dan buiten het verband van een verenigd Indonesië te zullen stappen. In verschillende samenstellingen kwam de commissie niet tot een voorstel, tot op 1 juni 1945 de toekomstige president Soekarno een rede hield, waarin hij een staatsideologie van vijf zuilen presenteerde. Deze vijf werden uiteindelijk geformuleerd als:

- 1) geloof in de ene verheven Godheid;
- 2) menselijkheid (in de zin van humanisme);
- 3) de eenheid van Indonesië als staat;
- 4) de *musyawarah*-democratie, te begrijpen als een democratie die eensgezindheid nastreeft en geen simpele meerderheidsdemocratie;
- 5) sociale gerechtigheid.

Deze ideologie is tot op heden gehandhaafd en heeft een grote betekenis gehad voor de plaats van de godsdiensten in het land, maar de betekenis ervan is in verschillende periodes wel anders geweest.

## 1945-1955: nationale eenheid in de strijd om de onafhankelijkheid

Allereerst moeten wij deze Pancasila-ideologie zien als een historisch compromis tussen de voorstanders van een islamstaat en diegenen die om verschillende motieven een seculiere staat preferéerden: socialisten of communisten, christenen en hindoes, liefhebbers van de oude Javaanse traditionele cultuur, zonder een al te uitgesproken islamitisch stempel. Met betrekking tot de religies kwam er uiteindelijk een unieke formulering uit de debatten: godsdienst wordt positief opgevat als een belangrijk element in het openbare leven, terwijl er toch geen binding aan een bepaalde confessie of religieuze groep is. Het compromiskarakter heeft ook met zich meegebracht dat onder de partijen verschil van opvatting kan zijn over de praktische uitvoering van deze erg korte en welbewust vage formulering. Alleen al de terminologie voor de plaats van 'geloof in de ene verheven Godheid' heeft tot meerdere opvattingen geleid. Sommige islamisten hebben dit taalkundig vergeleken met andere woorden die ook als abstractum zijn samengesteld: *ketubanan* voor godheid zou ook vertaald kunnen worden met 'gegodte', vergelijkbaar met *gunungan* voor gebergte: een abstracte taalvorm, die eigenlijk een meervoud aanduidt! Allah is het gewone Indonesische woord voor 'God', zowel door moslims als door christenen gebruikt, ook al zit er een subtiel verschil in de uitspraak (moslims spreken het ongeveer uit als Allôh en christenen met een heldere a in beide lettergrepen. Zodoende is bij hetzelfde woord het verschil in confessie toch wel hoorbaar. *Tuhan* staat bij alle religies voor 'Heer', maar tot een *Ketubanan* zal niemand bidden, dat is een term uit theologie of filosofie, en staat verre van zoiets als een gebed. Anderzijds heeft deze uitdrukkelijke opname van de eenheid van de Godheid wel geleid tot een bewuster formuleren van het monotheïsme bij de hindoes van Bali en de stamreligies, die eigenlijk niet strikt meer als religies mogen voortleven, maar wel als culturele groeperingen, die hun traditionele kunstuitingen kunnen manifesteren.

In de eerste jaren van de jonge Indonesische Republiek speelde de Pancasila-ideologie overigens geen belangrijke rol. Merdeka! Vrijheid! was een belangrijker politiek ideaal, waaromheen de verschillende religieuze en politieke groeperingen zich hebben verzameld.

Op 3 jan. 1946 werd een Ministerie van Godsdienstzaken opgericht, een bundeling van verschillende lijnen van de regering naar de religies toe. Al meteen vanaf de aanvang waren moslims, katholieken, protestanten en hindoes hierin vertegenwoordigd met aparte afdelingen. Vanaf de aanvang zijn de moslims het meest enthousiast geweest voor dit ministerie. Er heeft ook steeds een moslim als minister aan het hoofd gestaan. De christenen

waren aanvankelijk zelfs duidelijk tegen de oprichting van het ministerie en hebben eigenlijk nooit van harte hierin meegewerkt. De christenen hadden immers hun eigen structuren, grotendeels onafhankelijk van de staat, terwijl veel van de organisatie van de gelovige gemeenschap voor de moslims (en voor een groot deel ook de hindoes) juist wel vanouds bij de civiele administratie is ondergebracht. We zien evenwel in de ontwikkeling van dit ministerie ook een duidelijke ombuiging, vergeleken met het vooroorlogse koloniale beleid. Regeringsbemoeienis met religie in de koloniale tijd was met betrekking tot de moslims vooral gericht op het benoemen van imams in moskeeën van hoofdplaatsen en rechters voor de islamitische rechtbanken. Aan christelijke zijde ging het, behalve rechtstreekse salarissen voor dominees en priesters, vooral om subsidies aan ziekenzorg en onderwijs. In de Indonesische republiek kwam de nadruk te liggen op het voor alle niveaus verplichte godsdienstonderwijs, terwijl met name de structuren van moskee, gemeente en parochie vrij werden/bleven van overheidsinmenging.

Aan protestantse zijde was er het bureau van de Zendingsconsul, in 1906 opgericht op verzoek van de koloniale regering door het Bijbelgenootschap en de zendingscorporaties, om te dienen als schakel naar de regering toe. Dit bureau van de zendingsconsul is ook als samenwerkingsorgaan de bakermat geweest van waaruit de Raad van Kerken in Indonesië is ontstaan. Noch deze Raad noch de katholieke bisschoppenconferentie hebben zich formeel gemengd in de opbouw van de katholieke en protestantse afdelingen van het godsdienstministerie.

## 1955-1965: Pancasila als symbool van secularisatie en geduld communisme

In september 1955 werden de eerste nationale verkiezingen gehouden. Op een totaal van 257 zetels werden door de islamitische partijen 116 zetels behaald, 76 door de nationalistische partijen, 50 door marxistisch/communistiche partijen, 8 door de protestantse en 6 door de katholieke partij. Deze verkiezingen waren het begin van een periode van sterke polarisering. In de constituanten werden tussen 1956 en 1959 felle debatten geleverd over een definitieve grondwet. Een aantal moslims wilde toch weer een islamstaat, waarvoor geen meerderheid was, terwijl ook alternatieven geen tweede van de stemmen konden behalen. Soekarno keerde daarom in 1959 terug naar de grondwet van 1945, proclameerde een 'Geleide Democratie' met zeer veel macht voor de president en een lange keten van ideologische systemen, die alle religieuze partijen met de communisten moesten zien te verenigen. NASAKOM werd zo de slogan voor Nationalisme, Religie

(*Agama*) en Communisme, tijdelijk verenigd. Pancasila was in deze periode slechts één van de vele ideologische slogans en werd vooral door moslims gezien als een grote stap in de richting van een gesecculariseerde maatschappij.

In deze periode viel de strijd om de inlijving van Nieuw Guinea in de Indonesische Republiek (voltooid in 1963). De christelijke kerken waren zowel in personeel als in financieel opzicht nog sterk afhankelijk van Nederland en moesten dus een periode van versnelde verzelfstandiging tegemoet gaan. Evenmin als tijdens de revolutionaire strijd om onafhankelijkheid (1945-1949) is gedurende deze periode het nationale karakter van de Indonesische kerken op grote schaal betwijfeld. In beide gevallen was er een groot verschil van mening tussen de christelijke politieke partijen in Nederland en hun (ex)-landgenoten en geestverwanten in Indonesië.

### **1966-1978: Pancasila als de vernietiging van het communisme en bevestiging van de religie(s)**

Tussen augustus 1965 en medio 1966 vond er in Indonesië een zeer bloedige omwenteling plaats, waarbij stap voor stap generaal Soeharto de macht overnam van Soekarno. Dit betekende het einde van het communisme als ideologische en politieke beweging. De communisten werden beschuldigd van alle kwalen: de neergang van de economie, corruptie, partijstrijd en zelfs de bloedige zuiveringen in het najaar van 1966. De herdenking van het neerslaan van de staatsgreep van 30 september 1965, wordt sindsdien jaarlijks herdacht op 1 oktober als *Hari Kesaktian Pancasila*, Dag van de Heilige Kracht der Pancasila. De politieke omwenteling brengt een waar religieus reveil over het gehele land. Dit is zeker niet alleen een heropleving van de islam, te zien in overvolle moskeeën, veel nieuwbouw van moskeeën en aparte gebedsruimten in openbare gebouwen, het betekent ook een sterke opleving van het hindoeïsme en het christendom.

Veel 'ex-communisten', vooral op het dichtbevolkte Java, moesten een politieke bescherming zoeken en kozen hiervoor in een aantal gevallen liever een christelijke dan een islamitische 'paraplu'. Sommige berichten spreken over 2 miljoen bekeerlingen tot het christendom, vooral op Java, in die woelige jaren tussen 1966 en 1971. Als veel andere berichten over die tijden zijn ze niet helemaal te verifiëren, maar een tendens in die richting was er zeker. Deze werd versterkt door het feit, dat de christenen wel bijna net zo fanatieke anticomunisten waren als de strikte moslims, maar een grotere bezorgdheid hadden voor de slachtoffers van de roerige tijd. Vele verdachten van communistische sympathieën kwamen lange tijd in de gevangenis of in kampen terecht en kwamen daar onder de indruk van de praktische

materiële en ook geestelijke hulp die door christenen werd geboden.

Deze opleving van de grote religies betekende overigens ook een zekere opleving van conflicten. Het nieuwe zelfbewustzijn van moslims en christenen resulteerde al in 1967 in enkele botsingen. Landelijke discussie ontstond vooral over bouw en brand van een nieuwe kerk in Makassar (nu Ujung Pandang, Zuid-Sulawesi), waar een protestantse kerk door moslims in brand werd gestoken, omdat het gebouw gezien werd als een teken van agressief proselitisme in een islamitische omgeving. Daarop riep de regering in november 1967 in Jakarta een Overleg over Godsdienstige Harmonie bijeen. Ondanks sterke pressie (niet minder dan tien ministers en de vier legerbevelhebbers woonden de conferentie bij), konden de religieuze leiders geen formule van overeenstemming vinden. Het Godsdienstministerie dat de vergadering bijeengeroepen had, stelde voor om alle pogingen tot bekering over en weer te staken. De moslims wilden wel tot zo'n erkenning van de christenen overgaan, maar omgekeerd wilde men de missionaire opdracht onverkort laten.

In 1973-1974 behandelde het parlement een wetsvoorstel voor de regeling van een aantal zaken betreffende het huwelijk. Tijdens deze debatten waren het vooral de moslims die protesteerden, omdat het eerste wetsvoorstel monogamie praktisch verplicht maakte en ook in de procedure van de echtscheiding aan de islamitische regels voorbij ging. In een gezamenlijke verklaring van Katholieke Bisschoppen en Raad van (Protestantse) Kerken werd toen al bezorgdheid geuit voor de grote staatsinmenging in zaken die beter aan religies zelf kunnen worden overgelaten. Bovendien hield deze wet eigenlijk geen rekening met geloofsovergang of gemengde huwelijken. Aanvankelijk vielen de problemen in de praktijk nog wel mee, maar gaandeweg de jaren '80 werd duidelijk dat er zich een praktijk begon te ontwikkelen, waar vrijwel geen gemengd huwelijk tussen een moslim en een niet-moslim mogelijk is, een situatie die wel om problemen moet vragen (De Jong 1990:243; Pompe 1988).

In deze periode zien we een sterke vereenvoudiging van het politieke systeem die in 1971 zijn beslag kreeg: de vele partijen werden teruggebracht tot twee partijen en een regeringsgroep. De ene partij werd een samenwerking van islamitische partijen, terwijl de christelijke partijen bij de seculiere nationalistische partijen terecht kwamen en daarin zelfs een stevige stem konden laten horen. De overweldigende positie van de regeringsgroep maakte dit evenwel tot een secundair geheel. In feite begon de regering in deze periode enerzijds de godsdiensten politiek te fnuiken, en anderzijds, op strikt religieus gebied meer te ondersteunen (meer religieus personeel in leger en gevangenis, grotere rol bij huwelijkssluiting, meer verplicht godsdienstonderwijs, ondersteuning bij bouw van gebedsruimtes).

## 1978-1985: ontwikkeling van de Pancasila tot een 'civiele religie'

Het vijfjaarlijkse grote wetgevende congres van 1978 nam een aantal bepalingen aan, die de Pancasila uitbouwden tot wat buitenlandse, maar ook Indonesische commentatoren wel een *civil religion* noemen, vergelijkend met Confucianisme in China, Shinto in Japan of het veel vagere complex van 'Amerikaanse waarden en doelstellingen', dat zo sterk in de Verenigde Staten leeft en de samenleving bijeen houdt. Dit congres verscherpte de verplichting om de Pancasila te leren: alle ambtenaren, studenten, groepen arbeiders (tot prostituées toe) moesten cursussen van enkele dagen tot enkele maanden gaan volgen. Een groot indoctrinatie-bureau in Jakarta stelde hiervoor boeken samen, zoals ook voor de lessen van kleuterschool tot en met universiteit. Pancasila werd een vak waarvoor je moet slagen, anders kun je niet overgaan op school of je universitaire examenen halen. Er kwamen ook steeds meer Pancasila-rituelen: naast de maandelijkse vlaghijzing op de 17e (ter herdenking van 17 augustus 1945 als onafhankelijkheidsdag), hielden de ambtenaren wekelijkse ceremonies, waarin een ritueel hijsen van de vlag, bijna-sacraal voorlezen van de grondwet en enkele andere formules, plechtige zang van volkslied en andere hymnen de sfeer van een Pancasila-ritueel oproepen.

Niet alleen moslims, ook een aantal evangelikale christenen hadden grote problemen met deze verheerlijking van de Pancasila, vooral toen die in 1983 nog werd aangescherpt, dat alle maatschappelijke en politieke organisaties deze ideologie als de *azas tunggal*, 'enig fundament' in hun statuten zouden moeten opnemen. Dat leverde bijvoorbeeld bij de Raad van Kerken grote problemen op, omdat die formule al voor Jezus Christus was gebruikt! De Algemene Vergadering van Ambon, oktober 1984, handhaafde toch haar artikel 3 over het 'fundament in Jezus Christus, Heer en Heiland, in overeenstemming met Gods Woord in de Bijbel'. Artikel 5 zegt dan daarop: 'In het licht van het fundament, dat genoemd is in artikel 3 hierboven, accepteert de Gemeenschap van Indonesische Kerken volledig haar verantwoordelijkheid om te erkennen, te verwerkelijken, alsook te bevorderen, dat de Pancasila de enige grondslag is van sociaal, nationaal en politiek leven in Indonesië'.

Dit hele debat moet ook gezien worden in het licht van twee besluiten uit 1978, waarin de regering de buitenlandse hulp aan religieuze organisaties sterk beperkt, met als motivering de staatsveiligheid (tegen islamitisch fundamentalisme uit landen als Libië, Iran), en bevordering van de religieuze harmonie (tegen de materiële hulp door kerkelijke instellingen, die dan tevens proselitisme in de handen werken). Om dezelfde reden werd in

1980 op initiatief van de overheid een Raad voor Interreligieus Overleg ingesteld. De eerste belangrijke kwestie voor de raad kwam in 1981 toen de Raad van Islamitische Wetgeleerden een beslissing uitvaardigde, waarin werd gesteld dat moslims niet langer actief aanwezig zouden mogen zijn bij christelijke kerstvieringen, een praktijk die al enige tijd groeiende was. De voorzitter van de Raad van Islamitische Wetgeleerden werd gedwongen deze beslissingen terug te nemen, omdat deze 'anti-Pancasila' was, tegen de religieuze harmonie. In de periode 1971-1994 heeft Indonesië immers een drietal excellente ministers van godsdienstzaken gehad, die de religieuze harmonie een zeer hoge prioriteit toekenden. Zij ontwikkelden daarvoor allerlei programma's van conferenties, exposures, ontmoetingen, die royaal door de staat werden gefinancierd. Maar ook werd ingegrepen in een besluit van de hoogste islamitische functionaris buiten de regering, om dezelfde motieven. De raad voor Interreligieus Overleg kon hier, als in veel andere zaken, nog geen geprononceerd eigen standpunt gaan innemen.

## 1985-1995: een sterkere golf van islamisering

De golf van bewuster belijdenis van de islam, die sinds het begin van de jaren 1970 van de landen van het Nabije Oosten tot Pakistan en Bangladesh zoveel aandacht heeft getrokken, is niet sterk doorgedaan naar Indonesië. Op allerlei manieren heeft deze grootste islamitische natie ter wereld zich voor vormen van fundamentalisme proberen af te scherm en met redelijk succes. Voor islamstudies stuurt het Godsdienstministerie haar moslimstudenten liever naar Leiden, Montréal (McGill) of Australië dan naar Teheran, Qom of Cairo. Toch lijkt er de laatste tien jaren een verschuiving in de richting van het islamisme aan de gang te zijn. De positie van chef-staf van het leger, die vanaf de oprichting van de republiek zo vaak is toevertrouwd aan christenen (onder meer aan Dr. T.B. Simatupang, die na een hevig conflict met Soekarno het leger uitstapte en een begenadigd leider voor de Raad van Kerken werd!) is sinds het einde van de jaren '80 in handen van strikte moslims, ook een teken dat de strikter islam op veel sympathisanten in het leger kan rekenen. President Soeharto, bekwaam politicus, die de partijen in balans weet te houden, toont zich toch wat meer overtuigd moslim, sinds hij in 1991 de bedevaart naar Mekka heeft volbracht en vaak als 'hadji' wordt betiteld. Zeker enkele van zijn kinderen, niet zo succesvol in de politiek als hun vader, spelen in op dit islamitische sentiment en proberen op die manier een bredere aanhang voor een eventuele politieke carrière te kweken. Een dochter heeft zelfs een soort islamitische EO opgericht, waar zij zelf prominent als belangrijk moslimse optreedt. Een van de boezemvrienden van Soeharto, minister van industrie Dr. B.J.

Habibie, de grote man achter de snelle technologische ontwikkeling van Indonesië, heeft in 1990 ICMI opgericht, een Vereniging van Moslim Intellectuelen. Enerzijds dient dit om moslims, volgens Prof. Wertheim jarenlang 'een meerderheid met een minderwaardigheidscomplex', te emanciperen en zelfbewuster te maken, anderzijds komen aspecten hiervan bij christenen bedreigend over.

In 1989 werd een wet op de godsdienstige rechtspraak aangenomen, die de islamitische rechtspraak voor huwelijk, echtscheiding en erfenissen degelijker gaat regelen. In het debat over deze kwestie werd aan christelijke zijde ook ingebracht dat hiermee het principe van de Pancasila-staat tekort werd gedaan, doordat zo'n groot apparaat in het leven gehouden werd voor slechts één groepering. Via allerlei kleinere zaken wordt ook getracht een sterker islamitisch karakter aan het algemene leven in de Indonesische maatschappij te geven. Zo is het in een aantal streken vrijwel onmogelijk om sterke drank te krijgen en wordt het gokken sterk verhinderd. In 1989 kwam het zeer populaire weekblad *Monitor* met een lijst van de ideale of meest populaire personen, waarbij Soeharto op de eerste plaats kwam, en Mohammed pas elfde, ná Saddam Husein en de uitgever van het blad, onderdeel van het katholieke media-imperium Gramedia. Moslimjongeren en studenten demonstreerden hiertegen en uiteindelijk werd het gebouw van het blad in brand gestoken en de publikatie zelf verboden. Tegelijk ontstond een hetze tegen wat een planmatige poging tot 'kerstening van Indonesië' wordt genoemd. Een aantal van dit soort kleine gebeurtenissen scheppen bij veel christenen een gevoel dat zij minder als gewone staatsburgers worden geaccepteerd dan het in het algemeen het geval was de laatste vijftig jaar.

Tussen 1940 en 1990 verdubbelde de Indonesische bevolking, terwijl het aantal christenen in het laatste jaar het tienvoudige was van dat uit 1940. De christenen zijn nu met ruim 3% katholieken en bijna 6% protestanten een stabiele minderheid in een land, waar overigens ook het aantal overtuigde en strikte moslims sterk is toegenomen. Op de statistieken nemen deze met ruim 87% een sterke toppositie in. Hindoes (2%), Boeddhisten (vooral Chinezen, 0.9%) en animisten (slechts ruim 1%) zijn bij dit alles statistisch vrij onbelangrijke groepen geworden (Boelaars: 154-158). Deze getallen maken, naast alles wat hierboven gezegd werd, wel duidelijk dat de Indonesische christenen tot een van de meest vitale en sterkst groeiende christelijke gemeenschappen ter wereld behoren. Zij kunnen deze groei ook voortzetten, omdat zij zich nog steeds kunnen verheugen over die unieke creatie van de grondleggers van de Indonesische republiek, de staatsideologie van de Pancasila.

---

#### Bibliografie:

Huub Boelaars, *Indonesianisasi: het omvormingsproces van de katholieke kerk in Indonesië tot de Indonesische katholieke kerk*, Kampen: Kok 1991.  
C.A.M. de Jong, *Kompas 1965-1985: een algemene krant met een katholieke achtergrond binnen het religieus pluralisme van Indonesië*, Kampen: KOK 1990.  
Bas Pompe, 'Mixed Marriages in Indonesia', in: *Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde*, 1988, vol. 144, 259-275.

M.P.M. Muskens, *Indonesië. Een strijd om nationale identiteit: nationalisten, islamieten, katholieken*, Bussum: Paul Brand, 1969.  
Karel Steenbrink, 'Indonesian Politics and a Muslim Theology of Religions: 1965-1990', in: *Islam and Christian Muslim Relations* vol. IV/2, 223-246.  
J. Willis, *Indonesian Revival: Why two millions came to Christ!*, South Pasadena: William Carey Library, 1977.

**Karel Steenbrink** werkt bij het IIMO afdeling missiologie in Utrecht.



## De Indonesische protestantse kerken na vijftig jaar onafhankelijkheid

---

Toen in 1945 de onafhankelijke Republiek Indonesië ontstond, waren de christelijke kerken er al. Was er een rol van deze kerken bij dit proces van onafhankelijkheid? Deze vraag is van belang, omdat onlangs een systematische poging werd gedaan om deze slechts aan een of twee groepen te verbinden. Dat andere groepen ook een plaats binnen de republiek gekregen hebben, zou slechts een 'cadeau' zijn. Een cadeau van 'hen'.

De bedoeling van deze 'propaganda' is duidelijk. Want als wij erkennen, dat 'zij' de enige zijn die dit land vrij hebben gemaakt, dan hebben 'zij' ook het alleenrecht om alles in dit land vast te stellen en te regelen. De anderen krijgen rechten, maar hebben er niet vanzelfsprekend recht op.

Dit artikel is niet geschreven om soortgelijke politieke manoeuvres te analyseren. Ik wil alleen zeggen, dat als die 'propaganda' juist zou zijn, dat dan velen, die nu in erebegraafplaatsen in geheel Indonesië hun laatste rust hebben gevonden, opgegraven zouden moeten worden en dat vele bladzijden van de Indonesische geschiedenis herschreven zouden moeten worden. Waarom? Omdat zij allen ervan getuigen, dat het bovenstaande niet waar is!

De Onafhankelijkheid van Indonesië is het loon voor de strijd van het hele volk en alle geledingen van de maatschappij. Wij allen waren vroedvrouw voor deze Baby Indonesië en alle groepen van de samenleving hebben hem/haar grootgebracht. Kortom, als Indonesië met een schip vergeleken kan worden, dan behoren wij allen tot de bemanning en er zijn er niet die alleen maar passagier zijn. Daarom willen wij niet behandeld worden, alsof wij alleen maar passagiers zouden zijn!

Als Indonesië het resultaat is van onze gezamenlijke strijd, dan is het eigenlijk ook niet juist om te vragen naar de 'rol van de christenen', alsof dat een aparte categorie zou zijn. Dan zouden wij immers andere groepen als aparte categorieën gaan zien. Deze zienswijze zou ook de verzuiling van de Indonesische maatschappij bevestigen op basis van ras, stam of religie. Deze tendens is de laatste tijd op een zorgwekkende manier bezig verdeeldheid onder ons volk te zaaien. Het verschijnsel verzuiling is zichtbaar, onder meer, in ons wettelijk systeem (Huwelijkswetgeving, de Wet op de Godsdienstige Rechtspraak enz.), alhoewel daarin tevens een quotering-systeem wordt toegepast: als de christenen slechts 8-9% van de Indonesische bevolking uitmaken, dan kunnen zij hooguit een 'portie' van 8-9% krijgen van het totale aanbod, buiten de sleutelposities.

Na bijna 50 jaar vrijheid is dit werkelijk een ernstige set-back vergeleken met de geest van de EED VAN DE JONGEREN van 28 okt. 1928, waar zeventwintig jaar vóór de Onafhankelijkheid de gelofte werd afgelegd van EEN LAND, EEN VOLK, DAN EEN TAAL: INDONESISCH!

Als wij de verzuiling van 'moslim' en 'niet-moslim' bestrijden, dan mogen wij niet vervallen in de verzuiling van 'christen' en 'niet-christen'. De grote strijders en leiders van ons volk, als Joh. Leimena, Amir Syarifuddin, T.B. Simatupang e.a., streden niet in de eerste plaats als christen, maar als Indonesiër. Dit betekent niet dat het christelijk geloof geen betekenis of invloed heeft. Dat wil ik niet zeggen! Ik wil alleen zeggen dat zij eerder streden als Indonesiërs (die toevallig ook christen waren), dan als christenen (die toevallig geboren en opgegroeid waren in Indonesië).

Deze houding had een grote invloed op hun strijd: a) zij leden niet aan een minderheidscomplex. Als christenen voelden zij zich misschien als een minderheid. Maar als Indonesiërs voelden zij zich in het bezit van alle rechten en plichten, niet meer, maar zeker ook niet minder dan de andere Indonesiërs; b) zij streden ook niet voor deelbelangen van de 'christelijke groep' alleen, maar voor het nationale belang van het gehele volk; en c) zij zagen hen niet als 'concurrenten' of 'bedreiging', maar als landgenoten, medestrijders.

Naar mijn mening is dat de echte christelijke houding! Want alles wat alleen maar voor christenen goed is, is niet christelijk. Iets wat christelijk is, is goed voor alle mensen!

Er was inderdaad toch wel een Partai Kristen Indonesia (PARKINDO), als de politieke vereniging. Maar in de politieke strijd heeft deze partij zich nooit gedragen als een confessionele partij die alleen de belangen van de christenen wilde behartigen. PARKINDO was de partij voor alle christen-nationalisten, die het beste voor het gehele volk bevochten.

Daarnaast moeten wij ook aantekenen dat niet alle christenen actief waren in de PARKINDO. Velen gaven hun bijdrage aan de nationalistische,

socialistische of zelfs communistische partij, naast diegenen, die een onafhankelijke koers voeren.

De Indonesische christenen hebben geen eigen politieke agenda en streven ook geen eigen politieke aspiraties na. Op een gegeven moment in de Indonesische geschiedenis streden zij samen met de nationalisten om de Pancasila veilig te stellen als grondslag voor de staat. Op een ander moment streden zij met de moslimleiders om de democratie te verdedigen, toen de regering Soekarno tekenen van steeds groter machtsmisbruik liet zien.

Wij moeten toegeven dat de laatste tijd dit ideaal begint te verbleken. De verzuiling volgens religieuze lijnen lijkt een aantal christenen in een bepaald hoekje te duwen. Van de ene kant weigeren zij om behandeld te worden als tweedeklas burgers of als minderheid, maar van de andere kant wordt deze strijd toch vaak gevoerd vanuit een geestelijke houding van 'minderheid'. Zij strijden inderdaad tegen sektarisme en beslotenheid, maar lopen toch juist het gevaar sektarisch en besloten te worden. Zij neigen er toe hun eigen belangen te gaan verdedigen en de anderen als bedreiging te zien.

Onze eerste inspiratie moeten wij weer terug vinden. Samen met de andere Indonesiërs moeten de christenen zich inspannen voor een pluriforme, maar onverdeelde maatschappij, inclusief en niet-discriminerend, want dit is de geest en ziel van de ware Pancasila! Dit betekent dat christenen niet alleen voor hun eigen belangen mogen strijden, maar in de geest van de principes van de Pancasila moeten zij zich inzetten voor: a) vrijheid en harmonie in een authentiek en dynamisch godsdienstig leven; b) het eerbiedigen en verwezenlijken van de fundamentele mensenrechten; c) de verwezenlijking van een pluriforme, onverdeelde Indonesische maatschappij, zonder discriminatie; d) de eerbiediging van de volkssoevereiniteit en de democratische beginselen; e) sociale gerechtigheid voor het hele Indonesische volk.

De christelijke gemeenschap van Indonesië heeft zich tot de Pancasila verplicht, niet omdat dit het voordeligst is voor de christenen, maar vanuit de overtuiging, dat de Pancasila de enige keuze is voor een eensgezind en welvarend Indonesië. Dit kan alleen ontstaan, als de Pancasila consequent wordt gerealiseerd.

## **De oecumenische relaties binnen de DGI/PGI: Raad en Gemeenschap van Kerken**

De Indonesische Raad van Kerken (DGI) werd opgericht op 25 mei 1950, enkele maanden nadat de Nederlandse regering de onafhankelijkheid van de Republiek Indonesië had erkend (27 dec. 1949). Er waren twee motieven voor het oprichten van de DGI. Enerzijds was er de *oecumenische* gedachte, naar Indonesië gebracht door de Indonesische afgevaardigden bij de oprich-

ting van de Wereldraad in Amsterdam (1948). Anderzijds was er de *nationale reden*. Nadat de wereld de onafhankelijkheid in 1949 had erkend, beseften de Indonesische kerken dat zij de uitdaging in hun eigen omgeving niet zouden kunnen beantwoorden als zij verdeeld en gescheiden zouden blijven. Daarom werd bij de oprichting de doelstelling van de DGI als volgt geformuleerd: 'Om een verenigde christelijke kerk in Indonesië te stichten.' 'Een verenigde christelijke kerk', dat is iets anders dan een 'volkskerk' of een 'nationale kerk'! Deze kerk moet een deel en uitdrukking van de universele kerk vormen! Daarom werd de doelstelling van de DGI niet geformuleerd als de vorming van 'één christelijke, Indonesische Kerk', maar als 'een verenigde kerk in Indonesië'! Deze definitie bracht de oecumenische en de nationale doelstellingen bijeen.

Van tijd tot tijd moest de opvatting over deze dynamische doelstelling bijgesteld worden. Er zijn tijden van voor- en tegenspoed geweest: van snelle vooruitgang maar ook van stilstand. Vooral in het begin werd de eenheid van de kerk opgevat als een *structurele eenheid*. Hier zien we duidelijk de invloed van de beweging *Faith and Order* uit de Wereldraad. Deze lijn werd afgebroken toen het voorstel om te komen tot een *Oecumenische Synode van de Indonesische Kerken* het niet haalde bij de algemene vergadering van de DGI in Makassar, 1967.

Sinds die tijd wordt de eenheid van de kerk opgevat als een *functionele eenheid*. Hier zien we duidelijker de invloed van de stroming *Life and Work* binnen de Wereldraad. We moeten hier ook de invloed zien van de *World Conference on Church and Society* (12-26 juli 1966 in Genève), waar de voorzitter van de DGI, Dr. T.B. Simatupang, ook optrad als een van de voorzitters.

In deze periode werden de Indonesische kerken ervan overtuigd dat niet de organisatorische structuur van de kerk verenigd zou moeten worden, maar haar visie en haar missie. In deze zin kwamen de kerken tot overeenstemming dat zij Indonesië moesten zien als 'één gebied voor dienst en getuigenis voor alle kerken in Indonesië'. De bedoeling hiervan is: wat in een gebied van Indonesië gedaan wordt door een kerk, moet door de kerken in andere gebieden beschouwd worden als hun dienst en getuigenis. De kerken moeten elkaar helpen en geen gebieden betwisten.

Dit klinkt allemaal erg mooi, maar in de realiteit bevredigt het toch niet om de eenheid van de kerk alleen als een functionele eenheid te zien, want hoe kan iets functioneren als er geen goede structuur is? De structuur is niet het voornaamste, maar is wel belangrijk. Een ontwikkeling tot onderlinge hulp (wat in de internationale oecumenische beweging bekend is als 'sharing of resources') werkt niet door een besluit op synodes, maar alleen doordat het wordt ondersteund door een duidelijke structuur.

In een derde fase ontstond er daarom een verlangen naar een structuur, die de 'functionele eenheid' zou kunnen verwezenlijken. Dit was de grondslag

van het besluit van de Tiende Algemene Vergadering van de DGI in Ambon, 21-31 oktober 1984. Hier werd het historische besluit genomen om de naam te veranderen van *Raad van Kerken in Indonesië* (DGI) in *Gemeenschap van Kerken in Indonesië* (PGI). Die naamsverandering zegt op zich natuurlijk nog niets en daarom moeten wij goed beseffen wat er achter die verandering schuilgaat.

Toen de DGI in 1950 werd opgericht werd zij beschouwd als de *embryo* van de beoogde Verenigde Christelijke Kerk van Indonesië. Maar nadat, zoals hierboven reeds werd gezegd, in 1967 het voorstel om te komen tot een *Oecumenische Synode van de Indonesische Kerken* niet werd aanvaard, werd de DGI min of meer gereduceerd tot een vrijblijvend forum, ontmoetingsplaats voor kerkleiders. Onbewust ging de beweging tot eenheid in de kerken niet alleen de weg van een minder structurele, maar ook een minder functionele richting uit. Er ontstonden sarcastische geluiden over de Algemene Vergadering van de DGI als een plaats voor 'oecumenische toeristen' uit binnen- en buitenland, die daar vakantie kwamen houden.

Hoewel dit verwijt niet helemaal terecht was, moest juist deze tendens omgebogen worden door de verandering van een *Raad* naar een *Gemeenschap*. In deze zin was de opvatting van de DGI van een embryo afgezakt tot een forum, terwijl de PGI weer een soort 'prototype' zal moeten gaan worden voor de Verenigde Christelijke Kerk in Indonesië. De PGI is niet zomaar een Raad, een organisatorisch beginsel om tot gesprek te komen, maar een 'gemeenschap' een *koinonia*, meer kerkelijk en theologisch: waar wij met elkaar ons gezamenlijk bezit delen (=where all share with each other a common possession).

In dezelfde vergadering waar de PGI ontstond, hebben de Indonesische kerken ook de *Vijf Documenten van de Eenheid der Kerken in Indonesië* aanvaard. Dit vijfdelige document stelt vast dat vanaf dat ogenblik, zowel 'functioneel' als 'structureel', alle leden van de PGI:

- 1) een programma vanuit gezamenlijke basis hebben: *Pokok-pokok Panggilan Bersama* (De Fundamenten van onze Gezamenlijke Roeping);
- 2) een gezamenlijke theologische basis hebben: *Pemahaman Bersama Iman Kristen di Indonesia* (Het Gezamenlijke Verstaan van het Christelijk Geloof in Indonesië; cf. Van den End 1986:145-151)
- 3) een basis hebben voor hun oecumenische relaties: *Piagam Saling Mengakui dan Saling Menerima*, (Charter voor Wederzijdse Erkenning);
- 4) een structureel-organisatorische basis hebben voor hun oecumenische contacten: *Tata Dasar PGI*, (Statuten van de PGI);
- 5) een basis hebben voor hun plicht tot samenwerking: *Menuju Kemandirian Teologi, Dana dan Daya* (Op weg naar Zelfstandigheid in Theologie, Financiën en Menskracht).

De kerkelijke bijeenkomsten sinds 1984 hebben deze Vijf Documenten steeds geactualiseerd. De werkelijke problemen liggen niet in de formulering, maar in de verwezenlijking. Er is een algemene klacht dat de Vijf Documenten nog te weinig tot de kerkelijke basis zijn doorgedrongen. Op het grass-roots niveau van de plaatselijke gemeente, zelfs bij de predikanten, zijn er nog velen die ze nog niet kennen. Daarom hebben de Vijf Documenten voorsnog vooral een symbolische betekenis en functioneren ze nog niet echt. De eenheidsbeweging is nog te veel een beweging van de elite, van de bovenlaag. De PGI wordt ook nog eerder als een organisatie dan als een beweging bestuurd.

De laatste Algemene Vergadering van de PGI in Jayapura, West-Irian, oktober 1994, kwam er een nieuwe tendens naar voren. Dit was het verlangen om weer meer serieus de structuur van een verenigde kerk te gaan benadrukken, als uitdrukking van onze ernstige wil om deze verenigde kerk te verwezenlijken. Twee dingen vooral zijn hier van belang:

a) Tijdens deze Algemene Vergadering werd een verklaring voorgelezen van de drie leden-kerken van de PGI die verklaarden in één kerk op te gaan, nl. de *Gereja Kristen Indonesia* (GKI). Dit is des te interessanter omdat al lang de vraag werd gesteld of het steeds maar groeiende ledental van de PGI een teken van groei, of juist terugval was op de weg naar een verenigde kerk. Het samengaan van deze drie kerken kan gezien worden als een manifestatie van 'oecumenisch ongeduld'. Deze drie kerken wilden niet langer wachten op de verwezenlijking van de Verenigde Christelijke Kerk van Indonesië. Daarom hebben zij zelf alvast deze stap genomen, maar zeker met de hoop dat de bereidheid en de wens om tot eenheid te komen ook door andere kerken gevolgd zou worden.

Ook in andere streken komt de wens om de functionele eenheid ook meer in structuren te laten zien, duidelijker naar voren. In Noord- en Midden-Sulawesi bijvoorbeeld, zijn de ledenkerken van de PGI al lange tijd op zoek naar een meer zichtbare eenheid, zij het zonder een 'fusie' of samensmelting. Zo ook in Zuid- en Zuidoost-Sulawesi. b) Het verlangen naar een meer zichtbare structuur uit zich ook in de initiatieven voor de nieuwe structuur van de PGI. Hiertoe zou de PGI afgeslankt moeten worden, maar wel efficiënter moeten kunnen optreden. Dit gebeurt op drie manieren: a) zoveel mogelijk oecumenische activiteiten moeten naar het plaatselijk of regionaal niveau worden overgedragen; b) er moet een efficiënter netwerk komen tussen de kerken en christelijke instellingen; c) er moet zelfstandigheid komen op gebied van fondsen en menskracht.

Deze herstructurering van de PGI maakt duidelijk dat men er naar streeft om de eenheidsbeweging minder elitair te maken, meer een brede basisbeweging, die ook rechtstreeks activiteiten van onderop onderneemt. Via het netwerk-systeem hoopt men dat ook werkelijk alle kerken en de gehele

christelijke gemeenschap deel gaan nemen aan de oecumenische beweging, zodat die niet beperkt zal blijven tot alles wat gebeurt in of vanuit 'het kantoor van de PGI'. De eis tot zelfstandigheid moet benadrukken dat de eenheid van de Indonesische kerken ook werkelijk gedragen wordt door die kerken zelf en niet parasitair leeft, of in leven kan blijven dankzij 'injecties van buitenaf'.

## Relaties met andere protestants-christelijke groeperingen

Onder de protestants-christelijke groeperingen buiten de PGI rekenen wij hier: de evangelikalen, die verenigd zijn in de *Perserkutan Injili Indonesia* (PII: Evangelische Gemeenschap van Indonesië), de Pinksterkerken, die hun eigen *Dewan Pentekosta Indonesia* (DPI) hebben, de Baptisten, de Adventisten, het Leger des Heils en nog enkele andere. Hoewel de PGI meer dan 75% van de protestanten van Indonesië verenigt, worden toch de PII, de DPI en soortgelijke verbanden door de regering erkend en beschouwd als de gelijkwaardige van de PGI. Dat er meerdere oecumenische lichamen zijn, betekent zeker een verzwakking voor de stem van de christelijke gemeenschap, alhoewel de regering in een aantal gevallen toch alleen een advies van de PGI vraagt. In het *Musyawarah Antar Umat Beragama*, een raadgevend lichaam voor alle religieuze genootschappen in Indonesië, zijn de protestanten alleen vertegenwoordigd door de PGI.

Aanvankelijk was de relatie van de PGI met de andere protestantse groeperingen bepaald niet goed. Bij een van haar algemene vergaderingen heeft de PGI zelfs ooit eens besloten om beloftes van samenwerking met een grote groep binnen de PII op te zeggen, omdat de ledenkerken van de PGI van mening waren, dat deze groep het samenwerkingsklimaat bedorven had, door actief proselitisme te bedrijven onder PGI-leden, tot en met de praktijk van herdopen en dergelijke. De laatste tien jaar wordt de samenwerking met deze groep steeds beter. Dit gebeurt ook wel onder invloed van de druk van buitenaf, die steeds zwaarder wordt en die wij samen ervaren. Dit gebeurt bijvoorbeeld bij bepalingen van de regering met betrekking tot het bouwen van kerken, de evangelisatie, werkvergunningen voor buitenlandse zendelingen, en ook in de politieke druk die steeds beknellender wordt. Deze consultaties leveren gezamenlijke verklaringen op, die naar de regering gestuurd kunnen worden. De andere groeperingen beseffen en erkennen openlijk dat de PGI het 'speerpunt' is voor de gezamenlijke protestantse strijd op maatschappelijk gebied. De laatste jaren zijn belangrijke conferenties, die regelmatig gehouden werden, zoals de Nationale Conferentie over Kerk en Maatschappij en de Nationale

Theologische Consultatie, niet alleen onder verantwoordelijkheid van de PGI, maar met steun van PII, DPI en zelfs ook van de Baptisten gehouden en wel met veel succes. Een Consultatie over Protestants Jongerenwerk werd gezamenlijk gehouden door studenten- en jongerenverenigingen die nauw gelieerd zijn aan de PII en vertegenwoordigers van de Campus Crusade for Christ, Inter-Varsity en de Navigators, die aan de PII verwant zijn. Ook het Seminar over Godsdiensten in Indonesië, dat jaarlijks de betrekkingen tussen christenen en moslims bespreekt, wordt steeds bijgewoond door docenten en studenten uit evangelikale academies.

Onder de leden van de PGI zijn nogal wat kerken van Evangelikaal of Pinkster karakter. Deze zijn gewoonlijk tevens lid van de PII en de DPI. Hun rol is binnen de PGI nog bescheiden, maar zij sturen wel trouw hun leden naar activiteiten van de PGI.

Wanneer 'wij' (de 'oecumenici') 'hen' uitnodigen ('de evangelikalen') dan is dat op zich helemaal niets bijzonders meer. Het is nog wel een uitzondering als 'zij' omgekeerd 'ons' uitnodigen om op 'hun' bijeenkomsten te komen spreken. Maar de laatste tien jaar zit in al deze zaken een beweging ten goede.

Ik heb een en ander zelf ook meegemaakt. Aanvankelijk werd ik alleen uitgenodigd om te spreken over politieke en sociale kwesties, maar de laatste twee jaar word ik vaker op 'hun' bijeenkomsten uitgenodigd om over theologische zaken te spreken. Zelfs ook over controversiële zaken zoals evangelisatie en kerkelijke groei (Church Growth). Ik ontvang ook steeds meer uitnodigingen om te komen preken bij 'hun' diensten.

Wat is de reden van deze plotselinge en nogal drastische verandering? Naar mijn mening zijn er twee redenen. Allereerst is dat de steeds moeilijker politieke situatie voor de christenen in Indonesië, die er toe leidt dat wij ons meer aan elkaar gebonden voelen. Ten tweede is er het effect van elkaar beter leren kennen en intensiever met elkaar omgaan, waardoor 'zij' uiteindelijk beseffen dat het theologische verschil tussen 'hen' en 'ons' niet zo groot is als zij aanvankelijk dachten.

Zo is het inderdaad: de scheiding tussen de oecumenici (die het stempel van 'liberaal' en 'modernistisch' kregen) en de evangelikalen (die het stempel 'fundamentalistisch' kregen) is in Indonesië niet zo scherp als in het Westen. In ons land zijn er geen zuivere 'liberalen' evenmin als zuivere 'fundamentalisten'. Als zij er al zouden zijn, dan is hun aantal klein en hun invloed zeer gering. Het verschil tussen de beide groeperingen betreft alleen kleinere nuances, zodat wij liever spreken over 'oecumenisch georiënteerde evangelikalen' en 'evangelische oecumenici'.

Dit betekent niet dat er geen problemen zijn. De agressieve evangelisatie die 'zij' in het algemeen bedrijven, heeft niet alleen een negatieve invloed op de inter-religieuze verhoudingen in Indonesië, maar verstoort ook de

goede verhouding onder de kerken. Proselitisme en herhaling van de doop bij leden van andere kerken vormen een probleem dat nog steeds niet overwonnen is. Protesten, gericht aan de leiding van de synodes van de betrokken kerken, hebben nog geen resultaat opgeleverd, omdat in hun kerkorde een synode-leiding geen recht heeft om zich te mengen in de gang van zaken bij een plaatselijke gemeente. Anderzijds zijn de leden-kerken van de PGI ook vaak de oorzaak van spanningen. Er zijn heel wat PGI-leden die nog uitgaan van hun 'oude erfdeel' en van mening zijn dat hun kerk de enige rechtmatige is in een bepaald gebied. Zij kunnen zich nog niet neerleggen bij de realiteit dat niet alleen in Indonesië, maar in heel de wereld, deze groeperingen bijzonder snel groeien.

Aanleiding tot bezorgdheid geven ook de snel groeiende korte cursussen op gebied van bijbel en theologie die aan leken worden gegeven. Heel wat leden van PGI-kerken volgen deze cursussen en worden daardoor zeer kritisch ten opzichte van hun eigen voorgangers en dominees, vooral in hun theologische leerstellingen, die dan 'dwaalleer' of 'onbijbels' worden genoemd. Dit veroorzaakt ook weer spanningen in de kerken.

Daarnaast zijn er ook verheugende ontwikkelingen te melden. In de grote steden van Indonesië, zoals Jakarta en Surabaya, worden nieuwe woonwijken gebouwd. Hier ontstaan vaak oecumenische gemeenten, die kunnen leiden tot een oecumenische kerk. Onder oecumenische gemeenten verstaan wij dan een gemeenschappelijke organisatie van christenen, die uit verschillende kerken komen en in een bepaald woongebied zijn komen wonen. Zij hebben geregeld gezamenlijke diensten en andere activiteiten. Zij hebben een eigen bestuur en een eigen dominee. Velen hiervan dienen de sacramenten toe, zoals Avondmaal en Doop. Er zijn er ook die de bediening van de sacramenten overlaten aan de afzonderlijke kerken. De liturgie die zij gebruiken, betreft een orde van dienst die alle leden kunnen accepteren, soms door hen zelf samengesteld, soms wisselend gebruikt vanuit andere kerken.

Ik vermeld dit als een interessant fenomeen, om twee redenen. Er is een vraag of deze gemeenschap, die niet alleen inter-denominatieel, maar zelfs trans-denominatieel is, gezien kan worden als een alternatieve vorm van eenheid, die in de toekomst met meer aandacht moet worden nagestreefd. Ten tweede, of deze oecumenische gemeenschap een uitweg kan zijn in de huidige problemen om bouwvergunningen voor kerken te krijgen. We moeten immers beseffen dat het voor buitenstaanders erg moeilijk te begrijpen is dat in een gebied, waar één moskee en één katholieke kerk voldoende is, meer dan tien protestantse kerken een bouwvergunning vragen! Er is nog geen definitief antwoord op deze vragen. Maar wij moeten deze mogelijkheden open houden.

## Besluit

In vijftig jaar onafhankelijkheid hebben de Indonesische kerken volledig kunnen profiteren van de ontwikkeling van het gehele volk. De kerken hebben ook hun aandeel gedragen in de problemen van de natie. Daarnaast moeten de kerken, zoals waar dan ook op de wereld, hun 'kruis' dragen, omdat zij kerk zijn.

De kerken bevinden zich momenteel in een snelle en zeer grondige verandering. Deze wordt onder meer veroorzaakt door a) modernisatie en internationalisatie; b) het sterke effect van de islamitische opleving op alle levensterreinen. De grootste verleiding voor de kerken, te midden van deze veranderingen, bestaat in de neiging om veiligheid en geborgenheid te zoeken in het verdedigen van de status quo. Door alleen te denken aan de belangen van de eigen existentie zouden zij in de valstrik van exclusivisme en sektarisme lopen. Zo'n kerk zou evenwel het wezen van het bestaan als kerk verloochenen!

### Literatuur:

Th. van den End e.a. (ed.), *Indonesische Geloofsbelijdenissen*, Leiden/Utrecht: IIMO Research Pamphlet no. 16, 1986.

(Vertaling: Karel Steenbrink)

---

**Eka Darmaputera** studeerde na zijn middelbare schooltijd te Magelang (tot 1960) aan de Theologische Hogeschool te Jakarta en werd predikant van de Christelijke Kerk in Indonesië, West-Java en bovendien synode-voorzitter van diezelfde kerk van 1968-1972. Na een studie-periode in de USA, Boston, behaalde hij in 1982 zijn doctorstitel.

Na terugkeer in Indonesië heeft hij zijn werk als gemeente-predikant te Jakarta

voortgezet, terwijl hij in deeltijd enkele colleges ethiek verzorgt aan de Theologische Hogeschool in Jakarta.

Regelmatig publiceert dr. Eka Darmaputera artikelen in het dagblad *Suara Pembaruan* (Stem van Vernieuwing).

Van 1984-1994 was hij bestuurslid en één van de voorzitters van de Indonesische Raad van Kerken.

---

## 100% katholiek, 100% Indonesisch

De ontwikkeling van de Katholieke Kerk  
in het onafhankelijke Indonesië 1945-1995

---

Eén van de leiders van de voormalige Katholieke Partij in Indonesië, Frans Seda, schreef in een artikel, in november 1989, in een gedenkboek van de Jezuïeten over hun aanwezigheid in Indonesië, over de Kweekschool in Mutilan en over de afgestudeerden daarvan het volgende:

'Zij waren ervan overtuigd, dat zij daadwerkelijk de idealen en de opdracht van Lith verder uitdroegen: 'Jullie zijn de oorspronkelijke bewoners van het Indonesische land, jullie hebben recht op onafhankelijkheid en vrijheid als land en volk. Jullie moeten voor honderd procent katholiek zijn en tevens voor honderd procent Indonesiërs.

Honderd procent katholiek en honderd procent Indonesiër. *Dit is de katholieke identiteit.* Niet honderd procent Indonesiër en minder Katholiek. Ook niet honderd procent katholiek en minder Indonesiër! Neen, dat niet, zei pastor van Lith. Deze opdracht is vervolgens overgenomen door Mgr. Soegijapranata en Pak Kasimo, en weer opnieuw naar voren gebracht door Paus Johannes Paulus II in het stadion Senayan (Jakarta) op 9 oktober j.l.

Honderd procent katholiek en honderd procent Indonesiër. Een *identiteit, die tegelijkertijd integratie bewerkstelligt!* Dit is de symfonie die onophoudelijk weerklinkt vanuit Muntilan!<sup>1</sup>

In dit citaat zit de ambivalentie opgesloten van de aanwezigheid van de katholieke kerk in de onafhankelijke Staat Indonesië. Enerzijds is er een grote openheid, zijn katholieken op vele terreinen actief bij de opbouw van de staat Indonesië, geïntegreerd in de Indonesische samenleving, anderzijds is de kerk gesloten, sterk naar binnen gericht om vooral de katholieke

identiteit te handhaven. Het eerste aspect betekent, dat men zich volledig wil integreren in de Indonesische samenleving, het tweede aspect zorgt er echter voor, dat de katholieken in Indonesië een duidelijk onderscheiden groep blijven vormen. Enerzijds wil men een echte Indonesische kerk worden, een proces, dat vaak wordt aangeduid met het woord *Indonesianisasi*,<sup>2</sup> anderzijds is de westerse (vooral Nederlandse) invloed nog steeds merkbaar aanwezig in de katholieke kerk in Indonesië.

### Eénheid in verscheidenheid

Het is in het bestek van dit artikel onmogelijk een volledig beeld te geven van de ontwikkeling van de katholieke kerk in Indonesië de afgelopen vijftig jaar, omdat Indonesië een uitgestrekt land is met vele culturen, talen, godsdiensten en geloofsovertuigingen, verschillen in sociale ontwikkeling. Op de eilanden Flores en Timor vormt de katholieke bevolkingsgroep een meerderheid, die tot op heden nog duidelijk de traditie voortzet van de Portugees-Spaanse missionarissen, die de katholieke kerk daar 'gesticht' hebben. Overal elders vormt de katholieke bevolkingsgroep een kleine tot een aanzienlijke minderheid. Op Midden-Java heeft de katholieke kerk een duidelijk Javaans gezicht gekregen, in West-Java en het bisdom Pangkalpinang wordt het gezicht van de kerk meer bepaald door Indonesiërs van Chinese afkomst en zo vertoont de kerk in de verschillende streken van Indonesië een min of meer eigen gezicht. Daarnaast is, zoals reeds opgemerkt, een nog vrij grote westerse invloed bespeurbaar in de katholieke kerk van Indonesië. Dat is de reden, dat de bisschoppen in een concept voor een handleiding voor de katholieke gemeenschap,<sup>3</sup> die later dit jaar definitief uitgegeven zal worden, nogmaals benadrukken, dat de katholieke gemeenschap volledig katholiek en helemaal Indonesisch zou moeten zijn in de lijn van de eerste Indonesische bisschop, Mgr. A. Soegijapranata SJ, die tevens de eretitel van nationale held gekregen heeft. Binnen die verscheidenheid is het opvallend, dat de Indonesische bisschoppen als bisschoppencollege, dat eenmaal per jaar voltallig vergadert, duidelijk als een eenheid naar buiten treden, zowel naar de eigen geloofsgemeenschap, de Staat Indonesië, als naar het Vaticaan in Rome, en zo het gezicht bepalen van de Indonesische katholieke kerk. Maar na vijftig jaar onafhankelijkheid van de Indonesische Staat, vormt de katholieke kerk in feite nog steeds geen volledig geïntegreerde gemeenschap binnen de Indonesische samenleving, terwijl dit toch van meet af aan de bedoeling is geweest. We willen nu in grote lijnen nagaan, hoe men met dat integratie-proces bezig is (geweest).

## 1945-1949 Eén met de nationalist<sup>4</sup>

Bij het uitroepen van de onafhankelijkheid op 17 augustus 1945 door Soekarno en Hatta, stond de katholieke gemeenschap, ofschoon ze bij de voorbereiding van de onafhankelijkheidsverklaring niet actief vertegenwoordigd was in voorbereidende commissies, volledig achter de nieuwe republiek, en de leider van de Katholieke Partij, I. Kasimo, was samen met andere katholieke leiders onmiddellijk bereid zich er geheel voor in te zetten o.a. als minister.<sup>4</sup> In de onafhankelijkheidsverklaring was het beginsel van godsdienstvrijheid uitdrukkelijk opgenomen, zodat de katholieken zich van harte een konden voelen met de rest van het volk. Bisschop Soegijapranata van zijn kant, riep de katholieken op om zich geheel in te zetten voor de belangen van de republiek, met als gevolg dat vele katholieken actief waren in de strijd tegen de koloniale overheersers, de Nederlanders en menig katholiek sneuvelde in die strijd. Binnen de jonge republiek kweekte de katholieke gemeenschap zo veel goodwill.

Nog voor de officiële soevereiniteitsoverdracht op 27 december 1949, kwamen de katholieken uit de verschillende delen van Indonesië al bijeen voor een congres van 7-12 december in Yogyakarta. Het was de eerste keer, dat de katholieken van de verschillende eilanden met elkaar in contact kwamen. Belangrijkste besluit van het congres was, dat de verschillende regionale katholieke partijen zouden worden samengevoegd tot een grote landelijke politieke Katholieke Partij, waarin vertegenwoordigers van alle volken in Indonesië lid konden worden. Het congres ontving ook president Soekarno en premier Hatta als eregasten. Van meet af aan hebben katholieke leden zich dus voor de volle 100% ingezet voor de opbouw van de Republiek Indonesië.

Als we in deze periode de binnen-kerkelijke ontwikkelingen in ogenschouw nemen, dan zien we, dat er, zeker wat de leiding van de kerk betreft, nog nauwelijks sprake was van Indonesianisasi. In 1950 bestond het kerkelijk personeel nog voor het overgrote deel uit buitenlanders (m.n. Nederlanders), t.w. priesters 90%, broeders 86% en zusters 81%. De kerkelijke gemeenschap zelf bestond voor ruim tien procent nog uit Europeanen. Tijdens de periode, voorafgaande aan de onafhankelijkheid, de Japanse bezetting, was het voortleven van de kerk vooral afhankelijk geweest van de weinige Indonesische priesters, broeders en zusters, samen met de Indonesische leden. De reden hiervoor was, dat de meeste buitenlanders geïnterneerd waren in de Japanse kampen en dus geen enkele bewegingsvrijheid meer bezaten. Na de bevrijding in 1945 namen de buitenlanders echter als vanzelfsprekend hun leidinggevende posities weer in, daarbij weinig tot geen rekening houdend met de Indonesische krachten, die de

kerk en de werken van de kerk draaiend hadden gehouden. Zuster Louise Satini CB verwoordt dit in de geschiedenis van haar Congregatie zeer duidelijk. De Javaanse zusters hadden na de Japanse bezetting verwacht, dat ze waardering zouden krijgen van de Nederlandse zusters, omdat ze het werk, zij het met kleine wijzigingen op basis van hun eigen cultuur, op een goede manier hadden voortgezet. Maar dat gebeurde niet, met als gevolg dat ze zich duidelijk gekleineerd voelden. De Nederlandse zusters van hun kant waren zich er niet van bewust dat de situatie in Indonesië veranderd was en keerden terug naar de structuur, zoals die was voor de Japanse bezetting, waarbij zijzelf alle leidinggevende functies in handen hadden.<sup>5</sup> Binnenkerkelijk gezien is er dus nog geen sprake van een Indonesische katholieke kerk. Wel is het interessant op te merken dat bij gebrek aan voldoende personeel in deze periode vlak na de oorlog, de parochies in Java, die verdeeld waren in kringen van zo'n 15 tot 100 gezinnen, nieuw leven ingeblazen kregen via die kringen om zo het geloof ter plaatse levend te houden. Men kan dit systeem min of meer vergelijken met de communistische cellen, al was het de bedoeling om via deze kringen een katholiek bewustzijn te kweken, juist om weerstand te kunnen bieden aan de beginnende invloed van het communisme in Indonesië.

## 1950-1965 De katholieken: partners in de nationale opbouw van Indonesië

Op nationaal niveau, bleef de katholieke partij actief en kritisch participeren in de opbouw van de jonge staat. In verschillende kabinetten hadden een of meerdere katholieke ministers zitting. Wel keerde men zich fel tegen de inbreng van de communisten. Zo nam men tussen 1953-1955 geen deel aan het kabinet uit protest tegen de toenemende communistische invloed. Eind 1955 kwamen de bisschoppen van Indonesië bijeen in Surabaya en gaven een gemeenschappelijke verklaring uit, waarin ze wezen op het gevaar van het oprukkende communisme. Een ideologisch tegenwicht werd volgens hen gevormd door de Pancasila. Deze verklaring werd in alle kerken voorgelezen. In de verklaring zelf werd met geen woord gerept over de katholieke kerk. Men wilde zo een eigen inbreng hebben voor de hele Indonesische samenleving, niet enkel voor de katholieke groep.

Op sociaal-economisch gebied werd die inbreng in deze periode vertaald in de oprichting van een aantal Pancasila-organisaties. Begonnen in Semarang. o.a. door de inspirerende inbreng van pater J. Dijkstra S.J., die van Mgr. Soegijapranata de speciale opdracht had gekregen om de sociale leer van de kerk tot werkelijkheid te maken, werd op het tweede congres van de katholieke gemeenschap van heel Indonesië eind 1954 besloten om de

Pancasila-organisatie van Semarang als voorbeeld te nemen voor heel Indonesië. Ruim voor het begin van het Tweede Vaticaans Concilie begint men in Indonesië al met initiatieven om een bijdrage te leveren als katholieke gemeenschap aan de opbouw van de hele samenleving. Om een vergelijking te maken, in deze periode wordt de Nederlandse samenleving nog steeds gekenmerkt door de verzuiling, verschillende bewegingen (katholiek, protestant, socialistisch) die vooral hun eigen belangen op het oog hebben. In juni 1954 wordt de Pancasila-arbeidersbeweging opgericht, in 1958 de Pancasila-boerenbond, in 1964 de Pancasila-vissersbond en als laatste de Pancasila-organisatie voor paramedisch personeel. De deelname aan deze Pancasila-organisaties stond open voor iedereen, behalve voor de communisten. Voorwaarde voor het lidmaatschap was het aanvaarden van de Pancasila en de sociale leer van de katholieke kerk. In 1955 werd Mgr. Soegijapranata S.J. door de Indonesische bisschoppen, tijdens hun eerste gemeenschappelijke bijeenkomst na de onafhankelijkheidsverklaring, aangewezen als voorzitter van hun sociale commissie. Het algemeen secretariaat werd het sociaal bureau in Semarang, vanwaaruit allerlei initiatieven werden ontplooid. Om de activiteiten van de Pancasila-organisaties te coördineren in de verschillende bisdommen, kwam er in steeds meer bisdommen een 'delegatus socialis'. In 1966 hadden 28 van de 31 bisdommen in Indonesië zo'n delegatus socialis. Een duidelijk teken van de actieve betrokkenheid van de kerk bij de samenlevingsopbouw.

Binnenkerkelijk veranderde er in deze periode heel veel in de katholieke kerk. De gelovige gemeenschap bestond al spoedig bijna geheel uit Indonesische staatsburgers. Een reden hiervoor was, dat Soekarno in de strijd met Nederland over 'Nederlands Nieuw Guinea', het huidige Irian Jaya, dat uiteindelijk in 1963 aan Indonesië overgedragen werd, steeds meer anti-Nederlandse maatregelen nam. Nederlandse bedrijven werden genationaliseerd, Nederlanders kregen geen verblijfsvergunning meer, enz. In 1953 vaardigde het ministerie van Godsdienstzaken een verbod uit op de komst van buitenlandse (in feite Nederlandse) missionarissen. Omdat Soekarno de kerk welgezind was, mochten de Nederlandse missionarissen die al in Indonesië waren, wel hun werk blijven doen. Tot 1964 werden er echter geen nieuwe Nederlandse missionarissen meer toegelaten. In feite betekende dat, dat de kerk internationaler werd, omdat missionarissen uit andere landen wel toegelaten werden. In deze periode vormden de buitenlandse missionarissen nog steeds de grote meerderheid van het kerkelijk personeel, hetgeen automatisch betekende dat de kerk 'westers' gekleurd bleef.

Toch heeft er een zeer belangrijke verandering plaatsgevonden, die de ontwikkeling van de katholieke kerk, aanwezig in Indonesië, naar een echte Indonesische katholieke kerk definitief op gang gebracht heeft. Op verzoek

van de Indonesische bisschoppen werd op 3 januari 1961 door paus Johannes XXIII de hiërarchie in Indonesië opgericht, wat betekende, dat de Indonesische kerk voortaan gezien werd als een zelfstandig functionerende lokale kerk. Tijdens het Tweede Vaticaans Concilie hadden de Indonesische bisschoppen de gelegenheid om elkaar regelmatig, wekelijks, en intensief te ontmoeten en zo werd in feite in Rome de basis gelegd voor de sinds die tijd uitermate sterke en goed functionerende Indonesische bisschoppenconferentie, de sinds 1955 bestaande MAWI (Majelis Agung Waligereja Indonesia = Hoge Raad van de Indonesische Kerkvoogden) sinds 1986 KWI genoemd (Konperensi Waligereja Indonesia = Conferentie van de Indonesische Kerkvoogden). In navolging van de MAWI richtten de overkoepelende organen van de priester- broeder- en zusterorden en -congregaties in Indonesië in 1969 een gezamenlijk orgaan op voor de Hogere Oversten van alle religieuzen in Indonesië de KONGGAR (Kongres Gabungan Religius = Congres van de Verenigde Religieuzen) dat in 1978 MASRI (Majelis Antar Serikat Religius Indonesia = Raad voor Religieuze Congregaties in Indonesië) en in 1987 KOPTARI (Konperensi Pemimpin Tarekat Religius Indonesia = Conferentie van de Hogere Oversten van Congregaties in Indonesië) genoemd werd. Maar hiermee zijn we al aangeland in de nieuwe periode van de Republiek Indonesië, de Orde Baru (= Nieuwe Orde).

## 1965-1995: De katholieke kerk in de Orde Baru

Zoals al gezegd, was de katholieke gemeenschap over het algemeen fel gekant tegen de toenemende communistische invloed in Indonesië. Na de mislukte coup-poging van de communisten op 30 september 1964 en de daarop volgende machtsovername door de huidige president Soeharto, die begon met de Orde-Baru, de opbouw van de Indonesische Staat op basis van de Pancasila, was het voor de katholieken bijna vanzelfsprekend om zich achter deze Orde Baru te scharen. In 1955 hadden de bisschoppen immers al duidelijk uitgesproken dat voor hen de Pancasila een uitstekende basis was voor de opbouw van de Indonesische Staat. Het beleid van Soeharto is er van meet af aan duidelijk op gericht geweest om de hele Indonesische samenleving op te bouwen op een basis: de Pancasila Dit betekende evenwel ook dat steeds meer particuliere organisaties, zoals o.a. de Pancasila-vakbonden opgeheven werden of beter gezegd, opgingen in grote nationale organisaties, door de staat goedgekeurd en gecontroleerd. De eerste sila van de Pancasila is het geloof in God, of een goddelijkheid (ke-Tuhan-an). De Chinese godsdiensten werden niet (meer) erkend, omdat ze geen internationaal karakter zouden hebben. Vandaar, dat steeds meer



benadrukt werd, dat er in Indonesië 5 officiële godsdiensten zijn: islam, katholiek, protestant, hindoe en boeddhisme. Omdat bij volkstellingen gevraagd werd om de godsdienst op te geven, waarbij men in feite slechts de keuze had uit deze 5, is het aantal katholieken in Indonesië in deze periode gestegen van 1.850.000 (1,77%) in 1964 tot 4.356.000 (3% van de totale Indonesische bevolking) in 1980 (beide gegevens volgens de statistiek die uitgegeven wordt door het Nationale Bureau voor de Statistiek, over het algemeen hoger, dan de kerkelijke cijfers, want begin 1983 was het aantal katholieken volgens de kerkelijke statistieken 'nog maar' 3.425.163) tot 5.038.965 volgens de kerkelijke statistieken eind 1992. De katholieke gemeenschap blijft in Indonesië zo een minderheid, die tot nu toe wel een grotere invloed heeft gehad bij de opbouw van Indonesië dan haar aantal doet vermoeden. De islam, verreweg de grootste godsdienst in Indonesië met een totaal van zo'n 85% van de Indonesische bevolking, heeft zich lang de mindere gevoeld van de christelijke gemeenschap en begint nu langzamerhand via een emancipatieproces te laten zien dat ze dezelfde capaciteiten bezit als de christelijke gemeenschappen. Dit betekent dat de politieke invloed van de katholieke gemeenschap bij de nationale opbouw geleidelijk vermindert. Enerzijds is dat het gevolg van een aantal regeringsmaatregelen, anderzijds ook van het feit dat de katholieke gemeenschap naar binnen gericht is en nog steeds een enigszins 'westers' gezicht vertoont. In het vervolg van dit artikel willen we kort schetsen hoe de katholieke kerk die invloed had via sociaal werk, onderwijs, gezondheidszorg en pers en vervolgens hoe de katholieke gemeenschap zich intern ontwikkeld heeft.

## De sociale ontwikkeling

Zoals gezegd werden de door katholieken opgerichte Pancasila-vakbonden noodgedwongen opgenomen in een grote nationale vakbond, gecontroleerd door de staat. Maar ondertussen had wel bijna elk bisdom een eigen verantwoordelijke voor het sociaal werk aangesteld en via het oprichten van stichtingen kon men doorgaan met allerlei activiteiten op sociaal gebied, gericht vaak op de opbouw van de hele samenleving, waarbij geen onderscheid gemaakt werd tussen katholieken en niet-katholieken. Slechts een enkel bisdom legt de nadruk meer op de binnenkerkelijke ontwikkeling, zoals het bouwen van retraite-huizen, die als doel hebben een goed kader te kunnen vormen. Als overkoepelend orgaan is er binnen de bisschoppenconferentie de PSE (Komisi Pembangunan Sosial-Ekonomi = Commissie voor Sociaal-Economische ontwikkeling). Ook werd en wordt veel aandacht besteed aan de vastenactie, in Indonesië APP genoemd (Aksi Puasa Pembangunan = Vastenactie voor de Opbouw). Op nationaal niveau richtten

de bisschoppen een instituut voor sociaal onderzoek en sociale ontwikkeling op, dat in 1974 de vorm kreeg van een officiële stichting de LPPS (Lembaga Penelitian dan Pembangunan Sosial), zodat men ook wettelijk allerlei activiteiten kon ondernemen. Deze stichting had en heeft goede relaties met buitenlandse kerkelijke en semi-kerkelijke ontwikkelingsorganisaties als Cebemo, Vastenactie, Misereor, Missio, Australian Catholic Relief. Op deze manier heeft men met buitenlandse hulp de nodige ontwikkelingsprojecten in Indonesië op kunnen zetten en uit kunnen bouwen. Verder zijn er binnen de verschillende bisdommen de nodige organisaties. In Jakarta is er het door de Jezuiten opgezette en geleide sociaal instituut, dat actief is voor de mensen aan de rand van de samenleving, zoals de vele zwervers in Jakarta, en voor de grote aantallen arbeiders, vaak nog jonge kinderen, die voor hun families op het platteland wat geld bij elkaar moeten zien te krijgen en die tot op heden meer uitgebuit worden dan dat ze werkelijk loon naar werken krijgen. Een soortgelijke organisatie is er in Semarang, waar de door de FIC-Broeders geleide stichting Mgr. Soegijapranata zich ook uitdrukkelijk op de marginalen richt. Een ander voorbeeld is de opzet van 'pastorale teams' in de Riau-archipel. Daar leven, verspreid over vele eilandsjes, een aantal groepen katholieken, vaak in nog primitieve omstandigheden. Een- of tweemaal per jaar worden ze bezocht door de pastor, maar die komt dan met een team. De catechist, die de gemeenschappen vaker bezoekt, een zuster, vaak expert op medisch en hygiënisch gebied, en een sociaal werker. Het gevolg is dat men zo met zo'n team, de hele gemeenschap in een keer bereikt, niet enkel de katholieken, maar ook de mensen van andere groeperingen, die medische verzorging nodig hebben, of advies kunnen gebruiken op hygiënisch of sociaal gebied. Bovendien blijkt in de praktijk dat het een geweldig voordeel is dat er een zuster bij is. Die kan namelijk samen met de dorpsvrouwen helpen bij het koken, zit met hen in de keuken en komt zo op de hoogte van hun leefsituatie, iets wat een pastor zelf nooit kan doen, omdat dat niet binnen de cultuur past. Vaak worden ook kinderen, die aanleg hebben, geselecteerd om in de grotere steden op de grotere eilanden een betere vorming te gaan volgen, in de hoop, dat ze later als gevormde volwassenen terug gaan naar hun oorspronkelijke eiland om daar mee te helpen aan de verdere ontwikkeling en wat de andere kant van de medaille is, het versterken van de katholieke geloofsgemeenschap. Zo zijn er in elk bisdom wel de nodige initiatieven, aangepast aan de plaatselijke situatie. Ook de religieuzen zijn steeds op zoek hoe ze meer solidair kunnen worden met de armen. De plenaire vergadering van de MASRI in 1984 had als thema 'het dienen van de armen' en van de inmiddels KOPTARI geworden vergadering in 1987 'de spiritualiteit van het dienen'.<sup>6</sup> Het is niet enkel bij mooie woorden gebleven. Een aantal hogere oversten heeft zelf het initiatief genomen om gedurende een aantal

weken tussen en met de armen te gaan wonen en werken door als gast aanwezig te zijn in een arm gezin, zonder geld en goederen mee te brengen. Dat heeft hen heel indringend voor de vraag gesteld, wat men dan nog aan deze armen kan bieden als religieus en andersom, wat je als religieus kunt leren, ontvangen van het leven van de armen. Kortom er zijn vele goede initiatieven die van de kerk uitgaan op sociaal-economisch gebied, tekenen dat men van harte bereid is om mee te werken aan de opbouw van de Indonesische samenleving. Wel is het de vraag in hoeverre die initiatieven gedragen worden door heel de geloofsgemeenschap. In feite gaat het vaak om kleine groepen die dergelijke initiatieven nemen, zodat slechts een klein deel van de katholieke gemeenschap zich werkelijk verantwoordelijk voelt.

## Het katholieke onderwijs

Een van de traditionele missiemiddelen was en is het onderwijs. Enerzijds betekende dat de ontwikkeling van de samenleving ter plaatse, anderzijds ook het middel bij uitstek om leerlingen te stimuleren om het katholieke geloof te gaan belijden. Tot op heden is meer dan de helft van het aantal catechumenen in Indonesië (mensen die zich voorbereiden op de opname in de katholieke geloofsgemeenschap) afkomstig van de katholieke scholen. Het katholieke onderwijs heeft vanwege zijn kwaliteit in Indonesië een goede naam gekregen, zodat tot op heden katholieke scholen en universiteiten erg gewild zijn. Ze vallen onder de particuliere scholen, dat betekent, dat ze voor de financiering helemaal afhankelijk zijn van eigen bronnen en tot nu toe bijna geen staatsubsidie ontvangen. Wel is het mogelijk om een aantal door de regering betaalde leraren aan te stellen en ook ontvangt men een klein bedrag per leerling. In de praktijk betekent dat, dat het onderwijs aan katholieke scholen normaal gesproken veel duurder is dan het onderwijs aan staatscholen. Vaak moet een hoog inschrijfgeld betaald worden om op een katholieke school of universiteit te kunnen komen. Vanwege de goede naam en de goede kwaliteit is in grote steden als Bandung en Jakarta een geweldig grote aanvraag van leerlingen om op katholieke scholen en universiteiten toegelaten te worden. Dit betekent dat men kan selecteren op kwaliteit en daarnaast mensen bereid zijn, die zich dat kunnen veroorloven, om hoge inschrijfgelden te betalen. Men heeft namelijk als een van de betalingsmogelijkheden een vrijwillige bijdrage voor de ontwikkeling van de school, waar wel een bepaald minimum voor is vastgesteld, maar geen maximum. Soms komt er zo op een bepaalde school voldoende geld binnen om elders op het platteland, waar mensen geen middelen hebben om de 'dure' scholen te betalen, een andere school te beginnen. Het gevoel is natuurlijk, dat katholieke scholen een exclusief karakter krijgen en soms

zelfs katholieken, die minder draagkrachtig zijn, geen kans zien om hun kind op een katholieke school te plaatsen. Een van de gevolgen van de katholieke scholen is wel, dat van de katholieke bevolkingsgroep gemiddeld veel meer mensen een goede opleiding gevolgd hebben dan het gemiddeld aantal islamieten, die het grotendeels van de staatscholen moeten hebben. Ook is het analfabetisme onder katholieken (en hetzelfde geldt voor protestanten) gemiddeld veel lager dan onder andere bevolkingsgroepen. Op dit moment vindt er duidelijk een reactie plaats. De kwaliteit van staatscholen wordt aanzienlijk beter, zodat ook daar goed opgeleide mensen vandaan komen. Had de katholieke kerk vroeger goede relaties met regeringsfunctionarissen, omdat velen van hen op katholieke scholen gezeten hadden, zoniet katholiek waren, de laatste jaren begint dat minder te worden, omdat de islam als meerderheid duidelijk aan het emanciperen is en meer en meer belangrijke regeringsposten voor zichzelf opeist. Vanwege de toenemende kwaliteit van staatscholen en vanwege het dalende kindertal in Indonesië krijgen katholieke scholen, zeker die scholen die geen grote naam hebben, her langzamerhand steeds moeilijker om het hoofd boven water te houden. Verder is het opmerkelijk, dat de katholieke school (de universiteit minder) algemeen gezien wordt als een verlengstuk van de kerk, waarin leerlingen zoveel mogelijk ook opgeleid moeten worden om echte navolgers te worden van Jezus Christus, te gaan leven vanuit Zijn voorbeeld en inspiratie. De bisschoppenconferentie heeft dan ook twee commissies, een voor onderwijs en een voor universiteiten, om erop toe te zien, dat juist het aspect van het christelijk getuigenis gewaarborgd wordt als het 'eigene' van de katholieke scholen. Het lijkt er soms op, dat dat sterker benadrukt wordt dan de dienstverlening aan de samenleving in zijn geheel.

## Gezondheidszorg

Op dit gebied ziet men ongeveer dezelfde ontwikkeling als bij de scholen. In de grote steden hebben de katholieke ziekenhuizen vanwege hun kwaliteit een goede naam opgebouwd. Maar over het algemeen is het verblijf in ziekenhuizen vrij duur, voorbehouden aan de mensen met meer draagkracht. De ziekenhuizen krijgen dan ook een elitair karakter. Van de andere kant wordt met het geld dat de draagkrachtigen 'extra' kunnen opbrengen in de 'hogere klassen' ervoor gezorgd dat op andere afdelingen ook armen een behoorlijke verpleging kunnen krijgen, of zorgt men ervoor dat er op het platteland kleine gezondheidscentra opgericht worden, waar de armen terecht kunnen. In de jaarlijkse kerkelijke statistieken wordt nauwkeurig bijgehouden hoe het katholiek onderwijs en de katholieke gezondheidszorg zich getalsmatig ontwikkelen. Maar door de goede kwaliteit en de vermeen-

de bijkomende doelstelling om islamieten te bekeren, heeft ook de gezondheidszorg de jaloezie opgewekt van de islamitische bevolkingsgroep, die nu ook wil laten zien dat ze zelf op medisch gebied het nodige kan presteren.

## De pers

Naast de binnenkerkelijke pers, zoals die b.v. gestalte krijgt in het weekblad 'Hidup', dat vooral intern-katholiek nieuws geeft, de kerkelijke ontwikkeling in de verschillende provincies van Indonesië op de voet volgt en daarom ook weleens genoemd wordt een parochieblad met parochienieuws voor heel Indonesië, zijn er ook bladen en kranten, uitgegeven door katholieken die zich van meet af aan gericht hebben op Indonesië in zijn totaliteit. Een aantal journalisten, opgeleid bij het door de Fransiscanen geleide tijdschrift Penabur, dat zich richtte op de sociaal-politieke ontwikkeling in Indonesië, heeft, gestimuleerd door de leiding van de Katholieke Partij, in juni 1964 de krant 'Kompas' opgericht. Kompas is na de coupoging in enkele jaren tijd uitgegroeid tot de grootste, meestgelezen krant in Indonesië. Daarna is men ook andere tijdschriften en boeken uit gaan geven en zo is de Kompas-Gramedia groep uitgegroeid tot een van de grootste media-concerns in Indonesië. Het is interessant om de filosofie die achter de krant Kompas zit, hier even in het kort te beschrijven, om te zien hoe katholieken een bijdrage proberen te leveren aan de opbouw van Indonesië. De filosofie van Kompas wordt door een van de twee oprichters, Jakob Oetama, aangeduid met de term transcendentiaal humanisme. Dat betekent dat men in de krant probeert om op Indonesische, dus fijnzinnige, voorzichtige wijze, via goede, objectieve artikelen, een bijdrage te leveren aan de verbetering van de menselijke leefbaarheid van de Indonesische samenleving. De mens mag er zich daarbij van bewust zijn dat hij uiteindelijk door God gedragen wordt. Dit betekent dat Kompas vooral probeert om de waarden van de Pancasila, vooral de gerechtigheid, menselijkheid en democratie steeds ter sprake te brengen. In dat kader komen de mensenrechten, het lot van de kleine man en vrouw, vaak ter sprake in de krant. Zoals gezegd, op Indonesische wijze. Dat betekent dat men meestal begint in artikelen met een verslag te geven van alle goedbedoelde pogingen van de regering, die haar uiterste best doet om de samenleving rechtvaardig op te bouwen, en dan meestal na deze uitgebreide beschrijving pas op het einde van het artikel komt met een kleine kanttekening, een kleine suggestie, hoe het mogelijk nog beter zou kunnen. Op die manier wordt fijnzinnig kritiek gegeven en de Indonesische autoriteiten zijn daar gevoelig voor. Op deze manier probeert Kompas bewust een bijdrage te geven, vanuit een oorspronkelijke katholieke inspiratie, aan de opbouw van een rechtvaardige Indonesische

samenleving. Dat het concern met katholieke achtergrond uitgegroeid is tot een media-gigant in Indonesië, heeft echter ook de nodige wrevel opgewekt in islamitische kring. Dat kwam duidelijk tot uiting, toen in een t.v.-blad van de Kompas-Gramedia groep, Monitor, een enquête gehouden werd over de vraag wie de meest populaire persoonlijkheid was van alle tijden. Daarbij kwam de president, Soeharto, op de eerste plaats. Geen politiek probleem dus. De hoofdredacteur kwam op de tiende plaats en onmiddellijk na hem de profeet Mohammed, op de elfde plaats. Alhoewel het zo uit de antwoorden naar voren kwam, is het natuurlijk een onvergeeflijke fout om dit zo te publiceren. De islamieten voelden zich beledigd en o.l.v. militante studenten hebben ze een poging gedaan om het Kompas-Gramedia concern te ruïneren. Achter de schermen is er op hoog niveau het nodige geregeld, zodat een totale ondergang van het concern voorkomen kon worden. Uiteindelijk is de zaak afgelopen met een verschijningsverbod voor Monitor en een gevangenisstraf voor de hoofdredacteur van 5 jaar. (Vanwege goed gedrag is hij inmiddels weer op vrije voeten en heeft al enkele bestsellers geproduceerd over zijn bekering in de gevangenis, waar hij een echte, katholieke, gelovige geworden is!)

## Binnenkerkelijke ontwikkelingen

In de loop der jaren heeft het centrum van de Indonesische bisschoppenconferentie, het KWI (hier: Kantor Waligereja Indonesia = bureau van de Indonesische bisschoppenconferentie) in Jakarta zich ontwikkeld tot het kloppend hart van de Indonesische kerkprovincie, omdat het dagelijks bestuur van de bisschoppenconferentie, de meeste commissies en stichtingen, een service bureau en de afdeling informatie en documentatie van de bisschoppenconferentie vandaaruit actief zijn. Ook de meeste bisdommen hebben een goede stafbezetting. De grote vraag is echter, in hoeverre men ook werkelijk de basis bereikt. In de meeste bisdommen worden pogingen gedaan om de geloofsgemeenschap via diocesane synodes, workshops e.d., zo actief mogelijk te betrekken bij de pogingen van de kerk om te integreren in de Indonesische samenleving. Zoals eerder vermeld zijn de parochies in Indonesië verdeeld in kringen, juist om daar het geloof levend te houden, als katholieken actief te zijn. Volgens mijn beperkte waarneming stoten we hier op de moeilijkheid, dat binnen de kringen vaak niet voldoende kader aanwezig is om de idealen die door de bisschoppenconferentie uitgedacht en uitgedragen worden ook werkelijkheid te laten worden. De activiteiten in de kringen beperken zich vaak tot gebedsbijeenkomsten, catechetische activiteiten, gezamenlijk vieren van Kerstmis en Pasen, het bezoeken van zieken en het regelen van uitvaarten, allemaal binnenkerkelijke activiteiten.

Bovendien leeft er binnen de gemeenschappen een zekere angst, omdat er alom over christianisatie (= pogingen om mensen te bekeren tot het christendom) gesproken wordt en het vanwege de islamitische emancipatiebeweging in Indonesië steeds moeilijker wordt om katholieke scholen, ziekenhuizen of kerken te bouwen. Het gevaar daarvan is dat men zich ter plaatse als katholieke gemeenschap in de hoek gedrukt voelt, en meer op de eigen gemeenschap gaat richten. Deels wordt die houding ook door de kerk in de hand gewerkt. Om katholiek te kunnen worden, moet men een jaar lang catechese-lessen volgen. Om te kunnen trouwen moet men een huwelijkskursus volgen en wordt een degelijk kanoniek onderzoek gedaan. Het is geen zeldzaamheid, dat pastores in Indonesië zelf de financiën helemaal alleen regelen, de doop- rouw- en trouwboeken bijhouden, omdat men de 'leken' op het gebied van nauwkeurigheid (nog) niet voldoende vertrouwt, zodat ook vaak het werk van de pastores erg binnenkerkelijk gericht is. Deze binnenkerkelijke gerichtheid en de al of niet reële dreiging van de islam, zorgt ervoor, dat de katholieke gemeenschap toch een zelfstandige, niet volledig geïntegreerde gemeenschap blijft in Indonesië.

## Integratie en inculturatie?

Ofschoon de katholieke kerk in Indonesië er hard aan werkt om het predikaat koloniaal uit te wissen, slaagt ze daar tot nu toe niet in. Tot nu toe bestaat nog een vrij groot deel van het kerkelijk personeel uit al dan niet genationaliseerde buitenlanders die de kerk nog steeds een 'westers' gezicht geven. Nog niet alle bisschoppen zijn Indonesiër van geboorte. Van de priesters was in 1992 nog ruim 28% van buitenlandse komaf, van de broeders ruim 10% en van de zusters nog 2%. Daarnaast zijn, op enkele uitzonderingen na, de meeste kerken nog op basis van westerse architectuur gebouwd en waardeert de katholieke gemeenschap vaak westerse kunst (of kitsch?) nog in hoge mate. Maria-grotten en bedevaartplaatsen à la Lourdes schieten als paddestoelen uit de grond. Het lijkt erop, alsof een deel van de katholieke gemeenschap juist dit westerse culturele aspect ziet als behorende bij de katholieke identiteit. Het is op nationaal niveau, vanwege de grote verscheidenheid in culturen, natuurlijk ook moeilijk om een Indonesische, geïncultureerde kerk op te bouwen, die in alle aspecten van het leven doordringt. Een voorbeeld hiervan is het nationale kerkboek. Jarenlang is in Indonesië de 'Madah Bakti' (= dienstgezangen) gebruikt als kerkboek. De samenstellers daarvan hebben geprobeerd om vanuit de verschillende Indonesische culturen melodieën te nemen en daar speciale teksten bij te maken, naast het handhaven van bekende westerse melodieën, zodat het kerkboek een weerspiegeling werd van de culturele rijkdom van Indonesië

uitgegeven door de commissie liturgische muziek van de bisschoppenconferentie, die zijn zetel heeft in Yogyakarta. Toch kwam er langzamerhand kritiek, omdat het te 'Javaans' zou zijn, of omdat het te saai, eentonig zou zijn. Het gevolg daarvan is dat er enkele jaren geleden een tweede nationaal kerkboek op de markt gekomen is, de 'Puji Syukur' (= lof en dank aan God), uitgegeven door de liturgische commissie van de KWI in Jakarta. Het gevolg is de nodige verwarring en kritiek. Toch zijn er op Bali en op Midden-Java ook talloze voorbeelden van geslaagde inculturatie op het gebied van architectuur en beeldende kunst. Mogelijk moet de katholieke kerk in Indonesië het aandurven om nog meer een geheel te worden van verschillende lokale kerken, allen met een eigen gezicht, om echt een geïntegreerde, geïncultureerde kerk te worden in de Indonesische samenleving. Wat de integratie in de samenleving als geheel betreft, staat de katholieke kerk voor de uitdaging, die nu steeds duidelijker wordt, dat ze een minderheid vormt die langzamerhand haar bevoorrechte positie verliest, om werkelijk dienstbaar te zijn en te blijven aan de opbouw van de Indonesische Staat in zijn totaliteit, een bijdrage te blijven leveren aan de menselijke en religieuze kwaliteit van die samenleving, daarin mee te blijven bouwen zodat de waarden van het door God beloofde Rijk Gods daar beleefd kunnen worden. Dat is ook de wens van de bisschoppen, getuige hun uitspraken over de inculturatie van de kerk in hun conceptnota:

'De katholieke gemeenschap wenst een Kerk te worden, die geworteld is in, groeit en zich op dialogale wijze ontwikkelt in de Indonesische samenleving, het Indonesische volk en de Indonesische Staat. In navolging van de profeten wil de Kerk, samen met de samenleving, de vrees van zich afschudden op weg naar een volwassenheid, waarin alle geledingen nauw met elkaar samenwerken op basis van hun geloof in de Ene, Almachtige God.'<sup>8</sup>

'Semoga', (Moge het zo zijn!)

1 Zie: Frans Seda, 'Simfoni Yang Tidak Pernah 'Rampung' Bergema', in: A. Budi Susanto SJ. (ed.) e.a., *Harta dan Surga. Peziarahan Jesuit dalam Gereja dan Bangsa Indonesia modern*, Kanisius, Yogyakarta 1990, p. 79.

2 Dit proces is uitstekend weergegeven in het proefschrift, van Dr. Huub J.W.M. Boelaars OFM Cap., *Indonesianisasi. Het omvormingsproces van de katholieke kerk in Indonesië tot de Indonesische katholieke kerk*, KTC deel 13, Kampen 1991.

3 Para Uskup Indonesia, *Pengantar untuk pedoman umat Katolik*, Dioma, Malang zj. (1994).

4 Het klassieke werk voor de periode tot 1969 is het proefschrift van de huidige bisschop van Breda, Dr. M.P.M. Muskens pr., *Indonesië. Een strijd om nationale identiteit. Nationalisten, islamieten, katholieken*, Paul Brand, Bussum 1969 (m.n. p. 393-454). Op basis hiervan is een uitgebreide kerkgeschiedenis voor heel Indonesië uitgegeven: Dr. M.P.M. Muskens pr. (ed.) e.a., *Sejarah Gereja Katolik Indonesia*, 4 delen, KWI, Jakarta 1972-1974. Verdere bronnen voor de historische kant van dit artikel o.a.: The Documentation and Information Department of the KWI, *The Catholic Church in Indonesia*, KWI, Jakarta 1989-2; Drs. G. Moedjanto M.A. (ed.) e.a., *Garis-garis Besar Sejarah Gereja Katolik Keuskupan*

*Agung Semarang*, Semarang 1992-2; Huibertus Ubur e.a., *Statistik tabunan Gereja Katolik Indonesia tahun 1992*, KWI, Jakarta 1994; MAWI, *Umat Katolik Indonesia dalam Masyarakat Pancasila*, Dokpen KWI, Jakarta 1985; Dr. Kees de Jong ss.cc., 'De katholieke kerk in Indonesië', in: Drs. F. Wijsen (red.) e.a., *Evangelisatie in nieuw perspectief*, UTP-teksten nr. 19, Heerlen 1991, p. 31-53.

5 Sr. Louisie Satini CB, *Sejarah Tarekat Suster-suster Carolus Borromeus di Indonesia 1918-1960*, Maastricht 1992.

6 MASRI, 'Melayani orang kecil', Jakarta 1984 en KOPTARI, *Spiritualitas Pelaz-anan. Religius melawani Kerajaan Allah*, Jakarta 1987.

7 Dr. C.A.M. de Jong ss.cc., *Kompas 1965-1985. Een algemene krant met een katholieke achtergrond binnen het religieus pluralisme van Indonesië*, KTC deel 5, Kok, Kampen 1990.

8. Para Uskup Indonesia, *a.w.*, p. 54.

**Kees de Jong ss.cc.** studeerde missiologie in Heerlen; promoveerde in 1990 in Nijmegen op Kompas, het grootste van huis uit katholieke ochtendblad van Indonesië, en doceert nu missiologie aan de filosofische faculteit van de Katholieke Universiteit Parahyangan in Bandung in Indonesië.

Fridolin Ukur

## Protestants-rooms-katholieke contacten in Indonesië gedurende de laatste 50 jaar

Kijkend naar de geschiedenis van de Rooms-Katholieke Kerk en de protestantse kerken in Indonesië kan gezegd worden dat de contacten tussen beide stromingen gedurende lange tijd nogal gespannen zijn geweest. De tijd van de VOC bijvoorbeeld werd door de Rooms-Katholieke Kerk als een donkere periode beleefd. Deze eindigde in 1870, toen de koloniale regering van Nederlands-Indië de vrijheid van godsdienst en de scheiding van kerk en staat afkondigde. Positieve contacten, die vervolgens uitgroeiden tot een creatieve samenwerking, konden pas beginnen met de installatie van de hiërarchie van de Rooms-Katholieke Kerk in Indonesië in 1961. Deze periode wordt in de geschiedenis van de katholieke kerk van Indonesië 'Volwassenheid in wederzijdse afhankelijkheid' genoemd. Oecumenische contacten en samenwerking tussen de protestantse kerken en de katholieke kerk, tussen de Raad van Kerken en het Episcopaat, beginnen zich pas te ontwikkelen sinds die tijd.

Er moet bij vermeld worden, dat de contacten tussen de protestantse kerken en de Rooms-katholieke Kerk al veel eerder bevorderd werden door de leden van beide kerken. Dit is erg duidelijk geworden in de christelijke deelname aan het sociaal-economische leven, de cultuur en de politiek. Al ver voor de bevrijding – nog in de tijd van de onafhankelijkheidsstrijd – maakten christenen die politiek actief waren, in het geheel geen onderscheid tussen protestanten en rooms-katholieken. Zij voelden zich Indonesische christenen. Deze situatie maakte het later gemakkelijker om de contacten tussen beide groeperingen op een meer formeel niveau te brengen, zoals eerst tussen de Raad van Kerken en het Episcopaat en later tussen het Verbond

van Kerken en de Bisschoppenconferentie.<sup>1</sup>

Wanneer wij deze contacten beoordelen, dan kan gezegd worden dat de contacten en de samenwerking tussen de protestantse kerken en de Rooms-Katholieke Kerk van jaar tot jaar verbeterd zijn, vooral op het niveau van het Verbond van Kerken en de Bisschoppenconferentie. Op plaatselijk en regionaal niveau stagneert het soms nog. Om dat te veranderen is een intensiever overleg en samenwerking nodig.

Om een goed overzicht te geven van de samenwerking en de oecumenische contacten tussen de beide groeperingen, noemen we verschillende gebeurtenissen of factoren:

#### 1. Het gebruik van de bijbel in de Indonesische vertaling

Al lang leeft de gedachte dat één van de factoren, die beide kerken verenigt en nader tot elkaar brengt, het gebruik van dezelfde bijbelvertaling is. Daarom is men het er vanaf het begin over eens geweest, dat in het bestuur van het Indonesisch Bijbelgenootschap ook afgevaardigden van de Rooms-Katholieke Kerk moeten zitten. Ten slotte werd door alle partijen overeengekomen om één en dezelfde bijbelvertaling te gebruiken: de vertaling van het Indonesisch Bijbelgenootschap met het Oude en het Nieuwe Testament. Speciaal voor gebruik in rooms-katholieke kring werden de Deuterocanonieke boeken in een bijlage gedrukt. Het gebruik van dezelfde bijbelvertaling heeft een zeer positief effect gehad op de contacten en de samenwerking tussen beide partijen.

#### 2. SODEPAXI

In 1969 werd een Comité van Samenwerking voor de Opbouw<sup>2</sup> (SODEPAXI) door de Raad van Kerken en het Episcopaat gevormd. Via dit comité hoopte men de christelijke deelname aan de nationale opbouw te coördineren. Het organiseerde in mei van het jaar daarop een nationale studieconferentie over de opbouw, waarvan het verslag werd uitgegeven in het boek: 'De opbouwer opbouwen'. Deze conferentie heeft de basis gelegd voor de christelijke gedachtenvorming bij de pogingen tot verdere opbouw van Indonesië. Het is jammer, dat deze instantie later niets meer van zich heeft laten horen.

3. De contacten en de samenwerking in vrouwenkringen zijn duidelijk meer permanent. Naast incidentele activiteiten is er een soort samenwerkingsorgaan gevormd, dat bestaat uit de Vrouwencommissie van de Raad van Kerken, de Bond van Christenvrouwen van Indonesië en de Katholieke Vrouwen en Zusters. Het doel ervan is om jaarlijks gezamenlijk de Vrouwenwereldgebedsdag te vieren. Dit loopt goed tot op heden, tenminste in Jakarta.

4. Sedert de jaren zeventig geven de Raad van Kerken en het Episcopaat jaarlijks voor de kerstdagen een gezamenlijke kerstboodschap uit. Deze wordt in alle kerstdiensten voorgelezen, of deze nu door de kerken worden gehouden, of door organisaties en verenigingen, of ook door overheidsinstanties of andere, particuliere, instellingen.<sup>3</sup> Al vroeg vragen de mensen welk thema gebruikt zal worden voor de gezamenlijke kerstboodschap om het ook te kunnen gebruiken voor kerken en christelijke organisaties. Dit toont aan, dat er erg uitgekeken wordt naar de samenwerking op dit terrein. Daarnaast is het ook gebruik geworden dat de kerstvieringen buiten de kerken – zowel in het bedrijfsleven als bij de overheid – gezamenlijk gehouden worden.

5. Nauwe contacten en goede samenwerking komen dikwijls naar voren wanneer wij staan voor nationale problemen. Misschien is het goed om er enkele te noemen:

(a) Spanning rondom de kwestie van de vrijheid van godsdienst kwam naar voren in 1967, toen in verschillende gebieden van Indonesië kerkgebouwen werden vernield en verbrand. De regering wilde een overlegorgaan vormen van de verschillende godsdiensten. Er werd echter in die tijd ook een tekst voorbereid, die aan de afgevaardigden van alle godsdienstige groeperingen (islam, katholicisme, protestantisme, hindoeïsme en boeddhisme) ter ondertekening werd voorgelegd. Het belangrijkste punt daarin was de belofte 'om godsdienst niet te verbreiden onder mensen, die al tot een godsdienst behoren'. Katholieken en protestanten stelden zich massief op en weigerden tot het laatst toe om de tekst van die belofte te ondertekenen. Zij werden daarin gesteund door de afgevaardigden van het hindoeïsme en het boeddhisme. Volgens de Raad van Kerken en het Episcopaat was genoemde beperking een inbreuk op de mensenrechten. Deze zijn immers gebaseerd zijn op de vrije innerlijke overtuiging om eigen keuzes te maken, met inbegrip van de vrijheid om van godsdienst te veranderen. Sinds die tijd werd het steeds duidelijker dat de contacten tussen de Raad van Kerken en het Episcopaat nog meer verbeterd moesten worden, en dat ook informatie en de resultaten van studies en onderzoeken onderling uitgewisseld moesten worden, vooral wanneer die betrekking hebben op het probleem van de contacten tussen de verschillende godsdiensten.

(b) Een bijna gelijke situatie ontstond er na de publikatie van de beide Besluiten van de Minister van Godsdienstzaken nrs. 70 en 77 van 1978. Het eerste bevat de regeling met betrekking tot de verbreiding van godsdiensten. De inhoud ervan is een verbod om godsdienst te verbreiden onder hen die al tot een godsdienst behoren met gebruik van valse voorwendsels, giften in de vorm van geld, kleren, eten, enz. Besluit 77 gaat in

op buitenlandse hulp, zowel in de vorm van fondsen als in persona. Tegen beide ministeriële besluiten hebben de kerken van Indonesië – hier vertegenwoordigd door de Raad van Kerken en het Episcopaat – bezwaar aangetekend. De vasthoudende pogingen van beide partijen hebben later geresulteerd in een nieuw besluit, nu een gezamenlijk besluit van de Minister van Godsdienszaken en van die van Binnenlandse Zaken: no. 1 van 1979. In dit nieuwe ministeriële besluit wordt het duidelijk dat het probleem niet de *verbreiding* van godsdienst is, maar de *wijze waarop* dit gebeurt. In hoofdstuk III ervan wordt genoemd:

artikel 3 'Verbreiding van godsdienst wordt uitgevoerd met de geest van saamhorigheid, van wederzijds begrip, waardering en respect tussen de godsdienstige groeperingen, en zij is gebaseerd op het respect voor het recht en de vrijheid van ieder om een spiritualiteit te hebben en in te vullen in overeenstemming met ieders eigen godsdienst.'

Artikel 4. 'Het wordt afgewezen om godsdienst te verbreiden onder mensen of groepen van mensen die reeds behoren tot een andere godsdienst met de middelen:

- a. ...
- b. ...
- c. ...'

Dit betekent dat wat geregeld wordt niet het verbod tot verbreiding van godsdienst is, maar de *wijze van* die verbreiding!

#### (c) De Huwelijkswet (Wet no. 1 van 1974)

Het ontwerp van de huwelijkswet, dat al besproken werd in 1973, kwam plotseling heel snel naar voren. De eerste versies gingen er nog vanuit, dat het huwelijk een civielrechtelijke zaak was. Plotseling echter lag er iets heel anders ter tafel. De nieuwste versies draaiden ineens rond de opvatting dat een huwelijk wettig is als het volgens het recht van de betrokken godsdienst en geloofsovertuiging is gesloten. Gevreesd werd, dat de staat tot het houden van godsdienstig recht zou verplichten, tenminste voor het huwelijk. Er was toen, om de veiligheid en stabiliteit van het land te waarborgen, al een overeenstemming bereikt tussen de fractie van het leger en de fractie van de moslimpartij in het parlement. De Raad van Kerken en het Episcopaat hebben na een serie ontmoetingen en consultaties ten slotte hun oordeel, voorstellen en vragen overhandigd aan de leiding van het parlement, aan het Commando tot Herstel van Veiligheid en Orde, aan hoge ambtenaren en anderen. Ook zijn de overwegingen overhandigd aan de president. Uiteindelijk is het ontwerp aanvaard als wet no. 1 van 1974. Vervolgens kwam er een brief van het Secretariaat van de Staat, ondertekend door Minister/Secretaris van de Staat, Mr. Sudharmono, en gedateerd Jakarta, 31 januari 1974. Daarin wordt een poging gedaan te

antwoorden op de vragen en de vrees van de Raad van Kerken en het Episcopaat in verband met de huwelijkswet. Het geheel van deze wet is duidelijk het resultaat van een politiek compromis, zodat hier en daar verschillende zaken nog onhelder zijn, of juist met opzet zo gelaten.

#### (d) Gemengde huwelijken

Eén van de problemen die naar voren kwamen uit de Huwelijkswet van 1974 was het gemengde huwelijk, waarvan beide echtgenoten tot verschillende godsdiensten behoren. In het verloop van de besprekingen werd in het begin de mogelijkheid van een gemengd huwelijk nog open gelaten. Dit hield in dat huwelijken tussen echtgenoten, die tot verschillende godsdiensten behoren, gesloten konden worden voor de ambtenaar van de burgerlijke stand. Zo'n huwelijk werd wettig genoemd, hoewel beide echtgenoten van godsdienst verschillen. Later echter werd van zo'n gebeurtenis een probleem gemaakt door te wijzen op artikel 1 lid 2 van de wet, waarin gezegd wordt dat een huwelijksluiting wettig voltrokken is, wanneer het plaats vindt volgens het recht van de onderscheiden godsdiensten en geloofsovertuigingen. Hoewel van verschillende kanten beloofd is een bepaling uit te vaardigen die gemengde huwelijken zou gaan regelen is er tot op dit moment niets van vernomen. In onderlinge contacten hebben de Gemeenschap van Kerken en de Bisschoppenconferentie reeds een gezamenlijke studie verricht naar het probleem van de gemengde huwelijken, vooral die tussen protestanten en katholieken. Dit overleg werd gehouden in Malang van 12-14 maart 1987. Het resultaat ervan is door de Bisschoppelijke Commissie voor de Contacten met Godsdienszaken en Geloofsovertuigingen gepubliceerd. We kunnen hier verklaren dat een huwelijk tussen twee mensen die van kerk verschillen, reeds lang aanvaard is. Er is zelfs een oecumenische liturgie voor de sluiting van een gemengd huwelijk, waarbij priester en dominee gezamenlijk dienst kunnen doen.

#### (e) Godsdiensonderwijs

Op West-Kalimantan en op Sumatra is al eens geprobeerd om het onderwijs van andere godsdiensten dan de christelijke op protestantse en katholieke scholen verplicht te stellen, en wel op grond van het aantal leerlingen dat tot een bepaalde godsdienst behoort. De Gemeenschap van Kerken en de Bisschoppenconferentie hebben deze zaak voorgelegd aan de Minister van Onderwijs en Cultuur. Deze heeft in die ontmoeting toen gezegd dat zoiets alleen gold voor de staatsscholen en niet voor de particuliere scholen.

(f) De circulaire van de Minister van Godsdienszaken MA/432/1981 van 2 september 1981 over 'de vieringen van de grote godsdienstige feesten', wekte de indruk alsof de regering, in dit geval de Minister van Godsdienszaken, godsdienstige gebruiken wilde gaan regelen en zich daarin

mengen. In artikel 3 van dit rondschrijven werd onder andere genoemd: 'dat het vieren van de grote godsdienstige feesten in principe alleen gedragen en bijgewoond kan worden door aanhangers van de eigen godsdienst; echter, zolang het niet in strijd is met de leer van hun godsdienst kunnen ook aanhangers van een andere godsdienst meedoen in de viering volgens het basisprincipe van onderlinge verbondenheid, goed nabuurschap en wederzijdse bijstand.' In een bijlage bij de circulaire was een lijst opgenomen, waarin onderscheid werd gemaakt tussen elementen van de eredienst en andere elementen van vieringen en activiteiten. Volgens de visie van de Raad van Kerken en het Episcopaat gaat het veel te ver, dat de overheid zich zo mengt in het godsdienstig leven en het mede regelen ervan. Er is een brief gestuurd aan de Minister van Godsdienstzaken, gevolgd door een ontmoeting met hem. Ook waren er gesprekken met de Raad van Godsdiensten en er is ook nog een brief verzonden aan, en een ontmoeting geweest met de Minister/ Secretaris van Staat en de Chef Commando tot Herstel van Veiligheid en Orde. Uit al die verschillende ontmoetingen is duidelijk de waarborg gekomen dat de regering de vrijheid van godsdienst nooit heeft begrensd en ook nooit zal begrenzen. Zij zal zich ook niet mengen in het regelen van erediensten, welke gewaarborgd zijn door artikel 29 van de Grondwet van 1945, het besluit van het Volkscongres no. II/MPR/1978 en no. IV/MPR/1978. Vervolgens hebben de Raad van Kerken en het Episcopaat in een rondschrijven aan de kerken voorgesteld om de vieringen van de grote godsdienstige feestdagen te doen verlopen zoals gewoonlijk, zonder angst voor dwang enz.

6. Contacten en samenwerking groeien in verschillende Indonesische steden, zoals zichtbaar wordt in de contacten en de samenwerking tussen de Theologische Hogescholen of Faculteiten die onder protestantse, en de Hogescholen van Filosofie en Theologie, die onder katholieke verantwoordelijkheid vallen. Niet alleen zijn de studenten die op die instellingen van hoger onderwijs studeren, afkomstig uit protestantse en katholieke kring, maar ook de uitwisseling van docenten en het onderlinge verkeer tussen de onderwijsrichtingen geven de goede verhoudingen aan.

7. Met het oog op bepaalde situaties vormen de Raad van Kerken en het Episcopaat gewoonlijk een gezamenlijke commissie. Als voorbeeld kunnen we noemen de gezamenlijke poging om de opbouw van Oost-Timor onder ogen te zien in de begintijd van de integratie.<sup>4</sup> In 1980 hebben Raad van Kerken en het Episcopaat een gezamenlijk comité in het kader van de opbouw van Oost-Timor gevormd. Dit gebeurde na een gesprek met de Chef Commando tot Herstel van Veiligheid en Orde op 3 januari 1980. Het programma omvat noodhulp en resettlement of rehabilitatie. Program-

ma-onderdelen, die al door beide kanten uitgevoerd werden, zullen gecoördineerd en geïntegreerd worden door het gezamenlijke comité.

8. Hetzelfde gebeurde toen het aan de Raad van Kerken in Indonesië werd toevertrouwd om de Algemene Vergadering van de Wereldraad van Kerken voor te bereiden. Deze Algemene Vergadering was voorzien voor het jaar 1975. In die tijd was het Episcopaat volledig bij de voorbereidingen betrokken; er was zelfs al besloten dat een deel van de fondsen van de Vastenactie van 1974 door het katholieke volksdeel zou worden geschonken aan de Commissie voor de Vijfde Algemene Vergadering van de Wereldraad van Kerken. Ook was al overeengekomen dat het Samenwerkingsorgaan van de Katholieke en Protestantse Vrouwen- en Zustersorganisaties betrokken zou worden bij het noteren van de namen van gastgezinnen voor de deelnemers aan de Algemene Vergadering. Het is jammer dat deze Algemene Vergadering niet in Jakarta is gehouden, maar ten slotte verplaatst werd naar Nairobi in Afrika.

9. Op plaatselijk niveau zijn ook al verschillende vormen van samenwerking ontstaan, bijvoorbeeld op het terrein van het onderwijs. Zo hebben de Evangelische Kerken van Kalimantan en het bisdom Banjarmasin een gezamenlijke stichting gevormd, die verschillende scholen in Centraal-Kalimantan in beheer heeft. Ook nodigen beide zijden elkaar uit voor conferenties, consultaties en seminars. Ondergetekende is eens uitgenodigd door de bisdommen Samarinda in Oost-Kalimantan en Banjarmasin in Zuid-Kalimantan om mee te doen aan een oriëntatieweek. Op beide plaatsen was hij gedurende een week als toeruster bij priesters aanwezig en hij verbleef daar samen met hen.

10. Het kan niet ontkend worden dat er in verschillende regio's nog spanningen bestaan tussen protestanten en katholieken, speciaal waar er nog een vorm van bekeringsjiver jegens elkaar voorkomt. Zo komt men ook hier en daar nog de traditionele leerstellingen tegen, waarin de een de ander veroordeelt. Dit geheel daagt ons er toe uit om geduld te hebben en om elkaar vaker te ontmoeten. Slecht begrip van elkaar kan ingedamd worden door dialoog en overleg. Dit wordt tegenwoordig ervaren door de Protestantse Zendingkerk in Oost-Kalimantan en de katholieke kerk aldaar. Het gaat om de deelname van de kerk in de opbouw van een desa, waar die opbouw in handen was van twee organisaties, een protestantse en een katholieke. Behalve dat zoiets de bevolking verwacht, heeft het ook reeds tweespalt veroorzaakt. Er werd ten slotte een ontmoeting gehouden tussen het synodebestuur van de protestantse kerk en het bisdom Samarinda. In die ontmoeting zijn veel onduidelijkheden opgelost en er werd een overeen-



komst gesloten om voortaan de opbouw van de desa gezamenlijk ter hand te nemen. Dit soort zaken dient nog verder ontwikkeld te worden.

11. Er kan nog veel meer aangevoerd worden om de contacten en de samenwerking van protestanten en katholieken in Indonesië te schilderen. Toch vormen de zaken die naar voren gebracht zijn een goed voorbeeld van de geschiedenis. De ontwikkelingen van de laatste jaren leveren steeds nauwere contacten op en het gevoel van eenheid tussen protestanten en katholieken dringt ook steeds meer door. Op lokaal en regionaal niveau blijven de contacten en de samenwerking vooruitgaan en vertonen ze steeds concreter contouren.

Vertalers: Nynke en Piet Beintema

---

1 De Raad van Kerken in Indonesië heet sinds 1984 Gemeenschap van Kerken in Indonesië; de nationale vertegenwoordiging van de rooms-katholieke kerkprovincie in Indonesië droeg tot 1985 de naam: Episcopaat, daarna Bisschoppenconferentie.

2 Pembangunan, dat gewoonlijk vertaald wordt met: opbouw, is het algemeen gebruikte politieke en sociale woord voor de opbouw van staat, land en natie, met name in de periode van Soeharto's presidentschap, dus sinds 1966. (noot van vert.)

3 Het is gebruikelijk in Indonesië, dat bij overheid en bedrijfsleven ambtenaren en werknemers zich verenigen in verenigingen. Deze verenigingen hebben onder andere tot taak om de verschillende grote feesten der onderscheiden godsdiensten te laten vieren door de betrokken ambtenaren en werknemers. (vert.)

4 Volgens Indonesische opvatting werd Oost-Timor geïntegreerd in de staat Indonesië. (vert.)

**Fridolin Ukur** – afkomstig van Kalimantan, diende in het leger met als laatste rang luitenant; studeerde theologie in Djakarta; zat van 1955-1958 in het studentenwerk; was van 1958-1960 gemeente-predikant op Kalimantan en daarna in Bandjirmasan rector van een theologische school; Hij was van 1972-1980 directeur van het Instituut voor studie en onderzoek van de Indonesische Raad van Kerken; doceerde van 1980-1985 aan de theologische school van Djakarta; was ten slotte Algemeen Secretaris van de Indonesische Raad van Kerken van 1984-1989.

Gerrit Noort

---

## Aanzetten tot ontwikkeling

### De Christelijke Kerk van Centraal Sulawesi van 1947-1995

---

In 1947 werd de verantwoordelijkheid voor het bestuur van de christelijke gemeenten in Centraal Sulawesi (Indonesië) door de Nederlandse zendingsarbeiders overgedragen aan de synode van de Gereja Kristen Sulawesi Tengah.<sup>1</sup> Albert Christiaan Kruyt, de pionier van de Posozending, die zijn werk in 1892 begon, heeft de overdracht van de eindverantwoordelijkheid vanuit de verte nog meegemaakt.<sup>2</sup> Het gemeenteopbouwwerk kon pas in 1909 een aanvang nemen toen de eerste Posoërs, vier jaar na de pacificatie van het gebied door de Nederlandsindische overheid, zich lieten dopen.<sup>3</sup> De periode van 38 jaar tussen het ontstaan van de eerste gemeente<sup>4</sup> en de overdracht van de eindverantwoordelijkheid is dus een relatief korte. Reeds rond de Eerste Wereldoorlog was een begin gemaakt met het opleiden van guru injil (onderwijzers aan wie ook de leiding van de gemeente werd toevertrouwd), en in de jaren dertig werd deze pedagogische opleiding omgevormd tot een school voor gemeentevoorgangers.

De vorming van de synode in het jaar 1947 betekende niet dat de leiding door de (overwegend Nederlandse Hervormde) zendelingen direct werd overgedragen aan Posoërs. Tot 1951 werd het voorzitter- en penningmeesterschap vervuld door Nederlanders.<sup>5</sup> In dat jaar echter kwam het tot een ernstige botsing tussen de Nederlandse en de Indonesische leden van de synode. De achtergrond daarvan vormden de politieke en maatschappelijke ontwikkelingen in het vrije Indonesië. De Nederlanders stonden onder verdenking van banden met de voormalige koloniale macht en datzelfde gold voor de Indonesiërs die met hen samenwerkten. Ds. Melaha, synodevoorzitter van 1957 tot 1970, schrijft terugblikkend<sup>6</sup> dat de Posoërs eigen wegen wilden inslaan. Tijdens de synodevergadering van dat jaar werd een motie ingediend die de onvrede tot uitdrukking bracht over de rol van de

zendingspredikanten, die slechts zouden helpen 'om de koloniale overheersing weer tot stand te brengen, om de wens om zelfstandig te zijn te ondermijnen'.<sup>7</sup> De Nederlandse predikanten werd aangeraden 'maar naar Nederland terug te keren' uit begrip voor de politieke situatie. De definitieve besluitvorming werd echter uitgesteld tot een extra synodevergadering in 1952. Die vergadering kwam tot de conclusie dat het met het oog op het huidige tijdsgewricht beter is dat de broeders predikanten voorlopig eerst terugkeren.<sup>8</sup> Niet alle leden van de synode waren het hiermee eens. Een groep achtte de personele band met de Nederlandse Hervormde Kerk onopgeefbaar, maar de meerderheid achtte dit onaanvaardbaar temidden van de woelige politieke situatie. De GKST moest haar eigen weg gaan.

## Politieke onrust

Hoe woelig de politieke situatie was, zou blijken in de jaren 1953 en 1954 toen de kerk in het zuidelijke deel van Centraal-Sulawesi zwaar te lijden had van gewelddadige islamiseringspogingen vanuit Zuid-Sulawesi. Aan christenzijde vielen veel slachtoffers en een grote vluchtelingenstroom overspoelde het noorden. En eind jaren vijftig zou de GKST ingeklemd raken tussen de afscheiding van de Indonesische staat beogende Permestabeweging en het regeringsleger. In een nog ongepubliceerde biografie over Agustina Lumentut, de huidige synodevoorzitter, staat te lezen hoe zij in die dagen bijna werd geëxecuteerd door het leger, omdat zij het gewaagd had vanaf de kansel kritisch te spreken over het harde optreden van het leger.<sup>9</sup> Andere GKST'ers hadden minder geluk. Zij werden gedood. Toch waren deze bewogen jaren voor de GKST geen jaren van in zichzelf gekeerd zijn en onmacht om initiatieven te ontplooiën. Een voorbeeld:

## Community development

In 1951, vier jaar na de verzelfstandiging van de GKST, werd de Stichting voor Maatschappelijke Opbouw<sup>10</sup> opgericht. Haar belangrijkste doelstelling was het op gang brengen van een maatschappelijk veranderingsproces gericht op het verhogen van het welzijnsspeil, en het doen toenemen van het vertrouwen dat de samenleving in haar eigen capaciteiten stelt.<sup>11</sup> De toerustingsprogramma's waren aanvankelijk met name gericht op de boerenbevolking die traditionele landbouwmethoden gebruikte.<sup>12</sup> Kleine teams gingen op tournee langs afgelegen desa's om met de bevolking te praten over de uitdagingen en de moeiten van het boerenleven en om middels toerusting op de gebleken behoeften in te spelen. Daarbij kon van

alles aan de orde komen: van gezonde voeding tot gezinsplanning; van goede zaden, tot een stichtend verhaal over het belang van gebed.

De programma's van de Stichting voor Maatschappelijke Opbouw zijn door de jaren heen een belangrijk onderdeel van het werk van de GKST gebleven. Het cursusaanbod is behoorlijk uitgebreid. Uit behoefte aan een structurele aanpak zette de GKST een middelbare landbouwschool op, specifiek gericht op de dagelijkse praktijk van de rurale bevolking. Het gaat erom de jongeren vertrouwd te maken met moderne, maar vooral toepasbare landbouwtechnieken in de hoop dat hun kennis en vaardigheden ten goede zullen komen aan de desabewoners. Eind jaren zeventig maakte de GKST een begin met cursussen gericht op 'school drop-outs'. Een negenmaandse opleiding tot timmerman/meubelmaker werd opgezet. Bij het afzwaaien krijgt de cursist een kist met gereedschap mee, zodat hij de middelen heeft om zelf een klein timmermansbedrijfje te beginnen. Van recenter datum is een cursus motortechneek. Auto's zijn er in Centraal-Sulawesi nog maar weinig, maar wel zijn er aardig wat brommers. Ook deze cursus is gericht op jongeren die hun schoolopleiding hebben afgebroken. De cursus is zo praktisch mogelijk, zodat de jongeren na afloop van de opleiding in een garage kunnen gaan werken, of mogelijk zelf een bedrijfje kunnen beginnen.

Theologiestudenten moeten als onderdeel van hun studie ook een cursus volgen. Doelstelling daarbij is dat de cursisten een beter inzicht krijgen in wat ontwikkeling is, hoe ontwikkeling tot stand kan komen en welke rol een predikant(e) daarin kan vervullen. Het overgrote deel zal als predikant(e) op afgelegen tot zeer afgelegen plaatsen terecht komen. Ze leren dan ook tijdens de cursus een aantal praktische vaardigheden aan, zoals het bouwen van een latrine. In veel desa's zijn die er nog niet of nauwelijks. Een predikant(e) moet het goede voorbeeld kunnen geven door in en rondom de pastorie hygiënische normen in acht te nemen. Ze leren ook over het verbouwen van verschillende soorten gewassen en het met eenvoudige hulpmiddelen maken van dakpannen. De predikant moet een katalysator zijn in het proces van ontwikkeling.

## Werk in geïsoleerde gebieden

De synode van de GKST heeft door de jaren heen een sterk diaconaal besef ontwikkeld.<sup>13</sup> Binnen Indonesië is Centraal-Sulawesi een zeer arme provincie. Van de 27 provincies is het de op drie na armste. De ontwikkelingsachterstand ten opzichte van West-Indonesië wordt ook steeds meer voelbaar, nu via televisie en schotelantenne vrijwel in elke desa zichtbaar is hoe overige gebieden zich ontwikkelen.<sup>14</sup> Het is daarom ook niet verwonderlijk dat de

GKST sinds twee jaar bezig is een masterplan voor de ontwikkeling van de kerk en haar leden op te stellen. Het is een groots plan dat vooral laat zien hoeveel achterstand er nog is en hoe groot de wens is om ook een graantje van de ontwikkeling mee te pikken.

Een van de onderdelen van het masterplan is het verder ontwikkelen van het medische werk van de GKST. De structurele aandacht voor het medische aspect van 'community development' werd in 1982 overgedragen aan een zelfstandig orgaan binnen de GKST, de Stichting voor Maatschappelijke Gezondheidszorg.<sup>15</sup> Naast de zorg voor het kerkelijk ziekenhuis in het koele, in de bergen gelegen Tentena richt het werk zich op ver teruggetrokken in het oerwoud levende stammen, met name de Wana-stam. Bij de Wana-stam is een team gestationeerd bestaande uit een arts, een verpleegkundige en een landbouwkundige. Gezamenlijk geven ze vorm aan een holistische visie: er is zowel aandacht voor het evangelisatorische, als het medische, voor het landbouwkundige als het sociale. De arts voert o.a. vaccinatieprogramma's uit en geeft voorlichting. Drie jaar geleden werd een voorbeeldsawa aangelegd (tot dat moment waren die er niet in het gebied) met het oog op de regelmatig terugkerende voedselschaarste. Op dit moment zijn er zo'n dertig families die meedoen in het sawaproject en de resultaten zijn tot nu toe zeer bemoedigend. Toch is het werk in deze regio geen succesverhaal te noemen. Vanaf het begin van het kerkewerk in dit gebied (60 jaar geleden)<sup>16</sup> zijn er talloze tegenslagen geweest en is er stagnatie opgetreden, maar uitgangspunt voor de GKST is en blijft dat de Heer van ons vraagt om ook onder de geïsoleerd levende Wana's het evangelie handen en voeten te geven. Gemakkelijk is dat niet, want lang niet alle Wana's blijken behoefte te hebben aan de uitgestrekte hand van de GKST,<sup>17</sup> anderzijds hebben ook niet al te veel GKST'ers er behoefte aan om in dat gebied te gaan werken. Consultaties en rapporten over de Wana's zijn er legio, maar bereidwilligen om daar te werken weinig. En daar moeten we maar niet al te kritisch over doen, want de omstandigheden nodigen heus niet uit om er te gaan werken. Functionerende scholen zijn er niet en de dichtstbijzijnde voorzieningen zijn drie dagen lopen door het oerwoud. Maar de GKST blijft zoeken naar mogelijkheden om daar te werken, zich geroepen wetend vanuit het evangelie. De hoop van de GKST is dat de grotendeels hun tribale godsdienst aanhangende Wana's christen worden. Overgangen komen echter nauwelijks meer voor, hoogstens onder de Wana's aan de kust, waar de mensen zich echter al in een overgangsbestaan bevinden.<sup>18</sup> Maar het is evenzeer de hoop van de GKST om de Wana's te laten delen in de zegeningen van ontwikkeling en vooruitgang. En die zegen moet ook maar eens genoemd worden. Volgens rapporten hebben de Wana's een gemiddelde levensverwachting van 35 jaar. De in het gebied werkende arts telde in haar dorp van 600 mensen maar 6 mensen van boven

de 40 jaar oud. Het sterven op jonge leeftijd is met name te wijten aan eenzijdige voeding en ziekten zoals malaria. Op die punten zet het medische werk dan ook in.

## Theologische ontwikkeling

Naar Nederlandse maatstaven is het theologisch klimaat in de GKST behoudend. De invloed van nieuwere theologische ontwerpen uit de oecumene is zeer beperkt, nauwelijks aanwezig eigenlijk. De houding t.o.v. de tribale religies of van de voortlevende tribaal-religieuze onderstroom is antithetisch en zelden dialogisch. Het is te gemakkelijk om te zeggen dat de kerk is 'blijven steken' in een theologie die door de zendingsarbeiders van weleer is overgebracht. Een dergelijke vaststelling is nogal paternalistisch, maar daarnaast ook ten dele fout. De theologische koers is voor een niet gering deel een eigen keuze. De missionaire benadering van de eerste, nog niet door Barth beïnvloede generatie zendingsarbeiders t.o.v. de tribale godsdienst was dialogischer dan de houding van de huidige generatie predikanten.<sup>19</sup>

De synodevoorzitter vertrouwde me onlangs toe, n.a.v. een discussie in de synode m.b.t. de ontoelaatbaarheid van seksuele gemeenschap voor het huwelijk en verwijdering van 'gevallen' theologiestudenten, dat er 'nog maar weinig getheologiseerd wordt in de GKST. Soms wordt eerder naar adat en overheid geluisterd' dan naar de bijbel. Men laat de bijbel nogal eens buikspreken. Op de theologische hogeschool wordt veel aandacht gegeven aan verbetering van het theologisch onderwijs. Een aantal docenten heeft studieverlof om een doctoraal theologie te halen. Dit jaar zullen de eersten klaarkomen en college gaan geven. De hoop is dat zij in staat zullen zijn om de studenten zodanig toe te rusten, dat ze beter zullen kunnen exegetiseren en theologiseren. De norm zal dan niet zijn of ze mee kunnen praten over Stanley Samartha, of over de minyung-theologie, maar in hoeverre de studenten in staat zullen zijn de dialoog met de context van Posoland op gang te brengen en relevante theologische modellen te ontwikkelen.

## Ontwikkeling en zelfstandigheid

De GKST is sinds 1947 een zelfstandige kerk met een eigen synode. Financieel is de GKST echter verre van zelfstandig. In de GKST worden daarover discussies gevoerd. Niemand wil voor financiën van een ander afhankelijk zijn. Aan de andere kant wil men graag een basis scheppen voor

verdere, zelfstandige ontwikkeling. En dat kost geld. Daarom besloot de voltallige synode in november 1994 dat er prioriteit gegeven moet worden aan het zoeken naar 'partners' (oftewel donors). Over wat ontwikkeling is verschillen de meningen wel eens. Enkele jaren geleden leidde het plan om een grote congreshal te bouwen tot een grote interne crisis. De een bleek de congreshal als een teken van ontwikkeling te beschouwen. Het zou laten zien dat er in het arme Posoland wat mogelijk is. De ander vond het een schandaal om zoveel geld te pompen in een grote hal die zelden gebruikt zou worden. Toch kwam de hal er, met hulp van donors. Helaas bleek de grote geldstroom voor de bouw van de hal enkelen in verleiding te brengen om hun hoogsteigen 'persoonlijke ontwikkeling' te bevorderen. Het verlamme conflict rondom visie en integriteit zorgde ervoor dat de toerustingsprogramma's van de GKST gedurende ongeveer 4 jaar gedeeltelijk niet konden worden uitgevoerd. De synodevoorzitter opende in 1990 de tweejaarlijkse plenaire vergadering met de veelzeggende woorden: 'Wat van ieder lid van de GKST verwacht wordt is oprechte betrokkenheid, niet het spreken van loze woorden, maar van betekenisvolle woorden en het meedoen aan activiteiten die positieve verandering kunnen bewerken in de situatie van veel mensen. Van lijden tot welzijn, van verdrukking tot vrijheid, van analfabetisme tot het vermogen om te lezen en te schrijven, van hongersnood tot voldoende eten, van onethisch gedrag tot waardigheid. Laat het toch niet zo zijn dat (...) zij die zijn aangesteld om de weg te wijzen, zelf de weg kwijtraken en dat zij die armen kunnen verheffen uit de armoede, zelf de armen doen verarmen. (...) Laat het toch niet zo zijn dat zij die de macht hebben om te beschermen, zelf de onvermogens verscheuren.'<sup>20</sup> De context van de armoede en het dagelijkse 'zoeken naar geld' maken het conflict en het oneigenlijke gebruik van fondsen begrijpelijk, maar een meerderheid in de synode nam er twee jaar geleden geen genoegen meer mee en de verantwoordelijken werden weggestemd in de hoop dat de kerk haar masterplan zou hervinden. Alle aandacht is nu gericht op het opstellen van een masterplan voor de ontwikkeling van de GKST. Er wordt soms aarzelen geformuleerd en verhit gediscussieerd, maar altijd vanuit de basisgedachte dat er vooruitgang moet zijn, in de naam van de Heer die Zijn koninkrijk wil laten komen. Nieuwe projectvoorstellen worden geformuleerd en donors gezocht. Het is niet gemakkelijk om in een context van armoede te praten over financiële zelfstandigheid. Uiteraard wil de GKST die kant op, maar toch... Geeft Nederland geen geld op grond van haar prioriteitenlijstje, dan moet een ander maar aangezocht worden. Lukt het in Duitsland niet, dan wel via de WARC of Wereldraad van Kerken. Ontwikkeling heeft een prijs. In meerdere opzichten.

- 1 Oftewel Christelijke Kerk van Centraal-Sulawesi, afgekort GKST.
- 2 Albert Christiaan Kruyt werd in 1890 door het Nederlandsch Zending Genootschap uitgezonden om als eerste evangelisatiewerk te gaan doen in het centrale heuvelland van Sulawesi. Na een voorbereidingsperiode in de Minahasa kwam hij op 16 februari 1892 in Poso aan. In 1932 repatrieerde hij met zijn vrouw Johanna Kruyt-Moulijn. Twee jaar voor zijn overlijden (19 januari 1949) werd de kerk zelfstandig.
- 3 De pacificatie van het gebied en de kerstening zijn onlosmakelijk met elkaar verbonden. Civiel gezaghebber Mazee was niet geheel ten onrechte de mening toegedaan dat hij een belangrijke rol in de kerstening speelde. Dit tot ergernis van Kruyt.
- 4 Bedoeld is hier het ontstaan van de eerste gemeenten van oorspronkelijke inwoners van het gebied. Reeds aan het eind van de negentiende eeuw ontstond een gemeente in het havenplaatsje Poso, maar deze bestond uit Minahassers die in Poso als militair gestationeerd waren ter ondersteuning van het werk van de controleur.
- 5 Voorzitter was ds. E. Dijkhuis, die voor de Tweede Wereldoorlog in de Badavallei had gewerkt en penningmeester was ds. M.E. Duyverman. Ds. Jan Kruyt, zoon van Albert C. Kruyt, wilde geen voorzitter worden.
- 6 In 1992 verscheen de feestbundel *Waiah GKSTI Buku kenangan 100 tahun masuk Tana Poso* (voorts afgekort WG). J. Melaha leverde een bijdrage over de GKST als 'worstelende, groeiende en getuigende kerk tussen 1947 en 1970' (Gereja yang bergumul, tumbuh dan bersaksi: GKST dari 1947 sampai dengan 1970), blz. 41-66.
- 7 J. Melaha, WG, blz. 53.
- 8 J. Melaha, WG, blz. 53, 54.
- 9 Deze biografie werd geschreven door Margareth Kirk, maar is tot nu toe ongepubliceerd gebleven.
- 10 Yayasan Pembangunan Masyarakat, afgekort YPM.
- 11 Hr. Langkamuda, Pengembangan Masyarakat dalam pelayanan GKST, in: WG, blz. 181.
- 12 In grote delen van Centraal-Sulawesi is de wisselbouw op de berghellingen gangbaar. Pas aan het begin van deze eeuw werd door de Nederlandsindische overheid

- de aanleg van sawa's in het district Poso verplicht gesteld, in verband met de hogere rijstopbrengsten.
- 13 Hierbij moet worden opgemerkt dat de overheid die diaconale houding stimuleert door van kerken te verwachten dat zij meedoen in het proces van nationale opbouw. Hier en daar wordt de term diaconie niet meer gehanteerd, maar de overheidsterm 'parpem' (partisipasi pembangunan), 'participatie in de opbouw'.
  - 14 De overheid stimuleert dat er in elke desa een televisietoestel met schotelantenne is. Enerzijds gebeurt dat met het oog op het bevorderen van de nationale eenheid, anderzijds met het oog op de nationale opbouw via onder andere agrarische programma's.
  - 15 Yapkesmas (Yayasan pelayanan kesahatan masyarakat).
  - 16 In 1934 werd ds. H. Perdok uitgezonden met bestemming Lemo (in het Wana-gebied). In 1935 werden de eerste evangelisten, Meringgi en T. Sepatondoe, geplaatst (eveneens in Lemo).
  - 17 Evenmin is er behoefte aan inmening van overheidszijde. Het overheidsbeleid is erop gericht om de Wana's te 'civiliseren', d.w.z. hen te laten wonen in kampongs aan de kust waardoor zij gemakkelijker onder toezicht van de overheid geïntegreerd kunnen worden in de Indonesische samenleving. De godsdienst van de Wana's wordt niet erkend door de overheid. Zij worden als mensen zonder godsdienst beschouwd en moeten zich derhalve tot een van de grote, in Indonesië erkende godsdiensten bekeren.
  - 18 Twee jaar geleden werden bij de Lajoje-stam rond de 160 mensen in een keer gedoopt.
  - 19 Zie mijn artikel over A.C. Kruyt in: *Kerk en Theologie*, april 1995.
  - 20 A. Lumentut, Makna perayaan 100 tahun injil masuk Tana Poso, WG, blz. 297, 298.
- Gerrit Noort** studeerde theologie aan de Vrije Universiteit te Amsterdam; doceerde aan de Theologische Akademie te Tentena in Centraal-Sulawesi in Indonesië van 1991 tot 1995; is sinds juni 1995 werkzaam als assistent-secretaris Nederland/educatie van de hervormde zending in Oegstgeest.

---

## De eigen weg van de Batakkerk

---

**De eigen weg van de Batakkerk is die van haar Heer en Stichter. De kerk beschouwt daarmee de weg van de Heer als haar weg. Een kerk die niet de weg van de Heer gaat, dwaalt. De eigen weg kan herkend worden aan de 'nota ecclesiae' van de kerk van Christus. 'Eigen' en 'vreemd' vormen daarmee fundamentele aspecten van de verhouding van de gemeente tot Jezus. Ze maken in elk geval deel uit van de ecclesiologie.**

Wanneer we de eigen weg van de Batakkerk willen beschrijven, worden de hierboven vermelde ecclesiologische uitgangspunten verondersteld. Daarbij gaan we uit van de cultureel-antropologische en institutionele context van 'eigen' en 'niet-eigen', oftewel 'vreemd'.

Anders dan het Europese Zendingsgenootschap (uit het tijdperk 1861-1940), gaat de autonome eigenlandse Batakkerk een eigen weg. De ommekeer die deze eigen weg mogelijk maakte, vond plaats op 10 mei 1940. Toen werden de zendingsarbeiders van de Rheinische Mission, die de Batakkerk geleid en bestuurd hadden, geïnterneerd. Immers als gevolg van de Duitse bezetting van Nederland werden Duitse burgers in Nederlands-Indië tot inwoners van een vijandelijk land. De laatste Duitse Ephorus van de Rheinische Mission, Dr. E. Verwiebe gaf zijn laatste aanwijzingen in gevangenschap niet aan een Batakse of Indonesische niet-Ephorus, maar aan de Nederlandse zending H.F. de Kleine. De Europese zending en haar instellingen dienden ook naar Nederlands besef, gescheiden te blijven van de eigenlandse kerk en haar bevoegdheden.

De eigen weg van de autonome Batakkerk begon institutioneel met de bijzondere synode van 10-11 juli 1940. Twee maanden na de internering van de zendingsarbeiders van de Rheinische Mission hadden de Bataks met twee Nederlandse zendingen al een eigen synode ingesteld. Er werd een

eigen leiding van de kerk en ook een eigen voorzitter, de Batakse dominee K. Sirait verkozen. De Nederlander H.F. Kleine mocht zich ook kandidaat stellen, maar hij kreeg minder stemmen dan Sirait. Aan dit institutionele begin van een eigen weg zijn meerdere etappes van contextualisering en inculturatie vooraf gegaan. Men kan daarbij denken aan de zelfstandige geestelijke verantwoordelijkheid in de dorpen, van ouderlingen net als die van predikanten. In hun midden ontstond in 1899 een eigen Bataks zendingsgenootschap.

Sedert het zich losmaken van het Duitse zendingsgenootschap was de weg van de Batakkerk een autonome en zelfstandige, maar ook onbekende. Stap voor stap moest de kerk tot eigen beslissingen en overtuigingen komen zo goed men ook een eigen belijdenis moest verwoorden.

Enige etappes kunnen op de eigen weg van de laatste tientallen jaren onderscheiden worden:

1. De confrontatie met politiek en samenleving;
2. Het toetreden tot de oecumenische gemeenschap;
3. Een eigen belijdenis;
4. Zicht krijgen op eigen geschiedenis en cultuur.

### 1. De confrontatie met politiek en samenleving

Door de scheiding tussen de kerk en het zendingsgenootschap kreeg de Batakkerk een eigen directe relatie tot de overheid. De eerste autonome synode van 1940 besloot, tegen de achtergrond van de Duitse bezetting van Nederland, een loyaliteitstelegram te sturen aan de gouverneur-generaal in Batavia. Opmerkelijk is het synodebesluit om bij een Rode Kruis-collecte voortaan in de zondagse dienst: 'O koningin onze heerseres' te laten zingen.<sup>1</sup>

Maart 1942 plaatste de bezetting van Nederlands-Indië door de Japanners de Batakkerk opnieuw voor de vraag van gehoorzaamheid aan de overheid. De synode kwam in november, in aanwezigheid van een vertegenwoordiger van de bezettingsmacht bijeen. In zijn begroetingswoord bedankte ds. K. Sirait de Japanse regering voor de vriendelijkheid de synodezitting toe te staan. Hij hoopte zeer dat de Batakkerk onder het bestuur van Japan mocht groeien, want de Batakkerk was ervan overtuigd dat de regering van Nippon bereid was om de kerk te helpen. Hoe de politiek van de bezetter er toen werkelijk uitzag, werd door Ephorus D. Justin Sihombing in 1948 als volgt samengevat: 'De zendingsscholen werden genaast, alle onderwijzers die tegelijk ook leiders van kerkelijke gemeenten waren, werden staatsambtenaren. Een aantal predikanten werd vanwege de inhoud van

hun preken gearresteerd en in de gevangenis gezet. Duizenden jonge Batakse mannen werden gedwongen tot militaire dienst. Velen kwamen om het leven of raakten vermist. Kerkgebouwen werden in beslag genomen. Maar de armoede en dreiging van deze periode versterkten ook de saamhorigheid van de christenen. Ze hadden hun autonomie bereikt en bewezen nu tegenover de Japanners, dat het christelijk geloof in daad en waarheid hun eigen geloof geworden was. De confrontatie met het shintoïstische leger van de Japanners leidde tot verdieping van hun christelijke overtuiging.<sup>1</sup>

Twee jaar na de onafhankelijkheidsverklaring van de Republiek Indonesia gaf de synode van de Batakkerk een bijzonder bewijs van haar houding tegenover de nieuwe nationale staat. Bij de opbouw van de eigen militaire luchtmacht zag de regering zich aangewezen op de financiële hulp van de bevolking. Op basis van een brief van minister dr. J. Leimena, vergaderde het predikantenconvent van de Batakkerk van 13-16 augustus 1948 over het verzoek van de regering om een inzameling te houden. Een Dakota was op 14 december 1947 neergestort en moest vervangen worden. Men besloot tot een lijstinzameling, want het was niet goed hiervoor in de kerkdiensten te collecteren. Wel dienden de gemeenten via hun koren en schoolkinderen aan de inzameling mee te werken. Deze aanbeveling maakt duidelijk hoe de Batakkerk zich opstelde ten opzichte van de eigen nationale staat: loyaal tegenover de regering, maar tegelijk in verantwoordelijkheid tegenover de eigen eredienst.

Gedurende de volgende tientallen jaren leverde de Batakkerk een opmerkelijke bijdrage in de politiek. Op de synode van 1956 hield de president van de Nommensen Universiteit, ds. T.S. Sihombing, de hoofdinleiding over: 'De opvatting van de kerk ten aanzien van communisme'. Als lid van de wetgevende vergadering maakte Sihombing als christelijk theoloog deel uit van de commissie voor de mensenrechten. In dat verband sprak hij de plenaire vergadering toe over de vrijheid van godsdienst. In die tijd was hij ook algemeen-secretaris van de Batakkerk.

In deze periode groeide de bijdrage van de Batakkerk aan de zielzorg in het leger. Een Batakse dominee, P. Sarumpaet, was lange tijd hoofd legerpredikant van het Indonesische leger. Het grote aantal Batakse christenen dat een rol speelde in de politiek, kan hier alleen in het algemeen gemeld worden. Eén figuur dient apart genoemd te worden, namelijk de leraar Melanchton Serigar, medestichter van PARKINDO, een christelijk politicus van grote nationale betekenis.

Toen in 1956 de PPRI, de verzetsbeweging van Overste M. Simbolon, in Noord-Sumatra in opstand kwam tegen de centrale regering, moest de Batakkerk een eigen weg zoeken. Batakland kwam grotendeels onder controle van de opstandelingen. Sommige leden van de Batakkerk kozen

voor de PPRI, anderen voor de centrale regering. In 1957 en in 1958 deed de Batakkerk oproepen aan president Soekarno, waarin ze de president verzochten bij alle moeilijkheden van de crisis, de natie te bewaren in de geest van liefde, in overeenstemming met de grondslag van de religie en de wil van God. In een rondzendbrief vermaande de Batakkerk in 1958 de gemeenten om in de verwarde politieke situatie zich geestelijk op te stellen en zich alleen te verlaten op de bescherming van Jezus Christus. Tegenover deze onzekerheid in haar politieke stellingname staat, dat de leidinggevende theoloog Andar Lumbantobing in 1961 de beslissende bemiddeling tussen vertegenwoordigers van de PPRI en de centrale regering tot stand wist te brengen. Hiermee leverde de Batakkerk in een situatie van ernstige tegenstellingen een belangrijke bijdrage tot politieke verzoening in de regio.<sup>2</sup>

## 2. Het toetreden tot de oecumenische gemeenschap

In de jaren na 1940 stond de HKBP eerst alleen. Pas in 1947 kwam er een eerste gelegenheid om zich te bevrijden uit het isolement. Ds. T.S. Sihombing werd afgevaardigd naar de Wereldzendingenconferentie in Toronto. Hij kon de eerste belangrijke verbindingen leggen met de Lutherse Kerk in de VS, de Nederlandse Zendingenraad in Amsterdam en de Rheinische Mission in Wuppertal. De nieuwe contacten riepen binnen de HKBP een brede discussie op over de gewenste relaties met het buitenland. Zorgvuldig werd oecumenische openheid en aanpassing afgewogen tegen het eigen kerkzijn en het eigen kerkelijk leven. Zeer belangrijk was de uitnodiging van de secretaris-generaal van de Wereldraad van Kerken, Dr. Visser 't Hooft, van 5 november 1947 om lid te worden van de Wereldraad. Daarop nam de Batakkerk op 27 april 1948 het besluit om toe te treden,<sup>3</sup> en werd daarmee medeoprichter van de Wereldraad. Tot gedelegeerde voor de constituerende vergadering in Amsterdam werd Ds. Karimuda Sitompul benoemd. Om zijn kerk te kunnen vertegenwoordigen kreeg hij een situatietekening van de kerk mee en een instructie van drie punten:

- De onafhankelijkheid van de Batakkerk mocht niet beperkt, laat staan opgeheven worden.
  - De leiding van de kerk diende vast in de handen van de eigen predikanten te blijven.
  - De voormalige bezittingen van de Rheinische Mission dienden onverwijld aan de Batakkerk overgedragen te worden.
- De vertegenwoordiger van de Batakkerk moest rekenen op belangrijke onderhandelingen in Europa.
- De vertegenwoordiger van de NZR, prof. Schepper, werd bij zijn bezoek in 1948 verzekerd, dat de Batakkerk relaties zocht met buitenlandse zen-

dingsgenootschappen die bereid waren de Batakkerk na wederzijdse overeenstemming te helpen.

Korte tijd na het toetreden tot de Wereldraad van Kerken werd door de Batakkerk ook een nauwere band aangegaan met de Lutherse Wereld Bond. Op 24-25 november 1948 besloot namelijk de synode tot het lidmaatschap van de Batakkerk van de LWB. Tegelijk met de aanvraag tot lidmaatschap diende een belijdenis overlegd te worden. De onderhandelingen met het oog op toetreding tot deze confessionele wereldorganisatie namen meer tijd dan verwacht was. In 1952 werd de Batakkerk opgenomen in de Lutherse Wereld Bond.

Zelf nam de Batakkerk het initiatief om te gaan participeren in de Christelijke Conferentie van Azië (CCA en daarvoor EACC) en de Raad van Kerken van Indonesië (destijds DGI, nu PGI).

Aldus heeft de Batakkerk sinds haar autonomie haar weg gezocht in de oecumenische gemeenschap van kerken.

### 3. Een eigen belijdenis

Ook wat betreft de vragen van leer en kerkorde is de Batakkerk een eigen weg gegaan.

Bij de eerste de beste gelegenheid die zich voordeed, werd meteen artikel 1 van de Kerkorde veranderd. Het lidmaatschap van de kerk was namelijk onder het bewind van de Rheinische Mission tot 1940 beperkt tot 'protestantse Batakse christenen', hetgeen betekende dat alle niet-Batakse medewerkers (dus Duitsers en Nederlanders) geen lid waren. Deze ecclesiologische definitie, die herinnerde aan de Duitse volkstheologie, droeg daarmee een etnocentrisch accent. Maar in de herziene Kerkorde van 11 juli 1940 heet het: 'Alle niet-Bataks, die werkzaam zijn in de HKBP worden als leden van de HKBP beschouwd. Als leden van de HKBP worden ook de niet-Bataks beschouwd, die in een plaats wonen waar de HKBP gevestigd is en die deze statuten onderschrijven'.<sup>4</sup> De afwijzing van de etnocentrische opvattingen omtrent het kerkzijn werd nog versterkt door het Huishoudelijk Reglement van de Batakkerk, waar in artikel 1 kwam te staan: 'Alle protestantse christenen kunnen lid worden van de Batakse protestantse kerk.' De Batakkerk is later nog verder gegaan in het eigen verstaan van het kerk-zijn. In de huidige kerkorde luidt artikel 1: 'HKBP is de gemeenschap van christenen uit alle families en volken van Indonesië, en de hele wereld, die in de naam van God de vader, in de naam van de zoon, de Heer Jezus Christus, en in de naam van de Heilige Geest gedoopt zijn. De kerk is een gestalte van het lichaam van Christus, die getuigenis aflegt, en de gelovigen van de hele wereld omvat.'<sup>5</sup>

Deze opvattingen ten aanzien van kerk en lidmaatschap maken de afstand van de tijd van het zendingsgenootschap duidelijk.

Wat betreft de kerkorde kon de Batakkerk aansluiten bij de beschikbare teksten, zoals de kerkorde van 1930, maar als het ging om belijdenis diende de kerk een eigen weg te zoeken.

Uit haar lutherse traditie had de HKBP al de Kleine Catechismus van Luther, die als een belijdenis kon gelden. Alleen voor het lidmaatschap van de Lutherse Wereld Bond was die catechismus niet genoeg. Daarom adviseerden lutherse partners uit India de HKBP om daarnaast de Augsburgse Confessie te nemen. De bespreking hierover op de vergadering van de Synode van 1950 resulteerde in een afwijzing van deze Augsburgse Confessie, omdat men die vreemd en onbegrijpelijk achtte. Dus werd een eigen belijdenis geformuleerd, die in de synode van 1951 werd aanvaard en ook door de Lutherse Wereld Bond werd geaccepteerd.

Het is in de geschiedenis van de LWB bijzonder dat een kerk op basis van eigen reflectie, haar leer onder woorden brengt en vastlegt, en in plaats van met de Lutherse Augsburgse Confessie met een eigen belijdenis komt. Deze gang van zaken was ook binnen de Aziatische christelijke kerken een novum. Het inzicht dat het evangelie, dat de bijbel ons heeft geopenbaard, in elke tijd met nieuwe woorden gezegd moet worden, bewijst de doorbraak van het evangelie in een door oude tradities (adat) beïnvloede volkskerk. In de belijdenis is tot uitdrukking gekomen dat het oude aan kant gezet dient te worden, wanneer iets nieuws moet groeien.<sup>6</sup> Het jaar 1940 heeft de autonomie van de kerk gebracht, maar de belijdenis van 1951 is de volgende markerende datum in de geschiedenis van de HKBP als kerk.

Het eigen karakter van de belijdenis komt op verschillende manieren naar voren. De confessie is gehoorzaam aan de Schrift en Schriftgebonden. In dit opzicht stemt ze overeen met de belijdenissen uit de 16e eeuw. De verlossing van de mens door de zoon van God, Jezus Christus, wordt als sleutel en als centrum van de Schrift centraal beleden.

De belijdenis is ook duidelijk in haar bevestiging en afwijzing van andere religies. Dat geldt in het bijzonder van de islam (artikel 1,2 en 3), het syncretisme en het 'heidendom'. Hier komt duidelijk de contextuele aanpak naar voren.

De belijdenis spreekt van het apostolaat van alle gelovigen (artikel 9). Daarbij komt de vraag aan de orde hoe de geschreven belijdenis in het leven van mensen inhoud kan krijgen. In gehoorzaamheid aan de apostolaire opdracht behoudt de belijdenis de toon van de 'viva vox evangelii', die de Geest van God aan zijn kerk voor haar zendingsoverdracht heeft geschonken.

#### 4. Zicht krijgen op eigen geschiedenis en cultuur

Eigen accenten heeft de HKBP ook gelegd als het gaat om wetenschap en vorming, met name in oecumenische samenwerking met partners in Europa en Amerika. Zo kon in 1954 de eigen Nommensen Universiteit gesticht worden. De uitdaging aan jonge wetenschappers heeft een hele serie bijdragen opgeleverd over het zelf verstaan van de traditie en van het christendom in Batakland. Andat M. Lumbantobing kwam in zijn dissertatie 'Das Amt in der Batakirche' van 1961 met een historisch- ecclesiologische uitleg van de grondstructuur van de kerk. Philip L. Tobing gaf in zijn boek 'The structure of the Toba-Batak belief in the High God' van 1956 een godsdienstige en etnologische interpretatie van de oud-Batakse religie.

J. Raplan Hutauruk onderzocht gebruik makend van vele bronnen, 'Die Batakirche vor ihre Unabhängigkeit 1899-1942 (1980). Als een van de weinige islamdeskundigen binnen de HKBP, beschreef Jansen Pardede 'Die Batakchristen aus Nordsumatra und ihr Verhältnis zu den Muslimen' (1975). Een bijzondere bijdrage leverde W. Bonar Sidjabat met zijn fundamentele biografie van 'Sisangamangaraja XII en zijn historische, politieke, economische en religieuze betekenis' die in 1983 in Jakarta in het Indonesisch verscheen.

In een theologisch en pastoraal referaat voor de predikantencursus van 1964 over de 'eenheid van de kerk' wordt gezegd: 'Op grond van de gemeenschap met Christus mogen wij zeggen dat de kerk een gemeenschap van zondaren is, die hongert en dorst naar de genade en liefde van God' (pag.18).

'Bijzonder nodig is voor ons het volgende: wanneer wij belijden dat een ambtsdrager over een volmacht beschikt, dan beperkt die zich tot de volmacht om te dienen en om te getuigen van Christus, die in het evangelie tot ons is gekomen. (pag.17).<sup>7</sup>

1 Deze hymne werd in de Batakse traditie op de melodie van het Wilhelmus gezongen op hoogtijdagen en bij bijzondere gelegenheden gedurende de koloniale periode.

2 Zie ook de uitgebreide beschrijving bij Edward O.V. Nyhus: 'An Indonesian church in the midst of social change: The Batak Protestant Christian Church, 1942-1957. Ann Arbor Michigan 1987 hfdst. 13 en 14.

3 Notulen van het kerkbestuur 28-29 april 1948.

4 Statuten van de HKBP artikel 1, 11 juli 1940.

5 Aturan dohot Peraturan ni Huria Kristen Batak Protestant (HKBP). Synode Godang HKBP, Pematang Siantar 12-20 november 1982.

6 Zie de veroordelende zinsneden in de artikelen 1 en 8 van de belijdenis.

7 *Hasadeon ni Huria* (Eenheid van de kerk), Lezing voor predikanten en voorgangers, Sipholon-Tarutung, april 1964. 36 blz. stencil.

**Dr.L.Schreiner** studeerde theologie in Zürich en Heidelberg.

Hij was twee jaar gemeentepredikant in Westfalen en vervolgens theologie docent aan de Nommensen Universiteit in Siantar in Indonesië. Hij doceert sinds 1970 godsdienstgeschiedenis en missiologie aan de kerkelijke hogeschool en de universiteit van Wuppertal in Duitsland.

Zijn onderzoek over de confrontatie van het evangelie met de Batakse levensgewoonten 'Adat und Evangelium' verscheen ook in het Indonesisch.



## Van Chinese kerk tot Geredja Kristen Indonesia

---

### De voorgeschiedenis

Al in de tijd van de Verenigde Oostindische Compagnie kwamen de Chinezen in groten getale naar 'Indië' als arbeider of handelaar. Een van de bekendste VOC-dominees, Justus Heurnius, probeerde zending onder hen te bedrijven. Hij maakte een Chinees-Latijns-Nederlandse woordenlijst en vertaalde het Credo in het Chinees omstreeks 1630.<sup>1</sup>

In 1950 werd het aantal Chinezen in Indonesië op een kleine 3 miljoen geschat, dat is 3 procent van de bevolking. In de koloniale tijd mochten vreemdelingen geen land bezitten. Dus werden de Chinezen vaak winkelier of handelaar. Op Java wonen ze voornamelijk in de steden. Ze zijn nu redelijk welvarend, hoewel er bijvoorbeeld op Kalimantan ook veel arme Chinezen zijn. Op Java is hun opleidingsniveau relatief hoog. Er zijn onder hen nu ook vele academici, die in de vrije beroepen werken.

Een belangrijk onderscheid was en is dat tussen de Peranakan (Kiauwse) – de in Indonesië geborenen – die al goeddeels geassimileerd waren in de Indonesische cultuur en de Perantauan (Hoakiao), de recenter uit China gekomen immigranten, die vaak nog Chinees spreken, hun Chinese feesten vieren en banden onderhouden met de familie in China.

In 1851 wordt in Jakarta de eerste Chinees gedoopt door de Chinese evangelist Gan Kwee. Er ontstaan een paar Chinese huiskerken, terwijl er op West-Java in de negentiende eeuw ook al een paar gemengde Soendanees-Chinese gemeenten zijn.

De zendingsbemoeienis begint in 1905 met activiteiten van Amerikaanse Methodisten op Java en daarbuiten. Nederlandse zendingsgenootschappen nemen op Java dat werk over na de Eerste Wereldoorlog. De NZV begint

een Chinezenzending in Jakarta in 1924 en er komt een zendeling voor de Chinezen in Soerabaja, uitgaande van de Oostjavaanse kerk. In de jaren dertig worden een paar Chinese gemeenten in het kader van de Salatigazending zelfstandig op Midden-Java, en ook een Doopsgezinde gemeente in Kudus op de noordkust. Op Midden-Java groeit er in die dagen een niet-etnisch, maar taalkundig onderscheid tussen de gemeenten van Javanen en van Chinezen, omdat de voertaal van de Chinezen Maleis is, de handelstaal van de kolonie.

Hoewel – of misschien wel omdat – verschillende zendingen bemoeienis hebben met de Chinezen op Java: in West- en Oost- hervormde, in Midden-Java gereformeerde, en aan de Noordkust doopsgezinde, groeit er de behoefte aan contacten tussen de Chinese (huis)gemeenten.

Men begint met samenwerking door classes op te richten. De eerste in Jakarta in 1928; dan volgen Oost-Java in 1934, Midden-Java in 1936 en West-Java in 1938.

Ds. Pouw Peng Hiong uit Jakarta zoekt langs een andere weg samenwerking door in 1927 de 'Bond van Chinese Christenen' op te richten. Deze bond heeft regionale contacten bevorderd, maar het lukte niet om tot een samenwerking voor heel Java te komen onder andere door tegenwerking van de zendingsgenootschappen, die vreesden dat er op Java dan een Chinese kerk zou ontstaan die even liberaal zou worden als de 'Church of Christ in China' in die dagen was. De Bond werd in 1935 weer opgeheven.

### Een eigen Indonesische kerk

Negen dagen voor de Indonesiërs de Vrije Republiek Indonesia uitroepen, worden op 8 augustus 1945 op een eigen synode de Chinese Kerken op Midden-Java geïnstitueerd. Er bestonden toen al twee classes. Immers de gereformeerde zending was altijd uitgegaan van de soevereiniteit van de plaatselijke gemeente. Zodra er ambtsdragers kwamen, werd een plaatselijke kerk geïnstitutioneerd. De nieuwe synode gaat 3 classes omvatten, bestaande uit 14 gemeenten samen. Bij de vergadering van 8 augustus 1945 waren geen zendelingen aanwezig.

In 1947 wordt in Jakarta de zgn. Kwitangconferentie gehouden waar Indonesische en Nederlandse kerken besluiten missionair te gaan samenwerken. Daar waren ook de Chinese kerken bij betrokken. Er komen op Midden-Java regionale accoorden tussen Javaanse classes en de synode van de Chinese Kerken aan de ene kant, en provinciale synodes van de Gereformeerde Kerken in Nederland aan de andere kant. De laatste Nederlandse zendingsarbeider zal in de jaren zeventig vertrekken.

In 1956 besluit de synode van Purwokerto de naam Chinese Kerken op

Midden-Java te vervangen door 'Gereja Gereja Kristen Indonesia Java Tengah', de Indonesische Christelijke Kerk van Midden-Java. Daarmee wordt onderstreept dat het een kerk is die geworteld is in Indonesië en Indonesisch is. Naast de regionale kerken met regionale talen, die uit de oude koloniale Indische kerk ontstaan in de Minahassa, in de Molukken, op Timor en in Westelijk Indonesië, wordt de GKI de kerk die niet één van de streektaalen, maar de uit het Maleis ontwikkelde nationale cultuurtaal, het Bahasa Indonesia, als voertaal neemt.

De Gereformeerde Kerken in Indonesië (ook wel de Kwitangkerk genoemd naar hun kerkgebouw in Jakarta), die vóór de oorlog bestond uit Nederlandse gemeenten voor Nederlanders en Indo-Europeanen in een paar grote steden vooral op Java; die een eigen synode had en lid was van de Wereldraad van Kerken lang vóór de Gereformeerde Kerken in Nederland toetraden, werd na de oorlog meer en meer Indonesisch en fuseerde met deze GKI op Midden-Java.

De zendingstrategie was vóór de oorlog geworden om Chinees en Javaans kerkewerk op Midden-Java te scheiden. Nu komen er allerlei projecten samen van de GKI van Midden-Java en de Javaanse Kerk van Midden-Java zoals kadervorming, opleiding van predikanten en medisch werk. En in de naoorlogse jaren groeit de kerk tot vijf classes op Midden-Java.

In 1965 is er de mislukte coup en daarop volgende, uitschakeling van de communisten. Omdat de communisten banden hebben met China, worden niet alleen de diplomatieke relaties met communistisch China eerst verbroken, maar worden de Chinezen zelf ook met achterdocht bekeken, met name de Perantauan, de in China geboren Chinezen.

In het verleden was er wel eens sociale spanning geweest vanwege het economische succes van de Chinezen in Indonesië, nu kreeg hun aanwezigheid een politieke lading.

De nieuwe regering verordonneerde dat alle Chinezen Indonesische namen moesten aannemen. Relaties met eventuele familie in China kon niet meer. De manifestaties van de godsdienst van de Chinezen, die al niet onder de vijf door de regering binnen de Pancasila erkende Indonesische godsdiensten viel, werden nu ongewenste uitingen van een godsdienst van vreemdelingen. Spreken en schrijven van Chinees werd ontmoedigd, zo ook uitingen van Chinese cultuur. De Indonesische Chinezen dienden zich te assimileren.

De Indonesische Chinezen aanvaardden deze veranderingen zonder grote problemen – de naam GKI bleek een vooruitlopen te zijn geweest op deze ontwikkelingen – omdat velen van hen al generaties lang in Indonesië woonden en zich inderdaad Indonesiër voelden.

Bovendien was voor hen als immigranten, Indonesië het land geworden

waar ze hun brood verdienden en waar velen van hen zelfs tot welvaart waren gekomen. Vandaag spelen Indonesiërs van Chinese komaf dan ook een belangrijke rol in de Indonesische economie. Politiek is hun rol vanwege de komaf beperkt.

## Opnieuw groei

Na de gebeurtenissen van 1965 groeide de kerk opnieuw, omdat 'agama protestan', het protestantse geloof, naast de 'agama katolik', de 'agama islam'; de 'agama hindu' en de 'agama boeddha', tot de binnen de Pancasila erkende godsdiensten behoort en de oude Chinese tradities niet, maar ook, omdat in de protestantse kerken oud-communisten welkom waren en niet achtergesteld werden.

Er werd dan ook geprobeerd om op Java de voormalige Chinese kerken van West-, Midden-, en Oost-Java bij elkaar te brengen. Echter meer dan een losse federatie bleek eerst niet mogelijk, omdat de kerkorden van de voormalige Chinese kerken van West- en Oost-Java, die een structuur kennen als de hervormde kerk in Nederland, anders zijn dan de sterk congregationalistische – dus van de plaatselijke gemeente uitgaande – organisatie van de op dit punt gereformeerd beïnvloede GKI van Midden-Java.

Als Gereja Gereja Kristen Indonesia Java Tengah, dus als Indonesische Christelijke Kerk van Midden-Java oefent de kerk ook een zekere aantrekkingskracht uit op diegenen die vinden dat in het nieuwe Indonesië, dat één natie wil zijn met de Pancasila als staatsfilosofie en het Bahasa Indonesia als de nationale taal, de kerken moeten ophouden regionale kerken te zijn. Bovendien kan het regionale karakter van kerken, zoals de Batakkerk, de Toraja kerk, de kerk van Soemba, enz., wel eens een rem betekenen op de oecumenische oproep van de Heer: 'Opdat zij allen één zijn.'

De GKI Midden-Java wil – en moet – Indonesisch zijn, zeg maar om binnenlandse, deels politieke redenen, maar is tegelijk zeer oecumenisch gezind. Zo behoort deze GKI tot de oprichters van de DGI, de Indonesische Raad van Kerken en van de Theologische Hogeschool van Jakarta.

De voormalige chef-staf van het Indonesische leger, Simatupang, die als oud-generaal jarenlang een belangrijke rol in de DGI heeft gespeeld, was bijvoorbeeld om deze reden in Jakarta lid van de GKI en niet van zijn eigen Batakkerk. En Simatupang was niet de enige.

Indonesiërs van Chinese komaf zijn ook uitgezwoven elders over de wereld, zoals naar Australië, de VS en Nederland. Uitgaande van hun oecumenische principes is het advies van de GKI aan hun gelovigen in deze diaspora om zich aan te sluiten bij een ginds reeds bestaande verwante kerk. Echter het

bloed kruipt waar het niet gaan kan. Zo is er bijvoorbeeld in Nederland een bloeiende kerkgemeenschap met 1000 leden ontstaan, waarvan dr. R. Budiman de voorganger is. De aanvang van deze kerk ligt onder studenten. Deze kerk heeft de naam GKIN gekregen, dus Gereja Kristen Indonesia Nederland – de Indonesisch Nederlandse Christelijke Kerk.

De GKI van Midden-Java heeft nu 59 gemeenten en 17 kringen met samen 50.000 leden. Plaatselijk exploiteren de gemeenten poliklinieken, participeren de christenen in schoolstichtingen, en samen met andere christenen, in organisaties voor diaconale arbeid. De GKI is een stedelijke gemeenschap van mensen uit de middenklasse en daarboven. De kerk ontvangt geen financiële steun meer van buiten en heeft die ook niet nodig.

De GKI kent sinds de jaren zestig vrouwelijke theologiestudenten, en sinds de jaren tachtig ook vrouwen als predikant. De GKI vindt dat ze als welvarende kerk een taak heeft in de Indonesische oecumene door het ter beschikking stellen van goed opgeleide mensen. Er functioneert in het geheel van de kerk een programma voor het ontwikkelen van leiderschap dat zelfs voorziet in het uitzenden van mensen voor specialistische studie in en buiten Indonesië.

## Kerkorde

In het algemeen speelt de kerkorde in de Indonesische protestantse kerken een belangrijke rol als het gaat om contextualisering en functionalisering. Daarbij is er altijd sprake van een soort dubbele worsteling, met aan de ene kant de tekst (van de bijbel) en aan de andere kant de context (van Indonesië), terwijl ook nog de historische achtergrond van een kerk en het globaliseringsproces als een sleutelbegrip van de huidige wereld hun plaats dienen te krijgen.<sup>2</sup>

Toen er in 1962 met de kerken in West- en Oost-Java eerst alleen een soort federatie mogelijk bleek, heeft de GKI van Midden-Java in 1984 en in 1987 in twee fasen alleen een nieuwe kerkorde aanvaard. Tot dan werkte men met een kerkorde die in 1950 was gemaakt en in sterke mate ontleend aan de kerkorde van de Gereformeerde Kerken in Nederland. In de nieuwe kerkorde is het verleden met een zeer sterke nadruk op de autonomie van de plaatselijke gemeente verlaten. Naast de plaatselijke gemeente, en voortkomend uit de plaatselijke gemeente wordt namelijk de eenheid van de kerk in de vorm van classes en synode onderstreept.

In de preambule van deze kerkorde wordt het sterk missionaire karakter van de kerk verwoord als de gemeenschap van gelovigen, die geroepen zijn om Gods zending inhoud te geven. Gods zending wordt daarbij gedefinieerd als 'Gods daad om het evangelie van het Koninkrijk van God te realiseren'.

De kerk is geroepen om binnen Gods zending de gemeenschap met de Heer en met de medemensen in liefde te demonstreren door getuigenis en dienst. Deze opdracht geldt voor alle gelovigen, waarbij de leiders van de kerk die gelovigen moeten dienen en equiperen.

In artikel 3 zegt de GKI op Midden-Java daarbij uit te gaan van het Apostolicum en de belijdenissen van Nicea en van Athanasius. De kerk neemt op zich om daarnaast haar eigen belijdenis te verwoorden.

Tevens wordt de Heidelbergse Catechismus aanvaard met daarbij de opdracht om een eigen catechismus te schrijven.

Uitgaande van de belijdenissen vermeld in artikel 3, aanvaardt de GKI van Midden-Java de Pancasila als het principe dat haar functioneren in de Indonesische samenleving mogelijk maakt.

In de uitwerking van deze kerkorde valt het missionaire karakter andermaal op, maar ook het oecumenische.

De kerk stemt in met de vier principes van zending, zoals F. Ukur en F.L. Cooley die verwoord hebben in hun survey in opdracht van de DGI van 1979.<sup>3</sup>

1. Het getuigenis van de kerk dient een eenheid te zijn van getuigenis, gemeenschap, dienst en participatie in de nationale ontwikkeling. 'Horizontaal' en 'verticaal' getuigenis kan onderscheiden worden, maar is tegelijk onlosmakelijk aan elkaar verbonden.

2. De kerk ziet Indonesië als één zendingsveld. Ondanks hun verscheidenheid zijn de kerken één in hun zendingsopdracht en vervullen zij samen één opdracht in de Indonesische samenleving.

3. De Indonesische kerken weten zich de eerste dragers van de zendingsopdracht in Indonesië. Dit sluit samenwerking met overzeese zendingsgenootschappen niet uit, maar versterkt die, omdat zending in Indonesië in onze dagen deel is geworden van de als wereldwijd ervaren missionaire opdracht.

4. De missionaire opdracht van de kerk dient uitgevoerd te worden in een geest van tolerantie en dialoog. Dat godsdiensten als het christendom en de islam missionair zijn – de christelijke 'zending' en de islamitische 'da'wah', het delen van het geloof – is een geaccepteerd feit, alleen het uitdragen van het eigen geloof dient tolerant te gebeuren, dat wil zeggen in een sfeer van wederzijds respect voor de identiteit van elkaars religie. Praktisch betekent dat eenvoudigweg dat in de verkondiging de gevoelens van de mensen tegen wie men spreekt niet gekwetst mogen worden. In de dialoog worden de aanhangers van de verschillende godsdiensten van Indonesië verondersteld samen te kijken naar hun gemeenschappelijke taak in de wereld, en met name in de opbouw van de Indonesische samenleving. Wat de oecumene betreft, streeft de GKI van Midden-Java theologisch, maar ook praktisch, naar verdergaande oecumenische samenwerking.

In 1988 is de kerk verenigd met de GKI van West-Java en die van Oost-Java. Aan de inhoudelijke vormgeving van deze eenheid wordt nog gewerkt. Samen heten de kerken nu kortweg GKI, Gereja Kristen Indonesia, Indonesische Christelijke Kerk.

Daarnaast zijn de GKI van Midden-, Oost- en West-Java, alle drie lid van de WARC (World Alliance of Reformed Churches), terwijl de GKI van Midden-Java ook nog lid is van de Gereformeerde Oecumenische Raad. Mochten echter deze confessionele organisaties confessionalistisch worden, dan zal de GKI van Midden-Java aan hun werk niet meer kunnen deelnemen. In de bredere Indonesische oecumene is de GKI van Midden-Java, via de gezamenlijke GKI, nu lid van CCA, de Christelijke Conferentie van Azië, en van de Wereldraad van Kerken.

De kerkorde van de GKI van Midden-Java gaat er verder vanuit dat er in het Nieuwe Testament geen verschil is tussen de leken en degenen die functies c.q. ambten uitoefenen in de kerk, het doet er niet toe of die laatste daar nu voor opgeleid zijn of niet.

Dus noemt de kerkorde wel ouderlingen, diakenen en voorgangers als functionarissen, maar verbindt daaraan geen ambts-theologie. Zij zijn gelijkwaardige dienaren en bestuurders van de kerk in wat genoemd wordt de 'christocentrische broederschap'. In hun bezig zijn, zit ook een eschatologisch perspectief, in die zin dat zij efficiënt en goed hun taak horen te vervullen opdat de kerk in overeenstemming met haar roeping het raamwerk kan bieden van de 'Missio Dei' in de richting van het komende Koninkrijk Gods.

In sommige kerken in Indonesië vervullen de functionarissen-bestuurders als ambtsdragers een prominente rol. In de kerkorde van de GKI van Midden-Java wordt principieel gesteld dat de verantwoordelijkheid van de gelovigen boven die van de functionarissen-bestuurders gaat, en dat ten tweede hun functie verstaan moet worden als een opdracht tot leiding geven, omwille van het juist laten functioneren van de kerk als geheel. Deze visie wordt noodzakelijk geacht, omdat de plaatselijke gemeente de basis is van elke vorm van gemeenteopbouw, waaraan in de GKI sinds de jaren zestig systematisch gewerkt wordt.

Deze benadering, die men ook kan definiëren als een consequent toepassen van wat in de Schrift heet het priesterschap van alle gelovigen, wordt in de GKI bijbels gefundeerd, maar is in feite ook contextueel. Immers, het in het algemeen hoge opleidingspeil van de gemeenteleden in de GKI brengt een stuk mondigheid met zich mee, terwijl aan de andere kant het geheel van de plaatselijke gemeente aanvaardt als de relevante basis van de kerk, ook doet denken aan de Indonesische besluitvorming in de 'Musjawarah', waar niet democratisch gekozen of anderszins geroepen of benoemde

leiders, beslissingen nemen bij meerderheid van stemmen, maar waar net zolang doorgesproken wordt tot iedereen instemt met het te nemen besluit. De GKI in Midden-Java heeft deze 'christocentrische broederschap' ook ingebracht in de gesprekken die nu gevoerd worden over een nieuwe kerkorde voor de in 1988 tot stand gekomen GKI van heel Java, waarbij gemeenten uit de hervormde traditie van West- en Oost-Java één weg moeten uitstippelen met de gereformeerd gevormde gemeenten van Midden-Java.

Vanuit haar roeping om met goed opgeleid kader bijdragen te leveren in de oecumenische samenwerking in Indonesië, wil de GKI van Midden-Java deze visie ook inbrengen in de PGI, de Indonesische Gemeenschap van Kerken, die de opvolger is geworden van de DGI, de Indonesische Raad van Kerken. Immers, deze PGI is – tot vreugde van de GKI – één van de weinige raden van kerken in de wereld die in haar doelstelling het streven naar eenwording van de lidkerken heeft staan.

Uit de Chinese gemeenten van Java is aldus een kleine, zeer actieve, volledig Indonesische kerk gegroeid, die missionair en oecumenisch een belangrijke bijdrage levert in het protestants getuigenis in Indonesië.

Dit artikel is gebaseerd op een gesprek van Ype Schaaf met de predikanten Lazarus H. Purwanto en Daniël Susanto, die in Kampen in het kader van het programma van leiderschapsvorming binnen de GKI hun promotie voorbereiden. Purwanto hoopt te promoveren in het kerkrecht en Susanto op een pastoraal onderwerp. Bij het gesprek verleende Anne Wind assistentie.

---

1 zie voor deze voorgeschiedenis: Theodor Müller-Krüger *Der Protestantismus in Indonesiëns: Geschichte und Gestalt*. Stuttgart 1968.

2 Zie voor dit hele hoofdstuk: L.H. Purwanto, *Towards the Church Polity with the Indonesian Perspective*. A critical analysis of the church order of the Central Java Indonesian Church. Doctoraal scriptie Kampen 1990 (niet in de handel).

3 F. Ukur en F.L. Cooley, *Jerih dan Juang, Laporan Nasional Survai Menyeluruh Gereja di Indonesia*. Jakarta: Lembaga Penelitian dan Studi DGI 1979. pag. 656-673.  
Frank L. Cooley: *The Growing Seed - The Christian Church in Indonesia*. New York. Wuppertal-Barmen en Jakarta 1981 pag. 294-306.

## De Ogai en de Me

### Over de noodzaak van een eigen weg op Irian Jaya

---

Irian Jaya beslaat de helft van een groot eiland aan de rand van Indonesië. Het is tien keer zo groot als Nederland en Irian Jaya is binnen Indonesië een verhaal apart. Vroeger woonden er namelijk geen Maleisische Indonesiërs, maar Papoea's, die familie zijn van de oorspronkelijke bevolking van Melanesië en Australië. In het onherbergzame gigantische land wonen maar weinig van die Papoea's – in 1970 waren het er in totaal 1 miljoen – en ze spreken ook nog heel veel verschillende talen, omdat ze door het moerasbos en door bergen en heuvels altijd van elkaar gescheiden geleefd hebben. Aan de kust is de zending actief sinds 1885 en de missie sinds 1905. De gereformeerden, hervormden en doopsgezinden hebben er samen de Evangelische Christelijke Kerk gevormd met meer dan 300.000 leden. Er is in het koloniale verleden een stevige concurrentie geweest met de katholieken. De evangelisatie van het binnenland is recent. Omdat het land zo slecht toegankelijk is, spelen daarbij de vliegtuigjes van de MAF (Missionary Aviation Fellowship), en ook radiozenders in de communicatie een belangrijke rol. Een van de buitenlandse zendingsgenootschappen die daar actief zijn, is de CAMA (elders in de wereld CMA geheten, Christian Missionary Alliance), een grote, van huis uit Amerikaanse geloofszending.

Benny Giay stamt uit een volk van ongeveer 100.000 mensen die wonen in het gebied van Paniai, het westelijke centrale bergland dat alleen door de lucht te bereiken is, en hij is predikant in de CAMA-kerk. Tot 1950 hadden de Me-volken die daar wonen zich verzet tegen het christendom dat verkondigd werd door, wat zij noemden, de 'Ogai', de Euro-Amerikanen en Indonesiërs. Die Ogai zeggen dat daarna de Me vrij gemakkelijk de westers christelijke denkbeelden hebben overgenomen en geïntegreerd. De huidige leiders van de eigenlandse kerken in het gebied zijn er echter

van overtuigd dat sommige van hun eigen mensen een essentiële rol hebben gespeeld in het leggen van de fundering voor de opbouw van een eigenlandse kerk.

Zij waren niet de stem van zending en missie, maar formuleerden hun eigen versie van het christendom, in termen van hun eigen sociaal-religieuze denkbeelden. Zo legden zij het fundament voor een eigenlandse theologie. Ze lazen de bijbel en gebruikten religieuze symbolen daaruit om hun eigen theologie te ontwikkelen.

Een dergelijke pionier is Zakheus Pakage (1920-1970) geweest.

Zijn prediking en inzet hebben een drastische verandering teweeggebracht in de houding van de mensen in het centrale bergland. In groten getale kwamen ze naar hem toe om zijn lessen te volgen. Hij instrueerde hen om nieuwe christelijke dorpen te stichten, die bekend raakten als 'Wege Bage', gemeenschappen van de leer (van Zakheus).

In de religieuze ervaring van de mensen van Paniai is Zakheus Pakage om vier redenen belangrijk geworden:

- Hij was op een cruciaal moment een bemiddelaar tussen twee culturen, die van de Ogai en die van de Me.
- Hij startte een programma van gemeenschapsontwikkeling, waarbij hij schone dorpen stichtte. Zijn initiatief werd later door overheids- en niet-overheidsorganisaties overgenomen.
- Hij werd gezien als een nationale held die de Me trachtte te mobiliseren om de buitenlandse koloniale machten te verdrijven, die de eigenlandse aspiraties en religieuze fundamenteen dwarsboomden.
- Hij legde de basis voor een eigenlandse theologie. Hij verscheen in de koloniale periode op het toneel op een moment dat kerstening gezien werd als het overdragen van westers christelijke denkbeelden. Zakheus Pakage daagde die visie uit door het christendom te zien in het kader van zijn eigen culturele achtergrond.

Ben Giay, geboren in 1955, heeft gestudeerd op een theologische school in Manilla in de Filipijnen en is op 13 juni aan de Vrije Universiteit gepromoveerd op een antropologisch proefschrift over deze Zakheus Pakage. Achter het bestuderen van het leven en denken van Zakheus Pakage steekt voor Ben Giay een probleem.

Eerst zijn de Nederlanders naar Irian Jaya gekomen, dat zij Nieuw Guinea noemden. Zij kwamen als koloniale bestuurders en militairen. Met hen kwamen Nederlandse zendelingen. Zij legden hun spelregels op en preekten hun God. Zij vonden hun visies en aanpak en antwoorden superieur. Papoea's waren in hun ogen bijgelovige achtergebleven koppensnellers en varkensknuppelaars.

Toen Indonesië na de Tweede Wereldoorlog onafhankelijk werd, bleef

Nieuw Guinea eerst Nederlands. Mede onder internationale druk werd Irian Jaya in 1963 een deel van het vrije Indonesië. Dat betekende gewoon dat de Nederlandse bestuurder werd vervangen door een Javaanse, die zich op basis van zijn cultuur en zijn Indonesische staat even superieur gedroeg. Omdat Java sterk overbevolkt is, kwamen en komen er ook veel Javanen als transmigranten naar het dun bevolkte Irian Jaya. Ook die voelen zich cultureel, qua opleiding en, of ze nu moslim of christen zijn, godsdienstig de meerdere van de Papoea's. Bovendien beheersen zij de technische hulpmiddelen die nodig zijn om Irian te ontwikkelen.

Zo goed als de Nederlandse kolonisatie niet als doel had om de Papoea's te vernederlandsen, maar hen vriendelijke gezegd de gelegenheid bood om deel te krijgen aan de superieure Nederlandse beschaving en het ware geloof, komt van de Javaanse machthebbers van nu het aanbod om te participeren in het sterk Javaans beïnvloede moderne Indonesië.

Giay's probleem is dat in beide gevallen de Papoea een denkraam opgedrongen wordt, waarbij hij zijn eigen aard en geschiedenis moet verloochenen.

Hij ontdekte dat in zijn CAMA-kerk – en daar niet alleen – de dominees het gesprek tussen de God van de bijbel en het traditionele volksgeloof van de Papoea's niet voeren, omdat mede op basis van opvattingen over de goddelijke inspiratie van de bijbel, zij geleerd hebben dat de God van Jezus Christus boven de machten van het volksgeloof staat. Net als voorheen de zendelingen, willen de eigen Papoea-predikanten in feite geen dialoog met het geloof der vaders. Opgeleid worden tot predikant in Manilla, betekent cursussen volgen in een andere denkwereld, om daarna het geleerde uit te dragen in de eigen oude wereld van machten en geesten.

De kerkorganisatie, gebaseerd onder anderen op westers gekleurde theologische opleidingen, leidt zo tot vervreemding van de gelovige van de eigen wortels. Want die gewone gelovige doet niet anders dan verbindingen leggen tussen de bijbelse boodschap en het geloof der vaders, om maar niet van die vaders afgesneden te worden. Met het christendom kan toch niet een stramien van eeuwen verdwijnen, dat te maken heeft met een sterk religieus gefundeerde samenleving in groepsverband, die nodig was om te overleven en dat weer is?

Immers, net als de Nederlander voorheen, preekt de Javaans-Indonesische bestuurder nu ontwikkeling en onderwijs.

Dat is op zich uitstekend – aldus Giay – mits het niet leidt tot individualisering en materialisering, omdat die in strijd zijn met de sociale wortels van het gemeenschapsleven van de Papoea's.

Zakheus Pakage had op dit alles een unieke Papoea-visie. Hij ontdekte dat zendelingen mensen zijn die pretenderen God te kennen, omdat die zich in

de bijbel geopenbaard heeft. Alleen de bijbel is de geschreven versie van wat de Papoea's in hun tradities en verhalen al lang wisten in hun conceptie van de manlijke god van de hemel en de vrouwelijke godheid van de aarde. De tien geboden kenden zij op hun eigen manier allang. Zo ontwikkelde Zakheus in de Wege Bage dorpen in interactie met de boodschap van de Ogai opvattingen over God en heil op basis van de eigen religieuze notities van de Me. De Ogai vonden dit ketterij en bestempelden Zakheus als een valse profeet.

Zakheus ging nog verder. Hij stelde zelfs dat de zendelingen, als het erop aankomt, helemaal niet gekomen waren om de ware God te verkondigen, maar om van de Papoea's meer informatie te krijgen over de achtergronden van de ware God die zij door hun bijbel 'ten dele' kenden.

Zakheus' zienswijzen vormen een herformulering van traditionele opvattingen en mythen in een situatie van politieke verandering. De Me volgden in groten getale Zakheus, omdat zij het gevoel hadden dat hij hun oorspronkelijke geloofsoopvattingen tot nieuw leven bracht. Hij werd bovendien gezien als een man die in staat zou zijn om de Ogai te verdrijven ten gunste van politieke en culturele autonomie van de Me.

Daarmee was hij ook politiek gevaarlijk geworden. Ten slotte hebben de Ogai de Wege Bage dorpen verwoest en is Zakheus opgeborgen in een psychiatrische inrichting.

Ben Giay komt uit een familie en een dorp van navolgers van Zakheus. Zijn studie is daarmee ook een onderzoek naar eigen wortels. Hij is als christen en predikant geen kritiekloze navolger van de ideeën van Zakheus Pakage. Wel is het zo dat hij Zakheus Packages Papoease invalshoek legitiem acht, omdat die het denken vertegenwoordigt van onderdrukten en armen, voor wie Jezus in het evangelie bijzondere aandacht heeft.

Bovendien dreigt er christelijk en politiek en economisch een situatie, waarbij de cultuur, het denken en de geschiedenis van de Papoea's ondergeploegd wordt door Indonesisch, dan wel westers, dan wel christelijk superioriteitsdenken en handelen.

En Papoea's mogen toch voor het aangezicht des Heren ook zichzelf zijn? Daarom moeten er volgens Giay wegen gezocht worden om een dialoog tot stand te brengen, waarbij het Papoea-denken en de Papoea-tradities serieus genomen worden.

Wanneer de Papoea's zich afsluiten, zullen ze ten onder gaan. Omdat ze dan in de zich ontwikkelende maatschappij de machteloze ongeschoolden worden. Nu al is alcoholmisbruik als vlucht groot.

In de kerken, waarin migranten van elders ook al een belangrijke rol spelen, groeit de aandacht voor de specifieke vragen van de Papoea's. Dat geldt voor de Evangelisch Christelijke Kerk, voor de katholieken en ook voor

Giay's eigen CAMA-kerk. Omgekeerd dienen de Javaanse Indonesiërs hun houding van superioriteit ook in te ruilen voor de bereidheid tot echt luisteren, en het aanvaarden van het anders zijn van de Papoea.

Tot zover de neerslag van een gesprek met Ben Giay.

Daar kan aan toegevoegd worden dat de uitkomst van de discussie onder de eerste christenen in het boek Handelingen der Apostelen in het Nieuwe Testament is, dat mensen en volken zichzelf mogen blijven wanneer ze Jezus Christus ontmoeten.

Dat hun doen en laten en geloven aan de kritiek van de weg en de waarheid die Christus is, onderworpen moeten worden, maar dat ze geen jood hoeven te worden.

De moderne zending en missie hebben de verkondiging van het evangelie vaak gekoppeld aan het verbreiden van een evenzeer superieur geachte westerse beschaving. Wil het Woord echt vlees worden dan moet incarnatie inculturatie betekenen.

In dat kader is de vraagstelling, waarop Ben Giay antwoorden gevonden heeft bij Zakheus Pakage even interessant en relevant als wat in het vorige nummer van 'Wereld en Zending' Kwame Bediako geschreven heeft over de lofprijzingen van een vroedvrouw van het platteland van Ghana, en André Karamaga over het scheppingsgelof in Rwanda.

De problematiek van de Papoea's is verwant aan die van vele van de zgn. 'natuurvolken'. Voor al die natuurvolken lijkt de moderne westerse beschaving met haar technologie en economie, een grotere bedreiging dan de verkondiging van het christendom, mits het evangelie er integer gebracht wordt, met respect voor de eigen wortels en geschiedenis.

Irian Jaya is één van de voorbeelden waarbij het verlies van identiteit een risico is van de binnenlandse ideologische, politieke en sociale ontwikkelingen van de (in dit geval Indonesische) staat, waar Irian Jaya deel van uitmaakt.

---

Bij dit artikel is ook gebruikt gemaakt van een samenvatting van het proefschrift van Ben Giay: *Zakheus Pakage and his communities*, dat op 13 juni 1995 is verschenen bij

het Boekencentrum in Zoetermeer. Assistentie is verleend door Josien Slob-Folbert, die ook één van de paronymen was bij de promotie.

Otto Ruff

---

## Een Zuidmolukse weg naar Nederland

---

**Het uitroepen van de Republiek Indonesia op 17 augustus 1945 is voor de Molukse KNIL-militairen in Nederland, achteraf gezien, de dag geweest die hun leven en dat van hun gezinnen radicaal heeft veranderd. In februari 1951 moesten 4000 KNIL-militairen op 'dienstbevel', zoals ze dat plachten te noemen, sloop gaan naar Nederland. Tezamen met vrouwen en kinderen bedroeg het aantal Molukkers toen ongeveer 12.500. Het zijn deze KNIL-militairen geweest, die op 24 november 1952 een zelfstandige Molukse kerk in Nederland, de Molukse Evangelische Kerk hebben gesticht. Hoe is dat zo gekomen? En waarom is deze kerk haar eigen weg gegaan, los van de Indonesische kerken, los van de Nederlandse kerken, los van de Molukse Protestantse kerk van Ambon?**

### De aanleiding

De proclamatie van de RMS – de vrije Republiek der Zuid-Molukken – heeft ongeveer 4000 Molukse KNIL-militairen, die zich bevonden in verschillende militaire kampementen op Java, ervan weerhouden over te stappen naar het toen nog federale leger van Indonesië. In plaats daarvan wilden zij zich vestigen in Zuidmoluks gebied. De gespannen situatie liet dat niet toe. De RMS werd in november 1950 bloedig neergeslagen. Dit bloedig neerslaan werd voor de Molukse KNIL-militairen de reden te weigeren gedemobiliseerd te worden op bezet RMS-gebied. Via een gerechtelijke uitspraak kwamen deze militairen in 1951 naar Nederland. Met deze 12.500 Molukkers kwamen ook acht legerpredikanten mee. Zij namen de geestelijke verzorging op zich. Hierbij ondervonden zij steun

zowel van de Contactcommissie in Overheidszaken (CIO), als van het Commissariaat Ambonezenzorg (CAZ). Ze werden verspreid over het hele land ondergebracht in voormalige concentratiekampen, kloosters, scholen, etc. Het merendeel van deze Molukkers was christen. Zij wilden de band met de moederkerk op Ambon vasthouden. Derhalve werd op 4 juni 1951 de Classis Geredja Protestan Maluku di Belanda (de Classis van de Molukse Protestantse Kerk in Nederland) opgericht. In een tweetal brieven schreef de Classis GPMB haar moederkerk dat het geenszins in de bedoeling lag een nieuwe of andere GPM in het leven te roepen. Zodra de militairen terug zouden zijn op Ambon, zou de Classis GPMB opgeheven worden. De voorlopigheid van de aanwezigheid van de Molukkers in Nederland werd in de brief nogal benadrukt.<sup>1</sup>

Via CIO-kanalen vernam de leiding van de Classis dat de moederkerk haar broeders en zusters had geadviseerd een gastlidmaatschap aan te vragen bij de Nederlandse zusterkerken. Het verblijf in Nederland zou echter tijdelijk zijn. Dit weerhield de Molukse kerkleiders ervan het advies op te volgen. Op 17 augustus 1951 werd, naar aanleiding van de viering van de onafhankelijkheid van de Republiek Indonesia, door de GPM op Ambon een kanselboodschap uitgegeven. Hierin riep zij al haar leden op de Republiek te erkennen als een door God gegeven overheid. Deze kanselboodschap bracht de Classis GPMB in beroering. Het was de RMS-proclamatie die ervoor had gezorgd dat de Molukse KNIL-militairen naar Nederland moesten worden overgebracht. De RMS-proclamatie scheidde de Zuid-Molukkers – dus ook de GPM Ambon – af van de Republiek Indonesia. De Classis GPMB verklaarde zich, als reactie op deze kanselboodschap, solidair met het Zuidmolukse volk en het rechtvaardig streven van het kerkvolk naar een Vrije Republiek der Zuid-Molukken.

De spanning tussen de moederkerk en de Classis GPMB werd om te snijden. Een schisma leek aanstaande. Na intensief beraad van de Classis werd op 24 november 1952 de Geredja Idjili Maluku di Belanda (Molukse Evangelische Kerk in Nederland) als zelfstandig kerkgenootschap opgericht.<sup>2</sup> De formele band met de kerk van Ambon werd daarmee verbroken. De Molukse Evangelische Kerk in Nederland ging haar eigen weg.

De organisatiestructuur werd stevig ter hand genomen. Op 25 februari 1952 was reeds de Molukse christelijke jongerenvereniging in Nederland opgericht, de Pemuda Kristen Maluku di Belanda (PKMB). Op 21 augustus 1952 kwam daar de Molukse christelijke vrouwenvereniging bij, de Federasi Kaum Ibu Protestan Maluku di Belanda (FKIPMB). Als vanzelf werd er ook een zondagschool georganiseerd.

## Nationale en internationale contacten

Twee jaar na de oprichting van de Molukse Evangelische Kerk in Nederland ondernam de kerkleiding een aantal acties om haar bestaan nationaal en internationaal te formaliseren. In 1953 werd de kerkorde voorlopig vastgesteld en aan Hare Majesteit de Koningin verstuurd, zoals de Wet op de Kerkgenootschappen van 1853 dat voorschrijft. Op 26 mei 1954 formaliseerde de toenmalige minister van Justitie, de heer Donker, het nieuwe kerkgenootschap. Hierna poogden de kerkleiders aansluiting te zoeken bij de Wereldraad van Kerken. Ze namen contact op met de secretaris-generaal Dr. Visser 't Hooft. Deze had echter bezwaren tegen de aansluiting, omdat de GIMB de begrippen 'tijdelijk' en 'in Nederland' hanteerde in respectievelijk haar kerkorde en haar naamgeving. De Wereldraad vond dat hiermee de status van de GIMB onduidelijk werd. In een bijzondere synodezitting in Huizen in september 1954, werd een aantal belangrijke besluiten genomen: Geredja Indjili Maluku di Belanda werd gewijzigd in Geredja Indjili Maluku (GIM). Vervolgens werd het begrip 'tijdelijk' uit de kerkorde geschrapt. Ook de vrouwenvereniging en de christelijke jongerenvereniging ondergingen een naamswijziging in respectievelijk FIKIM, later PI-KIM (Perkumpulan Kaum Ibu Kristen Maluku), en PPKM (Persekutuan Pemuda Kristen Maluku). De zondagschoolvereniging kreeg de naam MAGIM (Midras Ahad Geredja Indjili Maluku).

Deze besluiten laten zien dat de GIM had gekozen voor een eigen weg en die weg ook wilde gaan, los van de GPM op Ambon. De Molukse Kerk had zo haar eigen toekomst min of meer bepaald.

Wederom werd een aanvraag ingediend om lid te worden van de Wereldraad. De brief bleef echter onbeantwoord. Later bleek dat de Wereldraad het argument hanteerde dat de GIM een afsplitsing was van de GPM en als gevolg daarvan geen lid kon worden van de WCC. Of de DGI – de Indonesische Raad van Kerken – samen met de Nederlandse kerk hierachter zat is nooit uitgesproken. Wel heeft men sterke vermoedens in deze richting.

Hierop zocht de GIM aansluiting bij de International Council of Christian Churches (ICCC). Op 10 augustus 1954 werd de kerk als lid toegelaten. De afwijzing door de Wereldraad en de aansluiting bij de ICCC hadden belangrijke gevolgen. Pogingen werden gedaan de spaarzame contacten met de Nederlandse kerken via het CIO af te bouwen en te beperken tot zakelijke en schriftelijke afhandeling van lopende zaken. Met de ICCC werden de banden steviger aangehaald. De GIM manifesteerde zich op internationaal terrein. Bijeenkomsten van de ICCC werden jaarlijks bijgewoond (1954 Philadelphia, 1955 Zweden, 1956 Genève, enz.). In 1955



gingen ook enkele afgevaardigden van de PPKM met de GIM-delegatie mee. In 1957 vergezelde een RMS-delegatie met ondermeer Ir. Manusama de kerk naar een ICCC-congres in Hillerod in Denemarken. Tijdens dit congres werd een resolutie aangenomen, waarin alle kerken opgeroepen werden tot gebed voor de geloofsgenoten op RMS-gebied.

Naar buiten toe heeft de GIM zich aldus meer en meer kunnen profileren. De contacten met de Nederlandse zusterkerken waren echter op een laag pitje beland. Alleen via het ICCAN (Interkerkelijk Contact Ambon-Nederland) werd er over en weer informatie uitgewisseld. Op synodaal niveau was er praktisch geen contact.

Naar binnen toe deden zich intussen spanningen voor. De kerkordelijke structuur van de GIM is presbyteriaal-synodaal. De meerdere vergaderingen hebben echter binnen de GIM meer bevoegdheden dan in de Nederlandse kerken doorgaans het geval is. Het synodebestuur van de kerk heeft bijvoorbeeld het recht om een predikant over te plaatsen. Het komt voor dat dit bestuur wordt beticht van het feit dat het te veel bevoegdheden zou hebben. De kerk zou aldus te veel van bovenaf worden bestuurd. Eén van de legerpredikanten, ds. J.B. Keiluhu, kwam hiertegen in verzet. Hij was van mening dat er behoorlijk overleg gevoerd diende te worden met de betrokken kerkeraden en predikanten voor er bijv. tot een overplaatsing kon worden overgegaan. Dit verzet heeft geresulteerd in een afscheiding van ongeveer één-zevende van het kerkvolk. Zij richtten in maart 1953 de Noodgemeente Geredja Protestan Maluku di Belanda op (Noodgemeente Molukse Protestantse Kerk in Nederland). Met deze naam wilde men te kennen geven, niet als de GIM 'ontrouw' te willen zijn aan de moederkerk op Ambon. De NGPMB beschouwt zich daarom niet als een zelfstandige kerk, maar als een 'noodgemeente'. De leden zijn en blijven lid van de Protestantse Kerk op de Molukken.<sup>3</sup> De 'noodgemeente' heeft wel contacten met de GPM gehouden.

## Inpassing

Het rapport van de Nederlandse overheid, genoemd naar de samenstellers Verwey-Jonker, luidde een nieuwe periode in voor de Molukkers en hun kerken.<sup>4</sup> De woonoorden moesten plaats maken voor kleinere concentraties van Molukkers en hun kerken, de zgn. 'woonwijken'. In het kader van de wens van de overheid tot inpassing van de Molukkers in de Nederlandse samenleving werden de aanbevelingen van het rapport Verwey-Jonker uitgevoerd. Dat ging niet zonder slag of stoot. Duidelijk werd dat het tijdelijk karakter van het verblijf van de Molukkers in Nederland werd

omgebogen in de richting van een permanent verblijf. Deze overgang van woonoord naar woonwijk kon niet zonder gevolgen blijven voor de Molukse kerken. Barakken, die als kerken werden gebruikt, gingen plaats maken voor eenvoudige stenen gebouwen. De Nederlandse staat bleef die gebouwen beheren. Het aantal kerkelijke gemeenten steeg van 60 naar 80. Meer predikanten kregen meerdere gemeenten onder hun hoede. Kerkeradsleden werden ingezet om de continuïteit van de erediensten te waarborgen. Hulppredikers, die zich reeds in de jaren vijftig hadden aangediend, werden meer ingezet in het kerkewerk. Deze situatie bracht ook meer spanningen met zich mee, die soms tot conflicten hebben geleid binnen plaatselijke gemeenten.

Een andere ontwikkeling in de jaren zestig was de komst van de zgn. Nieuw-Guinea Molukkers. Vanaf haar aankomst in Nederland in 1952, had de GIM contacten aangehouden met de Molukse voorgangers in Nieuw-Guinea. De nieuwsbrieven van de GIM werden daar in de kerkelijke gemeenten gedistribueerd.

In oktober 1962 meldde de kerkleiding dat 15 voorgangers uit Nieuw-Guinea in Nederland waren aangekomen. In maart 1963 werden zij tijdelijk in dienst genomen bij de GIM. Een aantal van hen kon zijn weg niet vinden binnen de GIM, ging eigen kerkelijke gemeenten oprichten of stapte over naar de NGPMDB.

Ook op financieel gebied veranderde het een en ander grondig. Was geld in de beginjaren iets waar men zich weinig om bekommerde, de jaren zestig gaven een heel ander beeld. De Nederlandse overheid wilde de rijksbijdragen aan de kerk stopzetten. Deze zorgelijke ontwikkeling noopte de kerk tot het nemen van financiële maatregelen. Het werd passen en meten voor de penningmeester van de GIM. De collectegelden werden voortdurend 'verkaveld' om de verplichtingen na te komen. Vele kerkwerkers, die eerder in de jaren vijftig de professionele ondersteuning rondom de kerkleiding hadden gegeven, vertrokken en zochten elders emplooi. Kascommissies werden ingesteld teneinde de besturen bij het beheer van de collectegelden en kerkelijke bijdragen te helpen. Op deze wijze trachtte de kerk het hoofd financieel boven water te houden.

In de jaren vijftig en zestig was er weinig of geen ruimte voor het ontwikkelen van een Molukse theologie. Naarmate het verblijf in Nederland langer duurde dan oorspronkelijk was verwacht, werd de vergelijking met het verblijf van het joodse volk in Egypte sterker. De Molukkers gingen zich als ballingen voelen. Termen als 'tanah perantauan' (in ballingschap) en 'tanah asing' (vreemde grond) werden binnen de Molukse kerk en samenleving veel gebruikte begrippen.

Daarnaast waren er ook positieve ontwikkelingen. Binnen de PPKM bloeide het jeugdwerk. Er groeide een soort maatschappelijke gerichtheid die direct inspeelde op de interesses en belangen van jonge volwassenen. Zo diende de PPKM als 'kweekvijver', zowel voor de maatschappij, als voor de kerk. De organisatie was als het ware de Molukse 'zuil' die Molukkers hielp bij het beklimmen van de sociaal-maatschappelijke en kerkelijke ladder.

Het tekort aan predikanten werd door de GIM enigszins opgevangen door een aantal jonge Molukkers (afkomstig uit de PPKM), die aan het Nederlands Bijbel Instituut in Bosch en Duin waren opgeleid, te werk te stellen in gemeenten. Dit paste ook binnen het beleid van de kerk, dat erop gericht was om meer accent te leggen op de inbreng van de eigen jeugd.

Onder de Molukse jongeren werd intussen de visie op kerk en samenleving steeds kritischer. In de jaren zeventig nam deze kritische houding nog toe. Het liep, onder anderen, uit op een aantal politieke acties van jonge Molukkers.

Opmerkelijk voor de jaren zeventig was dat de Molukse samenleving zich ging opdelen in sociale lagen. Sommigen wisten via de Molukse zuil hun maatschappelijke positie te verbeteren, terwijl anderen achterbleven. Een toename van het aantal werklozen onder de Molukkers, alsmede een vlucht in het gebruik van drugs viel waar te nemen. Een aantal jonge predikanten trachtte dit tijt te keren. Zij stelden de kerk voor, een kerkelijk orgaan in het leven te roepen dat zich met bovenstaande problematiek moest gaan bezighouden. In 1977 werd daartoe de stichting Muhabbat opgericht, die zich vanuit het diaconaat ging inzetten voor de gerezen sociale problemen binnen de Molukse samenleving.

De politieke acties van de Molukse jongeren hebben ook de Nederlandse kerken wakker geschud. In 1977 werd ds. G. Boer vanuit de hervormde kerk aangesteld om officieel kerkelijk contact te leggen met de Molukse kerken. Aanvankelijk waren de Molukse kerken terughoudend, gezien wat er zich in het verleden had afgespeeld. Nadat de gereformeerde kerken zich bij het contact hadden aangesloten, werd de toegestoken hand gepakt. Ook de GIM ging formeel mee verantwoordelijkheid dragen voor dit contactwerk. Daarmee was de Commissie Contact Molukse en Nederlandse Kerken geboren. In 1983 sloot ook de NGMBP zich bij deze Commissie aan. Nu nemen de volgende kerken deel aan de contactcommissie: de Nederlandse Hervormde Kerk, de Gereformeerde Kerken in Nederland, de Geredja Indjili Maluku en de Noodgemeente Geredja Protestan Maluku di Belanda.

Ook een andere ontwikkeling verdient enige aandacht. De Nederlandse

overheid wilde namelijk op grond van de scheiding van kerk en staat de kerkgebouwen, die zij onder beheer had, overdragen aan de Molukse kerken. Na jarenlange besprekingen tussen de Nederlandse overheid enerzijds, en de Molukse kerken anderzijds zijn op 15 december 1988 de kerkgebouwen in handen gekomen van de Molukse kerken. Tevens heeft de Nederlandse staat ongeveer 80 miljoen gulden aan de Molukse kerken gegeven als een soort afkoopsum. Molukse ouderen waren niet gelukkig met deze financiële transactie, omdat het lijkt alsof met deze som geld de KNIL-rechten afgekocht zijn. Deze ontwikkeling lag, echter, gewoon in de lijn van het beleid van de Molukse kerken in Nederland.

## Inculturatie en oecumene

Het contact met de Nederlandse samenleving heeft vanzelfsprekend haar weerslag op de Molukse kerkgemeenschap. Steeds minder jongeren waren de Maleise taal machtig. De erediensten, die alleen maar in het Maleis gehouden werden, konden de jongeren moeilijk volgen. Het werd onvermijdelijk dat het Nederlands haar intrede deed in de Molukse kerkdiensten. Deze overgang van het Maleis naar het Nederlands geeft tegelijkertijd weer dat de Molukse kerk voor een nieuwe fase stond. De eerste generatie Molukkers werd ieder jaar kleiner in aantal. De jaren tachtig kunnen voor de Molukse kerkgemeenschap gekarakteriseerd worden als de fase van de 'fakkeloverdracht'. Juist nu bleek hoe zinvol de PPKM was geweest. Een nieuwe generatie predikanten diende zich aan. Oud-PPKM'ers studeerden af in de theologie aan de hogescholen en universiteiten. De GIM kon gaan oogsten wat zij eertijds gezaaid had.

In 1985 achtte de generale synode van de GIM het noodzakelijk het Bureau voor Vorming en Toerusting van de grond te tillen. Dit bureau zou zich niet alleen intern met de vorming en toerusting van kerkeeraads- en gemeentelieden bezighouden, maar evenzeer in de samenwerking met de Commissie Contact Molukse en Nederlandse kerken extern haar diensten verlenen. Deze samenwerking heeft vruchtbare resultaten opgeleverd. In 1991 werd het Molukse Theologisch Beraad opgezet, met als doel het op Molukse wijze bedrijven van theologie. Op 22 januari 1995 publiceerde dit beraad haar eerste werkstuk in de vorm van een brochure over evangelie en cultuur onder de titel: 'Piring Natzar'. Deze studie over de Molukse offerschaal is het begin van een reeks. Daarmee komt een Molukse theologie in het verschiet.

In de vergadering van de generale synode van de GIM van 1994 werd besloten te onderzoeken welke mogelijkheden er zijn om andermaal een aanvraag tot lidmaatschap in te dienen bij de Wereldraad van Kerken. Ook dit is een teken dat de GIM een nieuwe fase is ingetreden.

De samenwerking van de vier kerken in de Commissie Contact kreeg haar hoogtepunt in de ondertekening van de 'Gemeenschappelijke Verklaring', in 1988 in Doorn. In de verklaring werd voor het eerst sinds 1951 door Nederlandse kerken het recht tot het uitroepen van de RMS op 25 april 1950 erkend. De kloof tussen Molukse en Nederlandse kerken wordt kleiner. Diezelfde 'Gemeenschappelijke Verklaring' bood ook de mogelijkheid een brug naar de GPM op Ambon te slaan. Hoewel met name de GIM officieel geen relaties had met de GPM, was er toch langs informele weg wel contact.

Via de Nederlandse kerken werd eerst met de opvolger van de DGI, de PGI, een informeel gesprek gevoerd. Op 22 maart 1993 kwamen synodale afgevaardigden van de vier participerende kerken in de Commissie Contact, samen met het moderamen van de PGI bij elkaar in het Hendrik Kraemer Instituut in Oegstgeest. Er werd afgesproken elkaar voor een officieel vervolg te ontmoeten in Jakarta. Op 7 maart 1995 heeft deze historische ontmoeting plaatsgevonden in de hoofdstad van Indonesië. De ontmoeting werd afgesloten met de ondertekening van een 'Gezamenlijke Overeenkomst', waarin de reële mogelijkheid staat vermeld tot uitwisseling van groepen op kerkelijk, sociaal-maatschappelijk en politiek terrein. Na het gesprek in Jakarta reisde de delegatie van de GIM, de NGPMB en die van de NHK en de GKN door naar Ambon. Hier werd een informeel gesprek gevoerd met het moderamen van de GPM. In dit gesprek is men overeengekomen dat de mogelijkheden, opgenomen in de 'Gezamenlijke Overeenkomst', benut zullen worden, zowel door de GPM, als door de twee Molukse kerken in Nederland. Op 5 juli 1995 is een delegatie van de GPM naar Nederland gereisd om met de twee Molukse kerken formele gesprekken te voeren. Verwacht wordt dat deze ontmoetingen een afsluiting zullen vinden in een gezamenlijke verklaring, die oecumenische samenwerking in de toekomst mogelijk maakt. Een verzoening zal dan tot stand gekomen zijn.

1 Archiefstukken van de Synode van de Molukse Evangelische Kerk.

2 GIM Gedenkboek: *Een wonderbaarlijke spijziging*, Utrecht 1989, blz. 70 en 71.

3 Zie voor wat betreft verdere afsplitsingen binnen de Molukse Kerk. A. van der Hoek: *Religie in ballingschap*, Amsterdam 1994, blz. 99.

4 Commissie, die van de Nederlandse regering de opdracht kreeg een onderzoek in te stellen naar de aard van het verblijf van

de Molukkers in Nederland. De commissie is genoemd naar haar voorzitter.

**Otto Ruff** heeft theologie gestudeerd in Leiden. Hij is predikant van de GIM in Alphen aan den Rijn en Huizen; hij heeft gewerkt als gevangenispredikant in Haarlem en is nog functionaris bij de Commissie Contact Molukse en Nederlandse kerken. Hij maakt ook deel uit van het Platform Niet-Inheemse kerken.

## Verklaring van de Raad van Kerken in Nederland naar aanleiding van 50 jaar onafhankelijkheid van Indonesië

Amersfoort, 11 januari 1995

Aan de lidkerken

Het jaar 1995 is niet alleen het jaar waarin wij herdenken dat Nederland werd bevrijd van de Duitse bezetting en Nederlands-Indië van de bezetting door de Japanners. Het is ook het jaar waarin het Indonesische volk herdenkt dat vijftig jaar geleden, op 17 augustus 1945, de republiek Indonesië, werd uitgeroepen en het einde begon van het Nederlandse koloniale bewind.

Wij verheugen ons oprecht met het volk van Indonesië over deze vijftig jaar onafhankelijkheid. Omdat wij ons als kerken in Nederland hecht verbonden weten met onze zusterkerken in Indonesië willen wij niet voorbijgaan aan deze herdenking en evenmin aan wat er toen gebeurde.

Wanneer wij spreken over de gebeurtenissen tussen 1945 en 1949 moeten wij allereerst vaststellen dat wij als kerken toen geen ander standpunt hebben ingenomen dan de overgrote meerderheid van ons volk. Weinigen waren toen bereid zonder meer het recht op een eigen nationaal bestaan van het Indonesische volk te erkennen, en te aanvaarden dat het daartoe zijn eigen weg wilde gaan. Opvallend was de grote onbekendheid omtrent het bij Indonesiërs wijd verspreide verlangen naar een eigen staat. De legitieme inzet voor onafhankelijkheid werd afgewezen en gezien als opstand tegen het wettige gezag, waarbij nationalistische en vrijheidsstrijders niet zelden werden bestempeld als rebellen en extremisten. Vele Nederlanders waren de overtuiging toegedaan dat het Indonesische volk nog niet rijp was voor volledige onafhankelijkheid en dat daar een langer proces voor nodig was.

Het Nederlandse bewind heeft dan ook getracht zijn eigen concept van dekolonisatie en staatsvorming op te leggen. De situatie verhardde zich, doordat de door ons opgedrongen staatkundige ontwerpen in de praktijk niet uitvoerbaar bleken. Gevolg was dat Nederland met militair geweld ingreep, wat versluierend werd aangediend als 'politieonele actie'.

De strijd die gevoerd werd, en die voor de Indonesiërs een bevrijdingsstrijd was, heeft geleid tot tenminste honderdduizend doden aan Indonesische

zijde en ruim vijfduizend omgekomen militairen aan Nederlandse zijde. Maar ook tot diepe wonden aan beide kanten:

- bij de nabestaanden van de Indonesische en de Nederlandse slachtoffers;
- bij de Nederlandse militairen die oprecht hun plicht deden onder moeilijke omstandigheden en van wie velen later door de politieke ontwikkelingen in onzekerheid en verwarring raakten en het gevoel hebben nauwelijks te zijn erkend en opgevangen;
- bij de ontwortelde Indo-Europese bevolking, die tussen twee vuren kwam te staan en van wie velen naar Nederland vertrokken, waar zij zich lange tijd ontheemd voelden;
- bij de Nederlanders en Indische Nederlanders die in 1945/46 nog verkeerden in de Japanse concentratiekampen; na de capitulatie van Japan zwaar geleden hebben onder het geweld rond het onafhankelijkheidsstreven en, na repatriëring in Nederland, vooroordeel en wanbegrip ontmoetten;
- bij de Molukse KNIL-militairen en hun gezinnen, die tegen hun wil werden gedemobiliseerd en naar Nederland overgebracht, waar zij nauwelijks begrip ondervonden voor hun jarenlange toewijding aan de koningin, ook tijdens de Japanse bezetting;
- bij de ongeveer zesduizend gewetensbezwaarden die om principiële redenen weigerden dienst te doen in een koloniale oorlog en moesten boeten met gevangenisstraf en morele veroordeling.

Met leedwezen gedenken wij de diepe wonden die geslagen zijn in de verhouding tussen onze beide volkeren, excessen die bij militaire acties plaatsvonden, de dood van burgers en krijgsgevangenen, het platbranden van kampongs en desa's, de ontworteling van grote bevolkingsgroepen. Daarbij willen wij van onze kant vooral de gevoelens van spijt tot uitdrukking brengen ten aanzien van het feit dat er binnen de Nederlandse kerken onvoldoende oog was voor het legitieme en breed verwortelde streven naar een onafhankelijk Indonesië. De stemmen die daar reeds vóór de Tweede Wereldoorlog duidelijk aandacht voor vroegen, zijn nauwelijks gehoord. Ook het pleidooi, met name vanuit zending en missie, voor erkenning van het Indonesisch onafhankelijkheidsstreven en het verzet tegen het gebruik van geweld, vonden maar weinig weerklank. Op de kritieke momenten hebben de kerken gezwegen.

Des te meer verheugt het ons dat als door een wonder de relaties tussen de kerken in onze beide landen niet verbroken werden, maar eerder vernieuwd en geïntensiveerd zijn. Vanuit deze verbondenheid wil de Raad van Kerken zich uiten over datgene wat indertijd gebeurde en wat vandaag nog steeds pijnlijk present is in de herinneringen van mensen zowel daar als hier. Tot deelname aan een nadere gedachtenwisseling is de Raad volledig bereid.

Wij hopen dat de nieuwe inzichten en de openheid omtrent datgene wat in het verleden diepe wonden veroorzaakte, de verzoening tussen onze beide landen zullen verdiepen. Vanuit die verzoening zullen mensen uit Indonesië en Nederland creatief samen kunnen werken aan de door ons allen zo vurig gewenste gerechtigheid, vrede en heil van de schepping, en elkaar daar ook op kunnen aanspreken. Met dankbaarheid hebben wij menigmaal ervaren dat dit ook de hoop is van onze zusterkerken in Indonesië, met wie wij ons verbonden weten, niet alleen om historische redenen, maar vooral ook vanuit onze gezamenlijke betrokkenheid bij de oecumenische beweging en haar inzet voor het leven en de waardigheid van mensen.

Prof.dr. R.G.W. Huysmans  
voorzitter

Ds. W.R. van der Zee  
algemeen secretaris

## Toelichting en commentaar

Henk Koetsier

Sommige mensen vinden de verklaring rijkelijk vroeg, anderen weer rijkelijk laat.

Het is juist dat de verklaring vervroegd is uitgebracht. Aanvankelijk was het de bedoeling met een verklaring te komen na de viering van de bevrijding van Nederland op 5 mei 1995. De gedachte was dat de aandacht zo opgeslokt zou worden door het thema bevrijding van ons eigen land, dat een verklaring inzake Indonesië weinig publiciteit zou krijgen. Het tegendeel bleek het geval. Dat is te danken aan het rumoer rondom de visumverlening aan J. Poncke Princen, de man die in 1947 deserteerde uit het Nederlandse leger en overliep naar de TNI, het Indonesische leger. Er ontstond grote weerstand tegen de komst van Princen, aan wie eerder in 1993 een visum was geweigerd door minister van Buitenlandse Zaken Kooijmans. Minister van Mierlo, daarentegen, verleende het visum bij een herhaald verzoek wel met als motief humanitaire redenen. Er ontstond een groot publiek debat en een kamerdebat. Vooral de ingezonden stukken schrijvers roerden zich fel tegen zijn komst. Velen van hen kwamen uit de kringen van de Indië-veteranen. Zij zien Poncke als overloper, sterker: als verrader van de Nederlandse zaak. Poncke gaf tal van interviews af, zodat bijna iedere Nederlander kennis heeft kunnen nemen van de bewogen levensgeschiedenis van deze man, die reeds in de Duitse tijd met de dood bedreigd werd en zich thans in Indonesië zeer inzet voor de zaak van de mensenrechten.

Uit de reacties van de oud-militairen Indiëgangers blijkt ook duidelijk dat er in hun kringen nog veel oud zeer leeft. Hun worden gewelddaden, ja oorlogsmisdaden verweten. Bij terugkomst in Nederland was weinig sprake van behoorlijke opvang, maar bovenal speelt dat ze het idee gekregen hebben dat ze ten onrechte naar Indië gestuurd zijn, ja voor een foute oorlog. Bij hen zelf leeft de gedachte dat ze er kwamen voor een goede zaak, m.n. om orde en rust te herstellen en af te rekenen met nationalistische leiders, die met de Japanners hadden gecollaboreerd.

## Misverstanden

Rondom de totstandkoming, strekking, inhoud en doelstelling van de verklaring zijn de nodige misverstanden gerezen. Dit artikel beoogt enige opheldering te geven, m.n. ook om duidelijk te maken waarom de Raad juist nu met deze verklaring wilde komen.

Duidelijk mag zijn dat de verklaring vervroegd is uitgebracht, juist omdat in december/januari genoemde discussie in alle hevigheid woedde. De voorbereidingstijd echter gaat terug op het seizoen 1993/94. Er bestaat een kleine groep oud zendingen- en missiearbeiders in Indonesië, luisterend naar de naam IRIP, Indonesia Research and Information Programme (naar analogie van een soortgelijke groep in Australië), die zich richt op de verbetering van de verstandhouding tussen de beide landen. Zo nu en dan organiseert zij studiebijeenkomsten over actuele onderwerpen die deze relatie raken, zoals bijvoorbeeld de ontwikkeling van de islam of de mensenrechten.

IRIP, waarvan ondergetekende voorzitter is, vatte in genoemd seizoen het plan op een verklaring voor te bereiden over vijftig jaar onafhankelijkheid van Indonesië. Dat leek haar een goede gelegenheid stil te staan bij het verleden, de verwerking daarvan, maar ook naar heden en toekomst te kijken. Het contact met de algemeen secretaris van de Raad van Kerken, ds. W.R. van der Zee, was positief. Hij vroeg IRIP te gaan werken aan een concept. IRIP besloot daarbij hier studerende Indonesiërs in te schakelen. Daartoe werd in Kampen een gespreksgroep gevormd, die een aantal malen bijeenkwam. De groep ontwierp een aantal elementen voor een verklaring. Deze bevatten in hoofdzaak de volgende punten:

1. de verklaring zou een gelukwens aan het volk van Indonesië over vijftig jaar onafhankelijkheid moeten uitspreken;
2. vastgesteld zou moeten worden dat de Nederlandse kerken in 1945 nog niet over het inzicht en de moed beschikten om de proclamatie van de republiek Indonesië op 17 augustus 1945 te erkennen als daad die beantwoordde aan een diep levend verlangen naar vrijheid bij de meer-

derheid van het Indonesische volk;

3. dat we nu, 50 jaar later, beseffen dat de wijze, waarop door de overheid en de overgrote meerderheid van het Nederlandse volk gereageerd is op de onafhankelijkheidsverklaring, misvormd is door onjuiste informatie, vooringenomenheid en paternalisme, en dat volstrekt onvoldoende onderkend is hoe diep geworteld en wijd verbreid het streven naar vrijheid van de koloniale overheersing al was in 1945;
  4. dat alleen in kringen van zending en missie, en bij 'Kerk en Vrede' als het gaat om de kerken, oog was voor de legitimiteit en intensiteit van het Indonesisch verlangen naar onafhankelijkheid, ook onder christenen; naar de boodschap van deze zendings- en missiewerkers en 'Kerk en Vrede' is echter onvoldoende geluisterd, in veel gevallen zijn ze zelfs krachtig bestreden;
  5. dat met name zou moeten worden betreurd dat de Nederlandse regeringen in de jaren 1945 tot 1949 hun toevlucht hebben genomen tot geweld om het conflict met de republiek Indonesië op te lossen; ze hebben getracht door militair overwicht een einde te maken aan de republiek; door internationale druk en door stappen van de Verenigde Naties, is Nederland gedwongen aan de onderhandelingstafel plaats te nemen;
  6. dat eveneens zou moeten worden betreurd dat de inzet van geweld heeft geleid tot enkele honderdduizenden dodelijke slachtoffers en voorts tot diepe, soms blijvende wonden
- bij een aantal groepen, met name: de oud-militairen Indië-gangers, de nabestaanden van militaire en civiele slachtoffers aan beide zijden, de Indo-Europese bevolking die naar Nederland kwam, de Molukse ex-KNIL militairen en hun gezinnen, ontworteld en afgedankt in Nederland, de slachtoffers van de Japanse kampen en de bersiap-tijd, de Indië-weigeraars aan militaire zijde, die tot langdurige gevangenisstraffen werden veroordeeld.
- In de verklaring zijn deze elementen terug te vinden.

## Op wie de verklaring zich richt

Het is wellicht nodig toe te lichten wat de verklaring wel en wat ze niet wil zijn. Om met het laatste te beginnen: de verklaring richt zich niet tot de Indonesische kerken, maar tot de eigen Nederlandse lidkerken en hun leden. Zeker zit er een gelukwens aan het Indonesische volk in verpakt, maar dat is niet de eerste opzet. Wel is de verklaring ter kennis gebracht aan de Indonesische Gemeenschap van Kerken (PGI) en de Indonesische R.K. bisschoppenconferentie (Konperensi Wali-gereja). Inmiddels is zij ook

in het Indonesisch vertaald en onder de lidkerken van de PGI verspreid. De reacties die ondergetekende tijdens een recent bezoek aan Indonesië van kerkleiders ontving, waren positief. Men waardeerde de poging van de Raad van Kerken om zich te bezinnen op het recente koloniale verleden, maar zag de aangeroerde problematiek vooral als een Nederlandse aangelegenheid. In Indonesië, zo werd benadrukt, is geen behoefte aan spijtbetuigingen inzake dat verleden, met name niet over de periode 1945/1949. Het is verwerkt, er is geen haat, geen rancune. Men stelt prijs op positieve relaties tussen de beide volken in het algemeen en de kerken in het bijzonder. Men wil graag volwassen, gelijkwaardige relaties, waarbij geen behoefte is aan het opgeheven vingertje. Men vraagt begrip voor de specifieke positie van de Indonesische kerken in een minderheidssituatie, waarbij deze te maken hebben met een steeds zelfbewuster en dominante islam enerzijds, en anderzijds met een politiek regime dat allerlei democratische vrijheden inperkt. Men onderkent de problemen inzake de mensenrechten, maar vraagt begrip voor een eigen benadering daarvan, vaak langs de weg van 'silent diplomacy'.

Men behoeft het hier uiteraard niet mee eens te zijn, maar zal toch tenminste de delicate positie, waarin de kerken in Indonesië verkeren, moeten kennen en erkennen. Het is dus duidelijk dat de Indonesische kerken andere problemen 'aan hun pet' hebben dan de relatie met Nederland. Bovendien blijkt de coup van 30 september 1965 met haar bloedige nasleep een veel erger trauma veroorzaakt te hebben dan de vrijheidsstrijd tegen Nederland. Hierbij ging het om een intern conflict, terwijl het in de strijd tegen Nederland ging om een gemeenschappelijke vijand; bovendien is die strijd gewonnen. Overwinnaars kijken als regel iets anders tegen een voorbije oorlog aan dan verliezers. Een van de ernstigste problemen is de toestand van de kerk in Batakland, de HKBP, waar de regering en de militairen ingegrepen hebben in het bestuur en de kritische eforus Nababan opzij gezet hebben en vervangen door een hun welgevallige bisschop. Dat heeft geleid tot een breuk in deze kerk en tot zeer betreurenswaardige gewelddadigheden. Het gaat hier om de vrijheid van de kerk tegenover de staat, om het verzet tegen inmenging in de interne aangelegenheden van de kerk, met een beroep op gevaar voor de openbare orde.

De verklaring is voorts evenmin een veroordeling van de oud-militairen Indië-gangers. Als men goed leest, is ze juist het tegendeel. Er wordt immers gesproken over militairen die oprecht hun plicht deden onder voor hen onbekende en moeilijke omstandigheden, die voorts door de politieke ontwikkelingen in onzekerheid en verwarring raakten en bij terugkeer nauwelijks zijn erkend en opgevangen. Toch hebben nogal wat oud-militairen verontwaardigd gereageerd en hun beklag gedaan bij hun plaatselijke of landelijke kerken, of rechtstreeks aan de Raad, of via ingezonden stukken.

Men kan zich afvragen of de verklaring wel echt gelezen is, of dat men afgegaan is op persberichten. De Raad wordt verweten dat hij oude wonden openrijt en het optreden van de militairen zou veroordelen. Dat laatste zal wel te maken hebben met een andere passage over het militair optreden, namelijk waar gesproken wordt van excessen die bij militaire acties plaatsvonden, en het platbranden van desa's en kampongs. Excessen hebben plaatsgevonden, dat kan toch niemand meer ontkennen. Langzamerhand is veel boven tafel gekomen. Denk aan de tv-uitzending van de VARA-televisie met Dr. Hueting, 1969, de excessennota, de boeken van Van Doorn/Hendrix en Jan Glissenaar.<sup>1</sup> Wellicht had de verklaring duidelijker moeten aangeven dat de verantwoordelijkheid voor de uitzending van de militairen en hun inzet in de gewapende strijd ligt bij de diverse kabinetten van die jaren. Dat de militairen onvolledig en onjuist zijn voorgelicht is duidelijk; ze werden uitgezonden om orde en rust te herstellen. Dat is gedeeltelijk waar als het gaat om de beveiliging van burgers uit de Japanse kampen in de Bersiap-tijd, toen de pemuda's de vrije hand hadden. Dat betrof overigens alleen de laatste maanden van 1945 en de eerste van 1946, toen een gezagsvacuüm heerste. Bovendien werden Soekarno en Hatta als collaborateurs afgeschilderd en moest er met hen afgerekend worden. Van een legitieme strijd van Indonesiërs voor hun vrijheid wisten de militairen – uiteraard, zou men kunnen zeggen, want anders zou er van motivatie om naar Indonesië te gaan weinig overblijven – niets. Duidelijk is uit allerlei reacties – er waren ook waarderende reacties van militairen die nu heel anders aankijken tegen die periode dan toen ze als militair werden uitgezonden – dat bij veel 'veteranen' nog een diep trauma heerst, en dat aan de verwerking van de ervaringen uit die tijd onvoldoende is gewerkt. Hier ligt nog een belangrijke pastorale taak voor de kerken.

De adressanten van de verklaring zijn allereerst de kerken in Nederland zelf. Dat is stilistisch al duidelijk; 't blijkt al uit de aanhef. De kerken hebben helaas gefaald en op kritieke momenten gezwegen. Ze hebben stemmen vanuit zending en missie niet of onvoldoende opgevangen, althans er niets mee gedaan.

Het zou te ver gaan te zeggen dat alle kerken gezwegen hebben. Ds. H. van de Wal heeft bronnenonderzoek gedaan naar uitspraken van de drie grootste Nederlandse kerkgenootschappen. Hij haalt enkele uitspraken aan in een artikel in *Hervormd Nederland*.<sup>2</sup> Figuren als de hervormde Hendrik Kraemer en Nico Stufkens, alsmede de gereformeerde Johannes Verkuyl en Henny van den Brink, hebben een krachtig pleidooi gevoerd voor onderhandelingen met de leiders van de Republiek. De Nederlandse Hervormde Kerk heeft zich ook enkele malen uitgesproken.

Op 13 december 1945 sprak de generale synode uit – in een door de minister

van Overzeese gebiedsdelen gevraagd advies!! – 'dat wij de koloniale verhouding, met name waar die reeds lang als een vernedering wordt ervaren, niet mogen continueren.' De synode sloot zich daarin aan bij een uitspraak van de samenwerkende zendingscorporaties van oktober 1945 (!!) 'dat zij voor hun deel ondubbelzinnig en onbekrompen hebben op te komen voor een algehele liquidatie van de koloniale verhouding en voor een loyale honorering van het koninklijk woord van 7 december 1942, dat Indonesië een gelijkwaardig en gelijkberechtigd deelgenootschap in een vrijwillig aanvaard rijksverband toelegt.' Het is dus duidelijk dat de hervormde kerk zich al in een vroeg stadium positief uitliet over de liquidatie van de koloniale verhoudingen, al wordt de Republiek niet genoemd. Ook ten tijde van de zgn. eerste politionele actie in juli 1947 sprak de hervormde synode zich uit. Van de Wal noemt deze verklaring diplomatiek; ze leidde tot woedende reacties van zowel voor- als tegenstanders van militaire actie. Het zou te ver voeren hier in te gaan op de houding van de andere kerken. We verwijzen hier naar het artikel van Van de Wal.

## Doorgaand treurspel

Er is niets terecht gekomen van 'een deelgenootschap in een vrijwillig aanvaard rijksverband'. Mislukte onderhandelingen, gewelddadige acties, verbroken verhoudingen hebben hun spoor door de geschiedenis getrokken. De reacties op de verklaring van de Raad van Kerken tonen aan dat bij velen de geschiedenis nog lang niet verwerkt is. Of dat ooit zal gebeuren is nog maar de vraag. Het is jammer dat het huidige kabinet en een meerderheid van de Tweede Kamer nee zeiden tegen het verzoek tot een parlementair debat. Nederland blijkt slecht te kunnen omgaan met zijn eigen koloniaal verleden. Zo'n debat zou ertoe kunnen leiden dat de fouten erkend worden en spijtbetuiging in de richting van de getroffen en zou klinken. Dat zou gefrustreerde en getraumatiseerde groepen in onze samenleving de last kunnen verlichten. Maar het lijkt erop dat J. de Kadt ook nu nog gelijk krijgt met zijn karakterisering van dit stuk geschiedenis: het treurspel van de gemiste kansen.<sup>3</sup>

## Het politieke debat

Het politieke debat in de pers zowel als in de Tweede Kamer van december 1994, ging om meer dan een visum voor Poncke Princen. Achtergrond van dit felle debat was de wijze waarop wij als volk omgaan met ons koloniaal verleden, met name wat betreft de jaren 1945/49. In kranten en tijd-

schriften werd heftig gediscussieerd over de manier waarop de diverse kabinetten van die jaren gehandeld hebben in het conflict met de Republiek Indonesië. Met name ook de beslissing, tot tweemaal toe, tot militaire actie over te gaan, aangeduid als politionele acties, werd in de discussie betrokken. Ook het optreden van de Nederlandse militairen kwam regelmatig ter sprake.

Van een parlementair debat over de rol van deze kabinetten is echter niets gekomen. Minister Jan Pronk vroeg erom omstreeks 27 december, met een goed gevoel voor timing. Zoals bekend, op die datum vond, 45 jaar eerder, in het Paleis op de Dam in Amsterdam de soevereiniteitsoverdracht plaats. Hij kreeg er direct vanuit verschillende hoek flink van langs. Minister-president Wim Kok vond een kamerdebat niet nodig. Kamervoorzitter Deetman sneed het onderwerp weer aan tijdens zijn nieuwjaarspeech begin januari. Ook hij kreeg geen steun en enkele dagen later slikte hij zijn voorstel voor zo'n debat weer in.

De verwerking van het koloniaal verleden ligt in Nederland erg moeilijk. Zodra de suggestie gedaan wordt dat Nederland excuses aan Indonesië zou moeten aanbieden over het optreden in de jaren 1945/49, of, breder nog, over het koloniaal beleid en de koloniale politiek voor de Tweede Wereldoorlog, komen allerlei groepen in het geweer om zich met kracht tegen zo'n stap te verzetten. Oud-minister McNamara van de Verenigde Staten heeft onlangs, ter gelegenheid van de herdenking van de overwinning van Vietnam op de Amerikanen meer dan twintig jaar geleden, duidelijk uitgesproken, dat de Amerikaanse politiek in die jaren fout geweest is. In Nederland komt een dergelijke uitspraak maar niet over de lippen van een minister-president. Wel plaatste minister Van Mierlo onlangs vraagtekens bij de politionele acties, maar hij vroeg tegelijk begrip voor de in die jaren gevoerde politiek van Den Haag. Met een harde veroordeling van die politiek zou bovendien tekort gedaan worden aan de Nederlandse militairen, die toentertijd in de voormalige kolonie dienden. Een van de argumenten tegen het houden van een parlementair debat is steeds dat men niet met het inzicht van nu de politiek van toen moet veroordelen. Maar er waren toen toch ook mensen, die de politiek van toen veroordeelden: een aantal leidende zendingsmensen onder aanvoering van Verkuyl en Kraemer, communisten, Indië-weigeraars, H.M. van Randwijk, Kerk en Vrede woordvoerders als Buskes! De tegenstemmen waren er wel. Alleen er is niet naar geluisterd.

Een belangrijke reden waarom ons land zo'n moeite heeft met dat koloniale verleden ligt, naar mijn inschatting, in onze ambivalente relatie met Indonesië. Die relatie is intensiever geweest dan andere koloniale mogendheden met hun overzeese gebiedsdelen hadden, zoals Groot-Brittannië met India. Wij zijn een klein land en de Indonesische archipel is een zeer

uitgestrekt gebied, dat de omvang heeft van Europa. Tal van groepen hebben op enigerlei wijze binding met dat koloniale verleden: mensen die er op enigerlei wijze gewoond en gewerkt hebben, oud-militairen uitgezonden tussen 1945 en 1949, oud-KNIL-militairen, de RMS-aanhang, kampslachtoffers uit de Japanse tijd, Indische Nederlanders, zendings- en missiewerkers. De relaties met Indonesië zijn intensief en emotioneel. De meningen over de waardering van het verleden liggen vaak sterk verschillend. De een veroordeelt krachtig wat wij daar gedaan hebben, terwijl een ander juist de positieve kanten benadrukt. Dat maakt het begrijpelijk, hoewel niet aanvaardbaar, dat kabinet en parlement de zaak liever in de doofpot hebben gestopt.

Er is ook de Indonesische kant. De Indonesische ambassadeur in ons land, Soedarmanto Kadarisman, verklaarde ter gelegenheid van de oprichting van het Forum Nederland-Indonesië in januari j.l. dat zijn land er geen behoefte aan heeft 'oude koeien uit de sloot te halen.' Hij sprak over vergeven en vergeten en zei te twijfelen aan het nut van een debat over het koloniaal verleden.

We moeten niet vergeten, dat zo groot Indonesië voor Nederland was en is, zo klein is Nederland voor Indonesië. Andere landen zoals de Verenigde Staten, Duitsland, Japan zijn voor de jonge staat belangrijker. De generatie die nog veel met Nederland te maken had, is bezig terug te treden en zal over enkele decennia ook uitgestorven zijn. Hier ging het trouwens ook maar om een kleine bovenlaag. Jongere afgestudeerden hebben veelal in de Verenigde Staten, Duitsland, Groot-Brittannië gestudeerd. Nederland doet niet zo veel aan het verlenen van beurzen. Engels is de taal voor communicatie met buitenlanders. De betekenis van Nederland en de Nederlandse taal is in de marge nog interessant, maar dan ook echt in de marge. Het zal voor sommigen daar en hier spijtig zijn, maar het is niet anders. In het nieuws wordt nauwelijks aandacht besteed aan politieke ontwikkelingen in Nederland. Trouwens, zien wij vaak nieuws uit dat land op ons journaal? Ja, als Nederland internationaal voetbalsuccessen behaalt, dan leeft Indonesië echt mee. Gullit is bekender dan Lubbers. Voor Nederlandse jongeren is Indonesië een heerlijk en goedkoop land om met vakantie te gaan, maar de kennis omtrent beider gemeenschappelijke geschiedenis is beperkt. In de media en bij de geschiedenislessen wordt een sterk negatief beeld van ons koloniaal optreden gebracht, waarbij vooral het KNIL-leger het moet ontgelden.

Nederland wordt, met Jan Pronk voorop, als lastig en irritant gezien als het om de mensenrechten gaat. Voorvechters van mensenrechten zoeken regelmatig hun bondgenoten op in ons land en ontvangen nogal wat steun van Nederlandse particuliere organisaties. Drie jaar geleden zette president Soeharto de ontwikkelingshulp uit Nederland stop, met name vanwege de

kritiek op de schending van mensenrechten in Oost-Timor en Aceh. Het koloniaal verleden werd toen wel degelijk uit de kast gehaald om als argument te dienen voor de beëindiging van de hulp en het Nederlands voorzitterschap van de IGGI, de Intergoevernementele Groep inzake Indonesië.

De last van het verleden hangt nog regelmatig als een schaduw over de wederzijdse betrekkingen. Zou dat anders worden als koningin Beatrix in augustus haar staatsiebezoek aan Indonesië brengt, en bij die gelegenheid even open en eerlijk over het Nederlandse verleden in Indië zou gaan spreken als ze 50 jaar na de bevrijding op 5 mei hier over het Nederlandse oorlogsverleden heeft gedaan?

- 
- 1 J.A.A. van Doorn en W.J. Hendrix, *Ontsporing van geweld*, Rotterdam 1970, derde druk 1985, J. Glissenaar, *Terug naar Java*, Aalsmeer 1992. Zie ook de delen 11 t/m 14 van L. de Jong, *Het Koninkrijk der Nederlanden in de Tweede Wereldoorlog*, 's-Gravenhage 1984 t/m 1991.
  - 2 Ds. H. van de Wal 'Kerken hielden zich dof,' in: *HN Magazine*, 28 jan. 1995, jrg. 51 nr. 4.
  - 3 J. de Kadt publiceerde in 1949 *De Indonesische Tragédie*, met de ondertitel: 'Het treurspel der gemiste kansen.' herziene herdruk 1989.

**Henk Koetsier** studeerde missiologie aan de Vrije Universiteit en promoveerde daar bij prof. Verkuyl. Hij werkte op Java, was secretaris voor ontwikkelingssamenwerking van de gereformeerde kerken, was predikant voor oecumene en vormingswerk in Amsterdam en directeur van het landelijk bureau Disk. Hij maakte deel uit van de voorbereidingsgroep van de verklaring van de Raad van Kerken over Indonesië. Hij maakt deel uit van het IRIP – Indonesian Research and Information Project, een groep oud-zendings- en missiewerkers, die samen met wijlen ds. W.R. van der Zee, de secretaris van de Raad van Kerken de Verklaring hebben opgesteld.



## Recente protestantse dissertaties in Indonesië

### Dossier

---

Gedurende de vijftig jaar onafhankelijkheid van Indonesië, die we nu vieren, zag ook de christelijke theologie in dit land kans zich te ontplooien. Een van de bewijzen daarvoor is te vinden in de bijna honderd dissertaties, die in deze periode werden verdedigd door protestantse theologen. Het allereerste proefschrift, bepaald nog niet contextueel wat thematiek en methodiek betreft, was van de hand van Kwa Joe Liang, die in 1951 een studie schreef over *Het begrip Deemoed in I Clemens*. Zijn promotor was W.C. van Unnik van de RU Utrecht. Twintig jaar later werd het mogelijk om in Indonesië zelf te promoveren. Fridolin Ukur was met zijn boek *Tantang-Djawab Suku Dajak* (Uitdaging en antwoord van de Dayaks, 1971) de eerste, die in Jakarta van deze mogelijkheid gebruik maakte. Na hem zouden nog zo'n vijfendertig anderen in Indonesië zelf promoveren. De overige promoties vonden plaats in Europa (33) en de USA (29). Aan Nieke Atmadja-Hadinoto komt de eer toe de eerste vrouwelijke theoloog uit Indonesië te zijn die de doctorsbul in ontvangst mocht nemen. Zij promoveerde in 1989 in Kampen op een studie over *Dialogue and Education: The Christian Family within Indonesian Society*. Voorzover bekend doctorerden sindsdien nog drie andere vrouwelijke theologen, waarvan één in Indonesië zelf.

In dit beknopte overzicht wil ik alleen wijzen op enkele tendensen die zichtbaar worden in de thematiek van de dissertaties uit de laatste tien jaar. Een uitvoeriger verantwoording zal hopelijk elders gepubliceerd kunnen worden.

### Trends en thema's

De groeiende samenwerking tussen een aantal theologische scholen in Zuidoost-Azië begint duidelijk vrucht af te werpen. In de afgelopen tien jaar vonden niet minder dan 28 promoties van theologen uit Indonesië

plaats onder auspiciën van de *South East Asia Graduate School of Theology*. Een van de eisen die de SEAGSTh stelt, is dat dissertaties een zekere mate van contextualiteit tonen. In verreweg de meeste proefschriften uit deze periode is dat duidelijk het geval. Dat geldt trouwens ook voor vele onderzoeken die in Europa of de USA werden afgesloten.

### Bijbelwetenschappen

Op twee gebieden die in de voorafgaande periode kwantitatief gezien slechts weinig resultaten te zien gaven, namelijk bijbelwetenschappen en kerkgeschiedenis, is in de laatste jaren duidelijk vooruitgang geboekt. Zo werden na vele magere jaren vanaf 1991 acht dissertaties verdedigd op het terrein van OT en NT. Als voorbeeld is allereerst te noemen de studie van Trisnamawaty Bangun-Sinulingga (Jakarta, 1994). Zij vergelijkt het loflied op de goede vrouw uit Spreuken 31:10-31 met uitspraken over de gepersonifieerde wijsheid in andere delen van het boek Spreuken en verbindt daarmee, in een appendix, verhalen over vrouwen in het Karo Batak gebied. Een tweede voorbeeld is het proefschrift van Bonar Napitupulu, eveneens in Jakarta verdedigd (1993), over charisma en ambt bij Paulus in relatie tot de organisatie van de kerken in Indonesië, in het bijzonder de HKBP op Sumatra. Gezien de huidige problemen in deze kerk lijkt de genoemde dissertatie een hoge mate van actualiteit te hebben.

### Kerkgeschiedenis

Zes proefschriften behandelen aspectten van de Indonesische kerkgeschiedenis. Op die van Sutarman Partonadi over Sadrach (VU Amsterdam, 1988) na, kwamen ze allemaal in Jakarta tot stand. Twee ervan hebben te maken met de verhouding van de Indonesische kerken tot respectievelijk de ethische theologie in ons land uit het begin van onze eeuw (Chris Hartono, 1990), en de nationale beweging in Indonesië tussen 1900 en 1950 (Zakaria Ngelow, 1992). De overige drie zijn regionale studies, zoals de recente dissertatie van Mesakh Tapilatu, die een historisch-kritische beschouwing geeft over de geschiedenis van de protestantse kerk in de Molukken. Zijn werk, dat in 1994 in Jakarta het predikaat *sangat memuaskan (cum laude)* kreeg, is helaas nog niet beschikbaar. Terzijde merken we op dat vele van de verdedigde dissertaties jammer genoeg niet in druk verschijnen. Publikatie van alle proefschriften, of althans van *abstracts* ervan, is zeker een desideratum wil de Indonesische theologie binnen en buiten de grenzen van dat land bekendheid krijgen!

## Pastoraat

Het meest opvallend is het grote aantal studies op het gebied van pastoraat. Vele daarvan kwamen tot stand in het kader van een *Doctor of Pastoral Studies* programma, dat in Yogyakarta en Pematang Siantar uitgevoerd is onder leiding van dr. Tjaard G. Hommes. In een aantal gevallen zijn deze proefschriften op bepaalde *case studies* gebaseerd; allemaal houden ze bewust rekening met de context. Hoewel ze onder de noemer 'pastoraat' vallen, blijken ze toch een breed scala aan onderwerpen aan de orde te stellen, variërend van kerkelijk leiderschap, en de verhouding tussen moslims en christenen in een bepaald dorp, tot het probleem van armoede of dat van de gevoelens van pijn en schuld bij het overlijden van een kind. Overigens is men enkele jaren geleden begonnen met een aangepaste vorm van klinische pastorale training; de dissertaties van Mesach Krisetya (Claremont, CA, 1989) en van Aart van Beek (Jakarta, 1992) bewegen zich op dat terrein.

## Missiologie

Opvallend is eveneens dat niet minder dan zeven proefschriften op missiologisch gebied verdedigd werden aan Fuller Theological Seminary, Pasadena, CA, USA. Ofschoon geen bepaalde lijn zichtbaar wordt in de thema's van deze studies, wordt wel duidelijk dat evangelisatie met het oog op kerkgroei in een stedelijke omgeving een belangrijk accent krijgt. Ook sommige andere dissertaties stellen de urbane problematiek centraal. Als voorbeeld moge dienen het onderzoek dat Periskila Lintang verrichtte naar de alarmerende neiging van vele predikanten van Chinese afkomst in Jakarta, om van de ene kerk (denominatie) naar de andere over te stappen. In haar studie *The Expectations of the Laity to the Roles of the Pastor in Chinese Churches in Jakarta, Indonesia* (Reformed Theological Seminary, USA, 1993) analyseert zij de sociaal-culturele achtergronden van dit fenomeen. Empirisch-theologisch onderzoek zal ook verder nodig en nuttig zijn om beter inzicht te krijgen in de verschillende contexten in Indonesië.

## Adat en stamreligies

Verschiedende dissertaties bewegen zich op het terrein van regionale cultuur en stamreligie. Bekend is Theo Kobongs Hamburgse dissertatie over *Evangelium und Tongkonan: eine Untersuchung über die Begegnung zwischen christlicher Botschaft und der Kultur der Toraja* (1989, gepubliceerd in de reeks

Perspektiven der Weltmission, Band 7). Met *Tongkonan* is bedoeld de traditionele, godsdienstig bepaalde grondstructuur van de dorpsgemeenschap in het Torajaland. Kobong beschrijft deze levensordering en gaat na, hoe zending en kerk er in het verleden mee omgingen, alsmede hoe het evangelie in deze context zo verkondigd kan worden dat de culturele en maatschappelijke identiteit niet verloren gaan. Hoewel het in hun geval niet om een stamreligie gaat, zijn ook de dissertaties van I Ketut Waspada (*Harmonie als Problem des Dialogs*, München, 1986) over de ontmoeting van hindoeïsme en christendom op Bali, en de nieuwtestamentische studie van Puspitha Tjatra (over het begrip 'heil' volgens de Hindu Dharma op Bali en volgens Paulus, Jakarta, 1995) in soortgelijke zin regionale studies.

## Pancasila en islam

Nationale problemen komen ook ter sprake, maar we moeten erkennen dat slechts een klein deel van de protestantse dissertaties van de afgelopen jaren daaraan aandacht wijdt. De Pancasila, in de voorafgaande periode onderwerp van bespreking in twee belangrijke dissertaties (van W.B. Sidjabat en van Eka Darmaputera), staat nu in directe zin slechts centraal in het proefschrift van John Titaley. De islam, als meest invloedrijke religie in Indonesië, is een van de aspecten die in de historisch-missiologische dissertatie van Th. Sumartana (*Mission at the Crossroads. Indigenous Churches, European Missionaries, Islamic Association and Socio-Religious Change in Java 1812-1936*, VU Amsterdam, 1991) worden besproken. Ook in de pastorale studie van Hada Andriata over de religieuze interactie tussen moslims en christenen in de desa Warna (Yogyakarta, 1986), komt de islam ter sprake. Alleen in het proefschrift van Djaka Soetapa, over het concept van de 'Ummah volgens de Qur'an in de context van de Indonesische samenleving (Yogyakarta, 1987; in 1991 uitgegeven door de Duta Wacana University Press), wordt een theologisch kernbegrip van de islam zelf geanalyseerd. Soetapa vermijdt een christelijk-theologische uitspraak over de waarde van het begrip *ummah* (gemeenschap). Hij wil de stelling bewijzen dat de Qur'an zelf in dit begrip de basis legt voor de ontwikkeling van tolerantie. Daarmee kan het een bruikbaar concept worden voor moslims in een Pancasila-Staat.

## Ethiek en systematische theologie

De oogst van dissertaties op het gebied van ethiek is gering. Weliswaar behandelt Christian Soetopo in een *case study* een welzijnsorganisatie in Solo (Yogyakarta, 1987), maar de grote ethische vraagstukken, op nationaal of

internationaal gebied, blijven helaas buiten de horizon van de dissertaties uit het afgelopen decennium. Dat roept wel enige vraagtekens op. In wezen geldt hetzelfde voor de systematische theologie. Een uitzondering is de intussen ook in Indonesië vertaalde dissertatie van Andreas Yewangoe over *Theologia Crucis in Asia. Asian Christian Views on Suffering in the faces of Overwhelming Poverty and Multifaceted Religiosity in Asia* (VU Amsterdam, 1987). Zijn boek is om nog een andere reden een uitzondering. Yewangoe probeert de Indonesische theologie een plaats te geven binnen de context van de Aziatische theologie in het algemeen. Dat is zonder meer lofwaardig. Te vaak blijft de contextualiteit van de genoemde dissertaties beperkt tot Indonesië zelf, of tot een regio van het land.

## Ten slotte

Ondanks de gesignaleerde manco's, hebben we in vergelijking met de periode tot 1985, verschillende verheugende ontwikkelingen kunnen waarnemen. Aan het begin van dit korte overzicht is gesteld dat de produktie en de thematiek van dissertaties één van de bewijzen vormt van de ontwikkeling van de theologie in Indonesië. Een ander bewijs daarvoor is te vinden in de toenemende openheid bij een jongere generatie theologen om tot onderlinge discussie te komen, ook in geschrifte. En ten slotte verschijnen hoe langer hoe meer boeken en nummers van theologische tijdschriften, waarin christenen en moslems samen nadenken over belangrijke thema's als democratie, de verhouding van de respectieve religies tot de moderne tijd, of de pluraliteit van de religie. In een samenleving die nog altijd sterk in beweging is, duidt dat op een toenemende onafhankelijkheid van de theologie, ook wat de verhouding tot de kerken betreft. Dat laatste, maar in ieder geval ook het groeiende aantal dissertaties die betrekking hebben op een breed spectrum van thema's, is een felicitatie waard.

Alle Hoekema doceert Apostolaat en Praktische Theologie aan het Doopsgezinde Seminarium te Amsterdam, en aan de Kerkelijke Opleiding van de Faculteit der Godgeleerdheid, Universiteit van Amster-

dam. Hij promoveerde in 1994 te Leiden op *Denken in dynamisch evenwicht. De wordingsgeschiedenis van de nationale protestante theologie in Indonesië (ca. 1860-1960)*.

## Missiologisch Werkverband

Op 7 april hield het MWV haar voorjaarsvergadering bij de nieuwe lokatie van de afdeling missiologie van het IIMO, in het gebouw Trans II, Uithof te Utrecht. Prof. Anton Wessels gaf een voordracht over enkele vragen die opgeroepen werden door zijn recente boek *Kerstening en ontkerstening van Europa*, toegespitst op de mogelijkheden die de moderne beeldcultuur biedt. Het brede terrein van het boek gaf ruimte aan een uitermate levendige discussie, waar onder meer de grenzen van Europa (hoort Oost-Europa er dan niet bij? Waarom zijn de Slavische volken hier niet vermeld? Zijn de moslims geen bondgenoten in het opnieuw stellen van de Godsvraag?) en ook de algemene vraagstelling pittig werd besproken. In de middagzitting gaf dr. Louis Goosen een zeer boeiende voordracht, waarin hij aan de hand van dia's liet zien, hoe het vroege

christendom de religieuze beeldtaal van het Romeinse Rijk heeft aangepast, in de middeleeuwen en ook in de moderne tijd tot steeds weer nieuwe beelden van Christus kwam. De dag werd besloten met een borrel en een kijkje in de royale ruimtes, die het IIMO heeft gekregen voor de rijke collectie aan boeken en tijdschriften uit Aziatisch, Afrikaans, Latijnsamerikaans christendom.

De volgende vergadering zal zijn op vrijdag 3 november a.s., op het Hendrik Kraemer Instituut te Oegstgeest, in samenwerking met de Nederlandse Zendingsraad in het kader van de discussie over *Evangelie en Cultuur*, die gevoerd wordt ter voorbereiding van de Wereldzendingsconferentie in Salvador de Bahia, Brazilië, eind 1996.

Info: Karel Steenbrink, IIMO/Heidelberglaan 2, 3584 CS Utrecht; tel: 31-30-539412; fax: 31-30-539434.

## **Aziatische spiritualiteit op 8 mei**

Op de vergadering van de 8 mei beweging was dit jaar ruim tijd en aandacht ingeruimd voor een bijdrage van de Koreaanse theologe Chung Hyun Kyung. Met haar boek 'De strijd om weer de zon te zien' (Ten Have), en haar spectaculaire optreden tijdens de Algemene Vergadering van de Wereldraad van Kerken in Canberra 1991 had deze theologe in Nederland reeds eerder bekendheid verworven. Tijdens haar aanwezigheid te Den Haag legde ze achtereenvolgens nadruk op de kwalen van de Derde Wereld (tijdens het ochtendprogramma). Vijfhonderd jaar kolonialisme heeft in veel landen van Azië naast een grote schuldenlast ook een westerse imitatie tot gevolg gehad die op dit ogenblik leidt tot een verlies aan identiteit. Chung benoemde de negatieve invloed van de Wereldbank, Gatt, maar ook CNN en de imperialistische en economische expansie van nieuwe machten in het Oosten: Hongkong, Taiwan, Korea, Singapore. Ze deed een pleidooi voor een evenwichtige manier van leven waarin de waarden van vrijwillige armoede en een aandachtige omgang met mensen en dingen centraal staan. Als levensstijl zette ze de aanwezigen aan tot het oefenen van de 'sahlim' dans, een levengedende dans waarin geprobeerd wordt te balanceren tussen ont-

hechting en erotiek, leegte en volheid, afstand en kracht, het persoonlijke en het politieke. Tijdens de middagsessie vond een gesprek plaats tussen Chung, de womanistische, zwarte theologe Doreen Hazel en Gedong Bagoes Oka, een hindoe leidster van een Ashram in Bali en tevens vice-presidente van de World Conference on Religion and Peace. De drie vrouwen werden uitgedaagd onze Nederlandse samenleving even de spiegel voor te houden. De vrouwen benadrukten het Nederlandse geheugenverlies ten aanzien van aangedaan leed door jarenlange betrokkenheid bij kolonisatie en slavenhandel en waar nu nog steeds dagelijks miljoenen mensen de gevolgen van ondervinden. De onnatuurlijkheid van een zeer getechnologiseerde samenleving en verslaving aan weelde zouden oorzaak kunnen zijn van veel depressies die ook een weerspiegeling zijn van een geïnternaliseerde vorm van zelfhaat. Een pleidooi voor een lichamelijker levensstijl waarbij men zich bewust wordt van de diversiteit in lichamelijkeheid wat betreft kleur, sekse en seksuele geaardheid en de machtsverschillen die hierdoor in het verleden gecreëerd zijn, zou een mogelijke stap naar een harmonieuzer leven kunnen betekenen. Afrekenen met schuldgevoelens na bewustwording van het aandeel in het creëren van een wereldchaos vraagt om intensief werken aan persoonlijke en politieke be-

wustwording die leidt tot een andersoortige praxis. Daarbij moet voorzichtig worden omgegaan met het doen van het huiswerk op de geëigende plaatsen: elkaar niets uit handen nemen maar tegelijk elkaars harde werk van dekolonisatie – met verschillende uitwerkingen voor alle partijen – ondersteunen.

*Lieve Troch*

## **Bekering als afscheid**

In de volle aula van de universiteit van Leiden heeft prof.dr. Marc Spindler vrijdagmiddag 12 mei afscheid genomen als hoogleraar missiologie en directeur van de missiologiepoot van het IIMO (Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumene) met een openbaar college over de herwaardering van de bekering, een begrip waar missiologen in onze dagen weinig over schrijven maar waar cultureel-anthropologen belangstelling voor gekregen hebben. Zij hebben namelijk ontdekt dat bekering een motivering levert tot verandering. Zo kan naar de mening van Robin Horton bekering aanleiding geven om de enge wereld van het traditionele geloof te vervangen door de kosmologische wijzende visie van een wereldgodsdienst. Een Amsterdamse cultureel-anthropoloog Van der Veer stelt zelfs dat bekering voor de mens in de Derde Wereld de weg

vrijmaakt naar de moderniteit. Spindler vroeg zich af of deze cultureel-anthropologische bestudering en waardering van het begrip bekering misschien te maken had met het feit dat nu de wereld overal verandert de nog niet bestudeerde gebruikelijke cultureel-anthropologische thema's schaars worden. En hij constateerde dat de waardering voor bekering als openheid voor sociaal-culturele verandering op zich best interessant is, maar dat de bijbelse betekenis van het begrip bekering veel dieper ligt als zijnde een fundamentele verandering in de relatie tussen de mens en zijn God. Echter theologisch bepaalde veranderingsprocessen zijn geen thema van studie voor de cultureel-anthropoloog. De Leidse theologische faculteit en het bestuur van het IIMO dankten Spindler voor 20 jaar inzet, die gekenmerkt was door internationalisering van de bestudering van de missiologie in Leiden. Dat is niet verwonderlijk gezien de Franse en Madagaskische achtergrond van Spindler. Verder heeft historische belangstelling en aandacht voor de bijbelse uitgangspunten zijn werk gestempeld. Spindler heeft ook bijgedragen in de uitgave van de (eerste) Oekumenische Inleiding in de Missiologie van 1988, die nu in het Engels gaat verschijnen. Vrienden en collega's boden de scheidende hoogleraar ten slotte een vriendenboek aan dat de titel

draagt van: 'Changing Partnership in Missionary and Ecumenical Movements', dat in Engels, Frans en Duits een keur van artikelen bevat over alle mogelijke aspecten van de missiologie. Het is uitgegeven bij het Boeken-centrum in Zoetermeer.

De afdeling missiologie van het IIMO is vijf maanden geleden van Leiden naar Utrecht verplaatst en daar gecombineerd met de afdeling oecumena. Prof. A. Houpten heeft er de leiding. In Leiden is Heleen van den Berg parttime tot docente missiologie benoemd.

*Ype Schaaf*

### **Die van 't kruis kun je vertrouwen**

Onder die titel is een deeltje uitgekomen in de missionaire serie boekjes voor missionair geïnteresseerden 'Allerwegen'. Op een dagberaad dat op 11 mei in Amersfoort werd gehouden over evangelisatie, onderstreepte prof.dr.s. K.A. Schippers oud-hoogleraar in Kampen, dat de voorwaarde voor elke geloofwaardige evangelisatie is dat degene, die het Goede Nieuws overbrengt, te vertrouwen is. Later werd dit nog holistisch verbreed door het gebruiken van de definitie van Von Zinzendorf, de stichter van de Hernhutterzending: evangelisatie is oproepen tot bekering, tot

het volk van God en tot het werk van God. Prof. H. Berkhof heeft deze zelfde drieslag in de taal van onze dagen verwoord: evangelisatie is de oproep tot een nieuwe relatie met God, een nieuwe relatie tot de gemeente en tot een nieuwe opdracht in de samenleving. De nieuwe secretaris van de katholieke St. Willibrordvereniging Geert Dartel vertelde dat in de katholieke kerk een tijdlang nauwelijks over evangelisatie gesproken was omdat, zoals zijn voorganger Tije Brattinga het had gesteld: 'We het evangelie alleen maar konden aanbieden in institutionele vorm en het instituut kerk en onze kerkelijke traditie ons dwars zaten.'

Deze impasse is aan het einde van de jaren zeventig doorbroken door een katholiek evangelistorisch beraad, dat het begrip evangelisatie opnieuw had verwoord als: 'Het handelen van de discipelen van Jezus gericht op het Rijk Gods en anderen uitnodigen om daaraan mee te doen.'

Dartel kwam vervolgens met de definitie die het Katholiek Landelijk Pastoraal Overleg nu hanteert en die dicht bij de opvattingen van Von Zinzendorf en Berkhof ligt namelijk: evangelisatie is het bekend maken van Gods geheim, dat beleefd wordt in de kerk en waar gemaakt wordt in gerechtigheid in de samenleving.

De studiedag in Amersfoort was georganiseerd door de Nederlandse Zendingsraad en het Hendrik Kraemerinstituut, terwijl ook de Evangelische Alliantie en de Katholieke Missie Raad participeerden.

Ds. E. Veenhuizen, de voorzitter van de Evangelische Alliantie vertelde dat van de bekeerlingen uit de grote kruistochtcampagnes van Billy Graham uit de jaren zestig maar tien procent kerkelijk betrokken was gebleven.

Men zoekt het nu in de 'oikos' – aanpak – dat wil zeggen gemeenschapsvorming in Christus. Onder deze aanpak valt ook het stichten van nieuwe gemeenten in plaats van het betrekken van meer mensen bij bestaande gemeenten.

Veenhuizen schat het aantal evangelische christenen in Nederland in de traditionele kerken op 600.000, terwijl nog eens 200.000 zich in aparte gemeenten georganiseerd hebben.

Deze boeiende gedachtenwisseling over evangelisatie, waaraan een bont gezelschap van vijftig mensen deelnam, was een vervolg op een serie gesprekken, die vorig jaar hebben plaats gevonden op de maandelijkse vergaderingen van de NZR in haar functie van platform van de zendingsorganisaties van Nederland. Drs. L.W. Smelt had daar verteld over zendingswerk in Peru, waar hij had geleerd dat de prioriteit van evangelisatie bij de plaatselijke ge-

meente moet liggen. Drs. A. Verburg had gerapporteerd over zijn ervaringen in de evangelisatie in Indonesië, waar men ondanks de moslimburen veel vrijmoediger over geloof spreekt dan bij ons, terwijl dr. G. van 't Spijker in Rwanda had ervaren dat evangelisatie alle aspecten van het bestaan moest omvatten. Prof. Schipper had die serie besprekingen afgesloten met een analyse van de Nederlandse situatie.

Het boekje 'Die van het kruis kun je vertrouwen', is de neerslag van deze besprekingen. Voorzien van een heldere inleiding van de hand van NZR-secretaris dr. Jan van Butselaar werd het tijdens dit evangelisatieberaad gepresenteerd.

*Ype Schaaf*

### **Na kiezen komt delen**

Elk jaar in mei presenteert een tiental missionaire organisaties, verenigd in de Nederlandse Missieraad, een nieuwe aflevering van de *Missionaire Agenda*. Deze brochure/reeks richt zich op MOV-groepen, parochiële werkgroepen voor Missie, Ontwikkeling en Vrede. Ze heeft als leidraad 'Kiezen voor solidariteit met de armen' en de werkgroepen vinden er aanknopingspunten in voor reflectie en actie rondom een jaarlijks vastgesteld thema. *Na kiezen komt delen* is de titel van de Nieuwe Missionaire Agenda en het Liturgie Katern (1995-1996),

waarvan kort geleden al weer de dertiende aflevering verscheen. Nog duidelijker aangeven, dat deze agenda aansluit bij die van vorig jaar kan bijna niet. Toen luidde de titel 'Kiezen om te delen'. Eenmaal de keuze gemaakt, zal er gedeeld moeten worden, houdt deze Missionaire Agenda voor. Gedeeld tussen arm en rijk, tussen zwart en wit. En tussen vrouwen en mannen. Want zoals die van vorig werkjaar, gaat ook deze Missionaire Agenda over het samenwerken van vrouwen en mannen wereldwijd.

De rode draad zijn concrete levensverhalen uit de dagelijkse strijd om het bestaan. In de getuigenissen van de Missionaire Agenda 1995/1996 wordt duidelijk welke moeilijkheden vrouwen ondervinden bij het zoeken naar bestaanszekerheid. Maar vooral wordt zichtbaar welke kracht zij daarin ontwikkelen met elkaar. Een wereldwijde kracht die ongetwijfeld ook zal opslaan op de VN-wereldvrouwenconferentie, die van 30 augustus tot 8 september in Beijing, China wordt georganiseerd. Zekerheid van bestaan zoeken, betekent soms ook bestaande zekerheden opgeven en bewust nieuwe wegen gaan. Dat is een bij uitstek christelijk gegeven. Ging Jezus van Nazareth ons niet voor in het zoeken naar nieuwe wegen van gerechtigheid? Was hij niet bij uit-

stek iemand die brak met de bestaande conventies? Ook waar het mannen betrof?

Behandelt de Missionaire Agenda de bewustwordingskant, in het Liturgie Katern dat bij de Missionaire Agenda hoort, ligt de nadruk op het aspect van liturgisch samen delen. Zeven bij de Nederlandse Missieraad aangesloten organisaties presenteren daarin (modellen van) vieringen die gebruikt kunnen worden in hun actie-weekends. Ze sluiten aan bij het thema van vrouwen en mannen wereldwijd.

De Missionaire Agenda en het Liturgie Katern worden uitgegeven door de Nederlandse Missieraad. Exemplaren kunnen à f 2,- per stuk (exclusief portokosten) (bij)besteld worden bij de verzendafdeling van Samenwerking Vastenactie/Cebemo, Postbus 587, 3800 AN Amersfoort, tel. 033-613794.

### **Spiritualiteit en verantwoordelijkheid**

In Heino is op de internationale Hemelvaartconferentie van het LOS, het landelijk overleg studentengemeenten, de vraag aan de orde geweest of verantwoordelijkheid en vrijheid samen kunnen gaan. Of leidt de in ons land hooggeprezen vrijheid tot vrijblijvendheid? Voor mensen die in de missionaire praktijk staan, een

interessante vraag.

Secularisatie, aldus de eerste spreker op de conferentie dr. D. Tieleman van de Theologische Universiteit in Kampen, duidt niet op verval van de christelijke geloofstraditie, maar op een bepaalde tijdgebonden gestalte daarvan. Hij waarschuwde voor verheerlijking van het verleden toen er nog 'geloofs zekerheden' waren. Het heeft geen zin om die goede oude tijd ('het land van de christelijke vanzelfsprekendheid') terug te halen, want dat past niet meer in de postmoderne rationale cultuur, waarin we nu leven. 'Secularisatie verwijst niet zozeer naar wat wij verloren hebben, maar naar wat wij nog niet gevonden hebben: een nieuwe spiritualiteit die de cultuur vernieuwt.' De belangstelling in onze dagen voor spiritualiteit markeert volgens Tieleman het afscheid van de genoemde traditionele gestalte van godsdienstigheid. Spiritualiteit als beleefd geloof overstijgt de religieuze en kerkelijke grenzen. Het is een levenshouding die de wereld openhoudt naar het visioen van delen en heel worden. Prof.dr. C.J. Waaijman van de Katholieke Universiteit Nijmegen ging in op de vraag hoe verantwoordelijkheid persoonlijk wordt ervaren. 'Als je je in je leven verantwoordelijk ten opzichte van anderen opstelt, dan zeg je eigenlijk ten diepste: "Hier mij".' Deze cryptische omschrijving, ontleend aan

Levinas, is volgens Waaijman de meest fundamentele definitie van een verantwoordelijk mens. In plaats van te zeggen: 'Hier ben ik,' plaatst de persoon zichzelf in de accusativus en zegt: 'Hier mij.' Hiermee wordt aangegeven dat de mens zich bewust is van het feit dat hij of zij wordt gezien door de ogen van anderen. Op dat moment geeft hij zich bloot en kan hij zich niet meer aan de ander onttrekken. 'De ander' is zijn defensiemechanieken gepasseerd.' 'De bewogenheid met de medemens wordt dan ongelimiteerd. Als je eenmaal bezig bent met overgave, leidt dat bijna vanzelf tot zelfopoffering. Kijk maar naar zendingsarbeiders en artsen zonder grenzen. Zij kunnen niet meer terug naar een onverschillig leven.' Dit grenzeloos 'zijn voor de naaste' past totaal niet in het overheersende westerse denkmodel. Ons wordt geleerd voor onszelf op te komen. Individualisme (Ik definieer mijzelf) lijkt het toppunt van vrijheid maar leidt, aldus Waaijman, tot het tegendeel: 'Als je jezelf als uitgangspunt neemt dan word je de gevangene van jezelf. Je raakt afgesloten en de ander bestaat niet meer. Deze westerse opvattingen botsen met de christelijke visie die stelt: wie zijn leven niet geeft, zal het nooit krijgen. Wie zichzelf niet geeftervaart noch vrijheid noch verantwoordelijkheid.'

**B. Mensen svd. (Hrsg), Recht auf Leben, Recht auf Töten, ein Kulturvergleich, Akademie Völker und Kulturen St. Augustin, Nettetal, 1992, 162 p. (g.p.)**

Deze vijftiende studiereeks van het missiologisch instituut St. Augustin behandelt een hoogst actuele problematiek, in een tijd die volgens kerkleiders getekend is door een 'cultuur van de dood'. Een zestal studies van ongelijke lengte vergelijken de houding tegenover dood en doden bij volken in Afrika, de Indonesische eilanden, het Amazonegebied, en in de moslim, de hindoeïstische en de christelijke traditie. Allengs wordt aldus duidelijk dat de dood niet enkel een biologisch, maar vooral ook een cultureel feit is. Zaken als mensenoffers, doden van tweelingen, koppensnellen, weduwen zelfverbranding, naast de moslim-doodstraf bij geloofsafval, of zulke zaken als hekserij en zelfdoding worden besproken vanuit hun context. Het blijkt dat het doden vaak in een offercontext staat en te maken kan hebben met de kosmische hernieuwing van het leven. Zo wordt de hindoeïstische zelfverbranding van weduwen op zeer genuanceerde wijze verklaard. De auteurs geven blijk van grote kennis van de besproken tradities, maar het thema wordt zelden naar het heden toe geactualiseerd. Daar de religie vaak als laatste verklaringgrond voor het gedrag aangevoerd wordt, rijst de vraag wat er gebeurt zodra religie formeel zijn greep verliest. Wordt het recht op leven dan op bredere wijze beleefd of juist niet, en hoe vertalen die visies zich in het hedendaags gedrag? Met een moraal-theologische analyse van E.J. Nagel wordt deze serie afgesloten, waarin de christelijke traditie besproken wordt in het licht van actuele problemen, zoals oorlogsrecht en euthanasie; maar zonder dat visies uit andere tradities erbij betrokken worden, of het grotere probleem van de 'cultuur des doods' ter tafel komt, dat bij een toenemende bevolkingsdruk en machtsongelijkheid toch een hoogste prioriteit vraagt. Als inventaris van visies over recht op leven en

doden, vormt het boek een waardevolle informatiebron, die echter doet aanvoelen dat er fundamentele vragen vóór ons liggen die nauwelijks op te lossen zijn op basis van tradities alleen. Mensenrechten onderschrijven zonder te weten waarom, is een hachelijke zaak, blijkt meer en meer.

*Wiel Eggen*

**Th. Sumartana, Mission at the crossroads; Indigenous churches, European missionaries, Islamic association and socio-religious change in Java 1812-1936, BPK Gunung Mulia, Jakarta 1993, XXIX+379 pag., f 49,50 + verzendk. via Raad voor de Zending, t.a.v. Mw. J. Hubert, Postbus 12, 3240 AA Oegstgeest.**

Dit rijke en uitvoerig gedocumenteerde boek is de Engelse versie van Sumartana's dissertatie (1991). De ondertitel geeft het kader aan waarbinnen deze historische studie is geplaatst. De 'crossroads' zijn de kruisende wegen tussen een christelijke missiologie die exclusivistisch denkt, zich baseert op vergelijking van *systemen* en op bekeringsijver, en een missiologie die gericht is op een open dialoog, waarbij de redding van de mensheid de inzet is. De ontmoeting van de zending met de eigen religieuze ervaring van de Javaanse, grotendeels Moslimse wereld is de rode draad die door dit onderzoek van de geschiedenis heenloopt. Aan het slot volgt een missiologische reflectie over de ontmoeting tussen de godsdiensten, waarin vooral een respectvolle, maar heel kritische evaluatie van Kraemers zendingsopvatting het uitgangspunt is.

Uit het historisch gedeelte (1812-1936) kan ik alleen noemen de vroege rol van individuele vrouwen; Sumartana's visie op de Sadrach-beweging; op de plaats van religie in Budi Utomo; op de Sarekat Islam in haar ontwikkeling; op Kartini's religieuze en geestelijke worsteling. In zijn missiologische reflectie gaat Sumartana uitvoerig in op het begrip 'syncretisme'. Hij hanteert die term niet in de zin van relativisme ('alle godsdiensten zijn gelijk'), maar, vanuit de kern van het christelijk geloof gezien, als het verrijken van het geloof door het opnemen van nieuwe elementen, of, vanuit de dialoog gezien, als wederzijdse penetratie (p. 338-39). Met dit 'Christ-centered syncretism' (M.M. Thomas) legt Sumartana een stuk Javaanse geloofservaring voor ons open. De waarheidsvraag wordt in dit boek niet expliciet gesteld, maar het antwoord wordt gezocht in de open toewending tot al wat menselijk is.

*C.D. Grijns*

Als buitenstaand mee-belever van dat stuk geschiedenis, ben ik met meer dan gewone belangstelling erin gedoken, in deze vierde bronnenpublicatie van het Project Kerkhistorische Uitgaven Indonesië, een standaardwerk van uitnemende kwaliteit, mede dank zij de begeleidende commissie met als secretaris de prominente historicus dr. Th. van den Bnd, die zelf de eerste drie bronnenpublicaties van de serie samenstelde.

De bladzijden 1-38 bevatten als inleidende anticipatie op de serie bronnen een overzicht van de geschiedenis van de Nederlandse Zending onder Boeginezen en Makassaren, resulterend in de oprichting van een zelfstandige Boeginees-Makassare Kerk. Deze historie van voor mij zo herkenbare geestelijke en materiële ups and downs in de oprechte pogingen het evangelie over te dragen en een christelijke kerk in gang te zetten, boeiden mij zeer.

Ofschoon je ze niet in één adem uitleest, heb ik ook de bronnen zelf met interesse doorgenomen. Over de keuze van deze, uit omvangrijke Nederlandse en Indonesische, kerkelijke en private zendingsarchieven afkomstige documenten, kan ik moeilijk oordelen, want dan zou ik ook alle niet gepubliceerde documenten moeten kennen. Toch lijken mij de gebruikte documenten een goed beeld te geven van wat er zoal leefde en speelde in bedoelde zendingsgeschiedenis, des te meer vanwege de rijkdom aan verklarende voetnoten.

Het valt niet altijd mee consequent een bepaalde spelling te volgen als men oude documenten in een moderne uitgave giet. Zo vraag ik me af waarin in vertaalde documenten (behalve in officiële titels) de Indonesische nieuwe spelling (van 1971) wordt gebruikt (zie verantwoording op pag. II), terwijl in het glossarium (pag. III-VI) de Indonesische woorden alleen maar in de spelling van vóór 1971 staan en in de oorspronkelijk Nederlandse stukken niet de Nederlandse nieuwe spelling wordt gebruikt. Ook vraag ik me af waarom steeds Rante Pao en soms Ma'kale wordt geschreven terwijl m.i. de officiële schrijfwijze Rantepao en Makale is (zie Ensiklopedi Indonesia).

De gewoonlijk gebruikte hoofdletter E in Boeginese plaatsnamen is vervangen door é. Doch als mijn gehoor mij niet bedriegt, ligt de uitspraak ergens tussen é en è in.

Ik kon niet nalaten af en toe mijn r.k.-bril even op te zetten, al voelde ik

me dan een beetje als een gluurder, behorend tot de groep die 'op de bekende wijze hun actie voerden' (pag. 168) en 'wie de concurrentie in het bloed zit' (pag. 134). Zo bijv. als in doc. 48 (pag. 236) ds. Swaak op de boot een naar Salayar overgeplaatste hoofdverpleger vraagt om niet in te gaan op het verzoek van een pastoor om bepaalde inlichtingen, daar de zending 'in stilte moet werken' omdat 'Rome kan wat wij niet kunnen omdat we geen geld hebben'. Of wanneer in doc. 67 (pag. 303) ds. Van der Hoek beschrijft hoe hij in 1952, bij een kerstviering met 80 kinderen van de lagere school van de Stichting voor Nederl. Onderwijs, het kerstevangelie vertelde waarbij hij 'een gepast gebruik maakte van de beeldjes uit het door de pastoor meegebrachte stalletje'. Overigens gaf het boek me maar zelden de kans me schuldig te maken aan zulk gluurdersgedrag. Veel meer troffen mij dan ook de veelvuldige, openhartige en me dunkt vrij volledige rapportages vanuit het veld naar de achterban, de verkondiging van het evangelie niet alleen met het Woord, maar ook metterdaad d.m.v. onderwijs en gezondheidszorg, de ijver waarmee men plaatselijke talen en adat bestudeerde, en de pogingen om onderlinge concurrentie om te zetten in interkerkelijke samenwerking.

De op pag. 21-22 en in doc. 93 (pag. 380) genoemde 'verlaten Rooms-Katholieke Kerk van de Congregatie van de H. Jozef' in Malino was in werkelijkheid de kapel van het zusterhuis van de Sociëteit van J.M.J. (Jezus, Maria, Jozef), die wegens onveiligheid door de zusters zelf niet kon worden gebruikt en daarom in bruikleen was gegeven aan de aalmoezenier van het leger, die er diensten in deed met de katholieke militairen, en ook zijn protestantse medebroeders de gelegenheid bood er gebruik van te maken.

Toevalligerwijs kwam ik een paar kleine computerfoutjes tegen: op pag. 23 enig i.p.v. enige, op pag. 151 bes-chermd (fout afgebroken) en op pag. 184 Reegeering (zelfs volgens de oude spelling staat hier een e te veel).

Zeer attent vond ik de geste in de kleine fotogalerij op het eind van het boek, een foto van de Rooms-Katholieke Kerk te Makassar op te nemen.

Bij het afronden van deze recensie komt mijn 'ik' van 40 jaar geleden nog even om een hoekje kijken: 'Waarom ben je zo poeslief tegen die concurrent van je!' Ik duw hem de deur uit en knipoog naar Chr. de Jong: Het is een puik boek!

*G. van Schie, cicm*



**Henk en Tineke Koetsier-Korvinus, Vijftig jaar 'Merdeka', in gesprek met Indonesiërs en Nederlanders.**

Ter gelegenheid van de viering van 50 jaar onafhankelijkheidsverklaring van Indonesië interviewden de schrijvers een aantal Indonesiërs en Nederlanders over hun ervaringen in de koloniale tijd, tijdens de Japanse bezetting, en tijdens de revolutie. Aan de hand van hun levensverhalen krijgen we een levendig beeld van een uiterst dramatische periode in de geschiedenis van beide volken. Enkele geïnterviewden: oud-generaal Nasution en zijn vrouw, dr. Joh. Verkuyl, dr. Peter Latuihamallo, dr. Sularso Sopater, drs. Peter Paul van Lelyveld, Arif Budiman, Romo Mangunwijaya, mr. Ali en mw. prof. Miriam Budiardjo, Emha Ainun Nadjib. De auteurs hebben nauwe banden met Indonesië: Tineke Korvinus groeide er op als dochter van een missionair predikant, was geïnterneerd tijdens de Japanse bezetting en ging er later getrouwd met Henk Koetsier weer heen. Het boek telt ruim 150 blz. is uitgegeven bij Kok te Kampen en kost ongeveer f 30,-.

**Jacob K. Olupona en Sulayman S. Nyang (red.), Religious Plurality in Africa, Essays in Honour of John. S. Mbiti, Mouton de Gruyter, Berlin & New York 1993, 455 pag., DM 228.**

Dit *Festschrift* ter ere van de bekende Afrikaanse theoloog John. S. Mbiti (1931) bevat naast enige inleidende teksten negentien bijdragen, verspreid over vijf thema's. Deze handelen achtereenvolgens over (1) de studie van Afrikaanse religie; (2) Afrikaanse theologie; (3) Afrika en het christendom; (4) Afrika en enkele wereldreligies (islam, jodendom, hindoeïsme), en (5) reacties op Mbiti's gedachtengoed. Het geheel wordt afgesloten met een bibliografie van Mbiti's theologische en literaire publikaties tot en met 1987. Zoals de titel van het boek aangeeft is religieus pluralisme in Afrika de rode draad, die geacht wordt de bijdragen onderling te verbinden. Helaas wordt die doelstelling slechts zeer ten dele verwezenlijkt. De bundel bevat inderdaad bijdragen over een verscheidenheid aan in Afrika voorkomende religieuze tradities, maar nergens wordt dat gegeven ook maar enigszins uitgewerkt. Een blik op de overigens voortreffelijke index maakt dat al snel duidelijk. Het boek vertoont aldus alle kenmerken van de doorsnee feestbundel. Het is weinig meer dan een serie artikelen die onderling nauwelijks samenhang vertonen en relatief weinig verhelderen over het werk en de persoon van John Mbiti.

Een gedeeltelijke uitzondering wordt gevormd door de bijdragen in de laatste sectie van het boek, die handelt over de reacties op Mbiti's werk. Met name treft men daar het kritische artikel van Mercy A. Oduyoye over Mbiti's kijk op liefde en huwelijk in Afrika. Een andere uitzondering is de

bijdrage van John S. Pobee over de ontwikkeling van de Afrikaanse theologie. Ook zou ik de aandacht willen vestigen op het bondige maar lezenswaardige voorwoord van Walter Hollenweger, waarin deze ingaat op Mbiti's rol in het blootleggen van het belang van de Afrikaanse theologie voor de Europese theologie. Juist over dat onderwerp zouden vandaag de dag belangrijke nieuwe dingen te zeggen zijn, onder andere in verband met het werk van R. Giard over het zondebok-mechanisme, en van E. Drewermann over de status en functie van religieuze archetypen. Nog nooit heeft de Afrikaanse filosofie en theologie zulk een kans gekregen om tot een zinvol gesprek te komen met hedendaagse ontwikkelingen elders.

*Mathieu Schoffeleers*

**Salma Khadra Jayyusi (ed.), The Legacy of Muslim Spain, Leiden: Brill, 1994, 2 delen, ISBN 90 04 09954 9, f 138,-**

Het jaar 1992 stond in missionaire kringen vooral in het teken van de herdenking van het feit dat vijfhonderd jaar eerder Amerika was geopend voor de Spaanse en andere kolonisten door de reis van Columbus in 1492. Voor Spanje was er echter nog een andere belangrijke herdenking: de verovering van het laatste islamitische bolwerk, Granada. Aan de 700 jaar van Spaanse islamitische cultuur, die toen werden afgesloten, werd in 1991 een conferentie in Granada gewijd. Ruim 1100 pagina's verschenen daarover al in druk in 1992, in een dure hardcover editie. Brill heeft nu voor een zeer redelijke prijs een prachtige encyclopedische samenvatting gegeven. Sociale, culturele, politieke en economische geschiedenis, het krijgt allemaal zijn plaats. Al-Andalus, zoals islamitisch Spanje vaak genoemd wordt, was bepaald geen eenheidsworst: christen- en joden-minderheden moesten zich aanpassen, handhaven en als het kon ook nog zich ontwikkelen onder islamitische heersers, zoals er (later) ook weer moslim-minderheden onder christenen waren. Deze zaken worden hier niet zwart-wit afgeschilderd, als een islamitische tolerantie tegenover het schrikbewind van de inquisitie. De pluriformiteit was ook toen al, vooral een kenmerk van steden. De portretten die gegeven worden van Granada, Cordoba en Sevilla zijn daarvoor belangrijk. Mikel de Epalza schreef een uitstekend artikel over de Mozaraben, de aan de Arabische taal en cultuur aangepaste christenen, terwijl L. Harvey de andere kant belichtte: de Mudejar en Moriscos. De eersten zijn de moslims die vanaf de 11e eeuw te vinden zijn in (heroverde) christen-gebieden. Zij accepteerden een niet-islamitische regering en konden daarbinnen met wisselend succes een behoorlijk bestaan opbouwen. Moeilijker werd het voor de Moriscos, waarmee vooral die moslims worden aangeduid, die na 1492 nog in het toen christelijke Spanje

leefden tot zij in 1609-1611 gewelddadig werden verdreven. Raymond Scheindlin heeft een aparte bijdrage over de joden in het islamitische Spanje. Voor ieder die de relatie joden-christenen-moslims ter harte gaat, is kennisname van de historische processen die zich gedurende 700 jaar in Spanje voltrokken hebben een absolute noodzaak. Deze uitgave is daarbij een af en toe ontvullende, maar zeker betrouwbare gids.

*Karel Steenbrink*

**Hamza Zeid Kailani, Kernmomenten in de Islam, bouwstenen voor een dialoog tussen moslims en christenen.** Gooi en Sticht, Baarn 1993, 118 pag. f 25,-.

In dit boekje geeft imam Hamza Zeid Kailani in eenvoudige taal praktische informatie over het geloof en de gebruiken van de islam. Zo vinden we een heldere weergave van wat de koran of de traditie zegt over de schepping, het begin van de zonde, Adam, Jozef, Abraham en Jezus, waarin ook verhalen die we in de bijbel niet kennen, maar die voor moslims vaststaan. Soms lijken me die verhalen wat onkritisch verteld, b.v. over de 'migratie' van Mohammed. Anderzijds laat Zeid bij een verhaal als de 'hemelvaart' van Mohammed het open of dit alleen in de geest of met lichaam en geest heeft plaats gevonden. Liever zoekt hij hierin wat van betekenis is voor de dialoog met de christenen. Het boekje is bedoeld voor hen die met gewone mensen omgaan. Daarbij zoekt Zeid naar wat verbindt, b.v. in het hoofdstuk over God. Al ziet hij 'harde' verschillen, het oordeel over wie gelijk heeft laat Zeid aan God over.

Informatief zijn de hoofdstukjes over de betekenis van de moskee en rituelen rond huwelijk en begrafenissen, al zou ik meer willen weten. Opmerkelijk is, dat voor Zeid het vrije gebed (de doe'a) zo van belang is, met name ook voor de zogenaamde geestelijke ziekten. Dit wordt helaas niet nader uitgelegd. We zouden aan de hand van concrete voorbeelden ook wat meer willen weten over de wijze waarop de liefde van God en de naastenliefde verborgen zitten in teksten, die in de vertaling de notie van liefde missen. Hoe praktisch dit boekje wil zijn, blijkt ook uit de informatie over het koffieritueel en de symboliek van bomen. Pas in het slothoofdstuk over de dialoog somt Zeid de moeilijkheden op, die voor een moslim een goede dialoog in de weg staan.

Al met al kan ik het boekje van harte aanbevelen aan al wie vooral in een eerste praktische informatie geïnteresseerd is. Het wordt verlucht met fraaie afbeeldingen van calligrafische teksten en met diverse gebeden, die christenen zo zouden kunnen meebidden.

*H.E.Schouten*

**Andreas Bsteh (Hrsg.), Friede für die Menschheit Grundlagen, Probleme und Zukunftsperspektiven aus islamischer und christlicher Sicht,** Deel 8 in de serie Beiträge zur Religionstheologie; Mödling: Verlag St Gabriel, 1994 ISBN 3-85264 456-9, 331 blz.

Van 30 maart tot 2 april 1993 bracht de minister van Buitenlandse Zaken in Oostenrijk, dr. Alois Mock, zesenvestig christenen en moslims in gelijke aantallen bijeen uit de hele wereld. Op vier protestantse, waaronder de recensent, en een orthodoxe deelnemer na waren de christenen allemaal katholiek. Ze spraken met elkaar in het Engels, Frans en Duits over vrede en mensenrechten. Twee deelnemers uit ex-Joegoslavië, terwijl Wenen vol zat met vluchtelingen uit dat land, herinnerden ons aan de harde werkelijkheid. De belangrijkste lezingen werden geleverd door Mahmoud Zakzouk van de Al-Azhar in Caïro, Gottfried Vanoni en Gerhard Luf, Modjtahed Schabestari uit Iran, Nurcholish Madjid uit Indonesië en K.C. Abraham uit India. Maar bijna nog belangrijker dan de lezingen waren de open en kritische discussies waaraan alle deelnemers een bijdrage leverden die in extenso in het boek zijn opgenomen. Ook moslim-geleerden gingen onderling in debat. De meningen van Zakzouk en Schabestari enerzijds en die van Madjid anderzijds liepen nogal uiteen. De laatste voerde een pleidooi voor het Indonesische model van de Pancasila voor de verhouding tussen de staat en de religies, als een mogelijkheid om tussen de Scylla van de islamitische en de Charibdis van de seculiere staat door te koersen. In de wereld van de islam bestaat m.i. voor dit Indonesische standpunt te weinig begrip. Van de zgn. interventies noem ik die van Henri Teissier, aartsbischop van Algiers, Michael Fitzgerald van het Vaticaan, prof. Houry uit Munster en dr. S. Balic uit Wenen. De conferentie werd afgesloten met een verklaring in drie talen. De pers, ook de Nederlandse, gaf uitvoerig aandacht aan dit gebeuren. Aan een Engelse editie wordt gewerkt.

*Jan Slomp*

**Johannes Schwarzlander (hrsg), Freiheit der Religion Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte.** Mainz; Matthias Grünewald Verlag. 1993 474 blz.

Waarschijnlijk omdat de mensenrechten zo bedreigd worden, verschijnen de laatste jaren zoveel boeken over dit onderwerp ook aan moslimzijde. Ik noem er enkele: Human Rights Commission of Pakistan: *State of human rights in Pakistan* 1992, 132 blz.; Mohammed-Chérif Ferjani (Tunesië), *Islamisme, Laïcité et droits de l'homme*, Paris Harmattan, 1992, 395 p. Adullahi Ahmad An-Naim (Sudan), *Toward an Islamic Reformation. Civil liberties,*

*human rights, and international law* (NY, Syracuse University Press, 1990, 253 pp. en ten slotte Sami A. Aldeeb Abu-Sahlieh, *Les Musulmans face aux droits de l'homme*, Bocchum; Winkler, 1994. Sami A Aldeeb is christen Palestijn. Schwartländer, wiens boek ik bespreek, gaf in 1992 samen met Heiner Bielefeldt, in opdracht van de Duitse, Katholieke Bisschoppenconferentie reeds een ook in het Engels vertaalde studie uit: *Christen und Muslime vor der Herausforderung der Menschenrechten*, 53 pp. Het grote boek *Freiheit der Religion* bevat het gedetailleerde verslag van een conferentie over dit thema. De moslim-deelnemers werden jammer genoeg alleen in de liberale hoek gezocht. Daardoor wordt ten onrechte de indruk gewekt als zouden zg. traditionele of fundamentalistische moslims niets over dit onderwerp te zeggen hebben. De liberale moslims die werden uitgenodigd, zijn vooral in Europa bekend: Ali Merad en M. Arkoun, beiden uit Frankrijk, maar met een Algerijnse achtergrond, Ahmet Mumcu uit Turkije en Mohamed Talbi en Mohamed Charfi, uit Tunesië. Mohamed Charfi, hoogleraar en minister van onderwijs, gaat het verst in het scheiden van 'kerk' en staat in de moslim-wereld. Hij probeert aan te tonen dat traditionele moslims zich ten onrechte op de koran en de traditie beroepen voor hun verdediging van de doodstraf voor afval van het islamitisch geloof. Uit de bijdragen van bisschop Walter Kasper en de bekende islamologe Rotraud Wielandt blijkt hoe christen- en moslim-auteurs de spanning tussen menselijke autonomie en theonomie in de theologische discussie over de mensrechten proberen te overwinnen door nieuwe denkmodellen. Deze verzamelbundel valt op door zijn historische diepgang b.v. in de bijdragen van de Oostenrijkers Gerhard Luf en Richard Potz. Martin Honecker, ethicus in Bonn gaf een bijdrage van protestantse kant. Karl-Wilhelm Merks uit Tilburg schreef een belangrijke bijdrage over: Religionsfreiheit als Forderung der Rechtsordnung. Een boek als dit moet uit de beperkingen van het Duitse taalgebied worden bevrijd, omdat de bijdragen ook anderen ver daar buiten regaderen.

Jan Slomp

**Yves de Thomaz de Bossière, Jean-François Gerbillon, S.J. (1654-1707) Mathématicien de Louis XIV, Premier supérieur général de la Mission française de Chine**, Louvain Chinese Studies II, Ferdinand Verbiest Foundation, K.U. Leuven, 1994, 211 blz.

Toen Matteo Ricci S.J. op 24 januari 1601 – na een zeventienjarig verblijf elders in China – zich in Beijing mocht vestigen, begon de Portugese missie in China, hoewel de meeste missionarissen niet-Portugezen waren. China viel onder het patronaatsrecht van Portugal. Dit systeem werd uitgedaagd door vijf Jezuïeten-missionarissen, die op 8 februari 1688 als wiskundigen

en astronomen in Beijing aankwamen. Lodewijk XIV, koning van Frankrijk, zond hen naar het hof van de keizer van China en subventioneerde deze onderneming zonder te letten op het misnoegen van Rome of Lissabon. Het samenwonen van beide groepen bleek onmogelijk en daarom kregen de Fransen een eigen residentie in 1700. Een van de vijf was Jean-François Gerbillon, die overste werd van de Franse vice-provincie in China, die voortaan niet meer afhankelijk was van de Portugese vice-provincie. Dit alles speelde zich af tijdens de regering van keizer Kangxi (1662-1722), die in veel opzichten op Lodewijk XIV leek.

Gerbillon was geboren in Verdun in 1654. In 1682 priester gewijd, reisde hij in 1685 naar China, deed zijn laatste geloften in 1690 en stierf in Beijing in 1707. Hij was een onvermoeibaar reiziger en maakte acht lange reizen in Mongolië. Zijn observaties legde hij op schrift vast. Tijdens zijn eerste reis was hij een voornaam lid van de Chinese delegatie, die in Nertchinsk de Russische delegatie ontmoette en dit leidde tot het verdrag van Nertchinsk in 1689. De keizer was zo ingenomen met dit resultaat, dat hij in 1692 een edict uitgaf, waarin aan de katholieke godsdienst vrijheid werd gegeven, en door een tweede edict in 1700, waarin de interpretatie van de Jezuïeten van de Chinese ritens als volledig correct werd verklaard. In die dagen waren er grote problemen over die ritens gerezen en een Pauselijke Legaat, Mgr. Carlo Tomasso Maillard de Tournon, was in 1705 in Beijing aangekomen om het verbod van de ritens aan de keizer mee te delen. Hij werd teruggezonden naar Macao. In 1706 annuleerde de keizer het edict van 1692 en schreef voor, dat elke missionaris eerst toestemming om het evangelie te preken moest aanvragen. Gerbillon probeerde tussen beide partijen vrede te stichten en stond zelfs met de missionarissen van de Vreemde Missies van Parijs, die tot de tegenstanders van de ritens hoorden, op amicale voet. Zijn goede verhouding met de keizer bekoelde, maar het vertrouwen bleef. Bij zijn begrafenis in 1707 zond de keizer geen bewijs van deelneming.

Gerbillon was een van de meest invloedrijke Jezuïeten in China en hij beleefde het hoogtepunt en de neergang van het door Ricci begonnen missiewerk. Mme. Yves de Thomaz de Bossière, die reeds meerdere publicaties over de Jezuïeten in China op haar naam heeft staan, heeft de persoon van Gerbillon in het onderhavige boek recht gedaan. Uit 20 archieven, verspreid over vele landen, heeft zij alles wat Gerbillon schreef of naliet verzameld. Chronologisch volgt zij hem op de voet en zij citeert talloze brieven en documenten volledig. Bovendien is het werk geïllustreerd met goede weergaven van enkele teksten en tekeningen. De bronnen, literatuur en uitvoerige indices aan het einde van het boek (160-211) zijn kostbaar. Zij heeft aan de studies, die de laatste jaren over deze periode verschijnen, een parel toegevoegd. De Ferdinand Verbiest Stichting (China-Europa

Instituut) van de K.U. te Leuven mag men geluk wensen met dit tweede deel van hun: Louvain Chinese Studies!

*Arnulf Camps*

**Gé Speelman, Jan van Lin and Dick Mulder, Muslims and Christians in Europe; Breaking New ground; Essays in Honour of Jan Slomp.** J.H. Kok, Kampen 1993

De feestbundel, die aan Jan Slomp bij zijn afscheid in december 1993 werd aangeboden, is in vier delen verdeeld. Het laatste deel gaat over hemzelf. Een korte biografische schets (D. Bakker) – waarvan ook belangrijke elementen in de inleiding voorkomen – én een bibliografie (welke mijns inziens, omdat Jan Slomp zelf een wandelende bibliograaf is, niet bekort had mogen worden!). De andere drie delen weerspiegelen de gebieden van Jan Slomps concerns: de verhouding tot de moslims wereldwijd, binnen Europa en de inhoudelijke vraag naar de dialoog islam/christendom.

In het eerste deel handelt C. van 't Leven over de vraag van de toekomst van Afrika's traditie van vreedzame co-existentie. Zij spreekt over Gambia's 'practical school for peaceful coexistence in pluralist societies'. K. Steenbrink presenteert de boeiende Indonesische geleerde Nurholis Madjid. M. Geijbels handelt over de verhouding van christenen en moslims in Pakistan, waar hij samen met Jan Slomp indertijd werkte. Tareq Mitri's bijdrage is gewijd aan de belangrijke vraag van de verhouding van moslims en christenen in hun relatie tot de politieke vragen, toegespitst op de kwestie van de invoering van de moslimse wet. Hij maakt daar onder meer de belangrijke opmerking: 'In two different ways, both Islam and Christianity bear witness to the fact that the truths of revelation relate to societal life and to the responsibilities of governments and their legitimacy. ... Christians, whether living in Islamic societies or not, can not engage in a constructive dialogue with Muslims on Shari'a without rethinking about their rather negative view of law, as they often oppose it to grace or love. The 'pharisaic image' or the discontent with the 'constantinian compromise' associated with this view should not prevent them from re-examining the public role of religion'. (63, 64).

In het tweede deel wordt onder meer over de katholieke en protestantse inspanningen in de relatie tot moslims in Europa gesproken (P. Huot-Pleu-roux) en komt het smartelijk Bosnische conflict aan de orde (Smail Balic) – de 'oude Europese moslims' zou je kunnen zeggen – de situatie in Duitsland (H. Vocking) en de gemengde huwelijken (G.M. Speelman). Abdal Wahid van Bommel levert een interessante bijdrage over de 'nieuwe Europeanen'. In het derde deel schetst D.C. Mulder de Wereldraad-dialogen met moslims

en bespreekt J. van Lin de verhouding van zending en dialoog in de recente toespraken van de huidige paus Johannes Paulus II en de missiologische vragen die daardoor worden opgeroepen.

*A. Wessels*

**V. Neckebrouck, Het dubbele rentmeesterschap,** Missionaire verkondiging en sociale actie. ACCO, Leuven, 1994, 199 blz. (g.p.) ISBN 90-334-3179-3.

Deze bundel toespraken over de blijvende actualiteit van de missionaire opdracht leidt N. ten slotte (p. 184) tot de vraag of dit hameren op de missionaire plicht psychisch niet te veel zal zijn voor de doorsnee-gelovige. Is hijzelf geschrokken van zijn zoveelste polemiek tegen de verzakers van de missionaire plicht? Na de perspectieven voor het huidige christendom te hebben gepeild en een emotionele oproep aan de religieuzen te hebben gericht om de funeste trend te keren, komt N. in het derde hoofdstuk tot de kernvraag of missie niet tot sociale actie gereduceerd is, ten koste van geloofsverkondiging. Hij meent de visie van het Vaticaans Concilie, van recente encyclieken en vooral van zijn eigen boeken (waarheen veelvuldig verwezen wordt) te moeten afzetten tegen hen die sociale inzet en dialoog als de echte missie lijken te zien. Maar waar is de actuele analyse van de verkondigingstaak? Dat de vermaledijde verzaking van die taak zou kunnen voortkomen uit een respect voor Gods aanwezigheid bij de ander, die niet met overijverige sermoenen bestookt mag worden, komt hier niet in het vizier. Op p. 146 vv. vinden we een merkwaardige theologische duiding van deze twee alternatieve taken. Na de sociale inzet en de verkondiging wel als wezenlijk verbonden te hebben genoemd, relateert N. ze respectievelijk aan Christus' twee naturen. Hoe hij de tegenstanders, die vooral de soteriologische taak van missie benadrukken, daarnaast dualisme kan verwijten (op p. 41) ontgaat mij. De polemiek kiest hier eigenmachtig zijn jargon. Zeker, er is maar één waarheid; doch wat die verder ook behelst, ze zegt dat de mens niet God is en dat polemische zwartmakerij van serieus zoekende mensen niet uit God is. Ook al voegt dit pleidooi voor geloofsverkondiging wel materiaal toe aan zijn 'De Stomme Duivelen', N. weet nergens duidelijk te maken in hoeverre de ernstige dialoog en sociale inzet een verzaking van de zendingsopdracht van Lk. 4 is.

*Wiel Eggen*

## Uit de internationale missiologische tijdschriften

In *Missiology* 1995/1 vindt de lezer de voornaamste lezingen, gehouden gedurende de jaarlijkse bijeenkomst van de *American Society of Missiology*. Het thema van deze bijeenkomst in 1994 was: beelden van de Kerk – beelden van de Kerk in het Nieuwe Testament evenveel beelden van missie beantwoorden. Het pluralisme dat men reeds in het NT vindt, suggereert dat men steeds een dialoog met de particuliere context moet aangaan om de Blijde Boodschap op een relevante manier te vertolken. Verschillende auteurs geven een overzicht van de verschillende beelden van kerk en missie in Afrika, China, Korea en Birma. Norman E. Thomas besteedt daarbij vooral aandacht aan de inheemse Afrikaanse kerken waaraan het vorig nummer van *Wereld en Zending* gewijd was. Mary Motte sluit de reeks af met een artikel over 'verscheidenheid en waarheid in een missiologisch perspectief'. Het is duidelijk dat een nieuw missiebegrip en de daarmee gepaard gaande intense omgang met andere godsdiensten niet zonder gevolgen kan blijven voor de wijze waarop men over 'de waarheid' gaat denken.

*Exchange* 1995/1 opent met een gedegen studie van Gerrie ter Haar over Afrikaanse christenen in Nederland. Zij besteedt daarbij vooral aandacht aan de kerken die in Afrika ontstonden en door Afrikanen geleid worden. Hoe functioneren deze kerken in Nederland? Welke is de rol van de geloofsgemeenschap in het leven van alledag, vooral met betrekking tot de verhouding tussen Afrikaanse migranten en Nederlanders? Hoe reageren de gevestigde kerken hierop? Na een grondige behandeling van deze vragen, komt de auteur tot het besluit dat het getuigenis van deze Afrikaanse christenen op een of andere manier de Nederlandse samenleving zal beïnvloeden. Er komt wellicht ooit een tijd dat ze niet langer het gevoel zullen hebben vreemdelingen te zijn in het beloofde land. Antje van der Hoek beschrijft in een kortere bijdrage de situatie van de Molukse christenen en moslims in Nederland. Verder vinden we in dit nummer nog een bespreking van Frans Wijzen over volksreligiositeit in Tanzania en een kroniek van William van den Bercken over de recente ontwikkelingen in de Russisch Orthodoxe Kerk.

Van 12 tot 16 september 1994 organiseerde *Spiritus*, samen met het Centrum voor Missie-Theologisch Onderzoek en de Faculteit Theologie van het Institut Catholique de Paris, een colloquium in Chevilly-Larue rond het thema 'missie als ontmoeting met de godsdiensten'. N° 138 (februari

1995) van het tijdschrift bevat de voornaamste resultaten van het colloquium. De deelnemers (24 nationaliteiten) vertrekken van de volgende vaststelling: zowel de interreligieuze dialoog als de theologie van de godsdiensten hebben zich de laatste jaren sterk ontwikkeld. Vandaar de belangrijke vraag die missionarissen en missiologen vandaag bezighoudt: wat betekent missie in deze nieuwe context van feitelijk religieus pluralisme? In een voorbereidende enquête werd aan 200 personen die missionair werkzaam zijn, gevraagd naar hun voornaamste vragen en zorgen. Uitgaand van de resultaten van deze enquête, werd het programma samengesteld. Men luisterde eerst naar vijf getuigen die samenleven met gelovigen van andere godsdiensten: hindoeïsme, boeddhisme, islam en traditionele godsdiensten. Deze getuigenissen die reeds een reflectie inhielden, werden gevolgd door vier uiteenzettingen die vooral de vragen die in de enquête naar voren kwamen, behandelden: Wat betekent ontmoeting? Hoe gingen de eerste christenen ermee om? Welke plaats nemen de godsdiensten in Gods heilsplan in? Wat betekent dit voor missie? De lezer vindt in het nummer ook de voornaamste resultaten van de verschillende workshops. Jean Joncheray besluit het geheel met een reflectie over de voornaamste elementen waarover alle deelnemers vanuit hun zeer verscheiden ervaringen het eens konden worden. Zij vormen de basis voor een nieuwe opvatting en praktijk van missie. Dit nummer bevat een rijke schat aan ervaringen en reflecties die echt de moeite lonen, vooral voor hen die op het terrein werkzaam zijn.

*Mission Studies*, n° 23, 1995, staat reeds in het teken van de conferentie van de International Association of Mission Studies (IAMS) in Buenos Aires, van 10 tot 19 april 1996. Het thema van de Conferentie *God or Mammon: Economics in Conflict* wordt kort toegelicht en de verschillende workshops worden eveneens voorgesteld. Verder komen uiteenlopende thema's aan bod: een historische studie over missie en koloniale expansie, een bespreking over de ontmoeting tussen missionarissen en eilandbewoners in Hawaï, een analyse van enkele nieuwe religieuze bewegingen in Afrika, een beschouwing over de plaats van de vrouwen in de Afrikaanse kerken, een theologische reflectie over missie en de uniciteit van Christus, een overzicht van de verschillende beelden van Christus in Afrika en Azië.

*Studies in Interreligious Dialogue* biedt steeds een aantal waardevolle artikelen over het samenleven van gelovigen van verschillende godsdiensten. Het eerste nummer van 1995 is, zoals steeds, zeer gevarieerd en daarom moeilijk kort samen te vatten. Ik beperk mij tot twee bijdragen die vooral met de praktijk van de dialoog te maken hebben. De eerste is van Kees de Jong, docent missiologie in een seminarie in Bandung. Hij beschrijft hoe hij zijn

studenten, dank zij een aantal geplande ontmoetingen met moslims, hielp om de hartelijkheid en de openheid van hun moslimse landgenoten te ontdekken. Vandaar de titel van zijn bijdrage: Persoonlijke ontmoeting als basis voor interreligieuze dialoog in Indonesië. De studenten, opgegroeid in een beschermd en relatief gesloten milieu, vroegen om de cursus (en de dialoog) te mogen voortzetten. Wat kan een docent nog meer verlangen? De tweede bijdrage is van Reinhold Bernhardt: interreligieuze beelden en parabels. Hij stelt een aantal beelden en parabels voor die kunnen bijdragen tot de ontwikkeling van gezonde interreligieuze verhoudingen. Goed gekozen verhalen en metaforen zijn beter geschikt om mensen dichter bij elkaar te brengen dan formele theologische discussies.

*Verbum SVD* 1995/1 heeft vier bijdragen over uiteenlopende onderwerpen. John Mansford Prior geeft een algemeen overzicht van de bijbelse grondslagen voor rechtvaardigheid en vrede en de heilheid van de schepping. Karl Müller schetst het leven van Helena Stollenwerk, beter bekend als Moeder Maria van de Dienaressen van de H. Geest van de Eeuwige Aanbidding, die op 7 mei 1995 zalig verklaard werd. Van Franz Helm vernemen we meer over de missiologie (onderzoek en onderwijs) in Latijns Amerika. In een langere bijdrage bespreekt Robert Hardawirana de theologische perspectieven van missie in Azië. Uitgaand van recente ervaringen, tekent hij de krachtlijnen uit van de evangelisatie in het Azië van morgen. In dit eerste deel behandelt hij volgende thema's: de trinitaire grondslag van missie als dienst, een nieuw paradigma voor missie-theologie in Azië, geïncultureerde missie-theologie in Azië, de missionaire situatie in Azië. In een volgend nummer komen nog drie thema's aan bod: missie en de verscheidenheid van godsdiensten in Azië, missie en integrale menselijke ontwikkeling in Azië, implicaties voor missionaire spiritualiteit en pastorale zorg in Azië.

*Eric Manhaeghe*

## Indonesia fifty years

Indonesia celebrating the fiftieth anniversary of its independence, a Dutch ecumenical missiological periodical cannot but devote a whole issue to the developments in the fields of church and mission during this period. After all, in the past the 'Dutch East Indies' was for Protestants and, to a lesser extent, for Catholics, by far the most important field of mission. And still there are many relations with the churches of Indonesia.

The think tank for this issue (Jan Jongeneel, Karel Steenbrink, Piet Giessen and Otto Ruff) has tried to achieve two goals: first, provide a series of articles that describe and evaluate the position of the churches in the Indonesian society in the past fifty years; second, collect a number of stories that illustrate the particular development of some churches and Christians in the unique framework of modern Indonesia.

Karel Steenbrink starts by defining the place of the (minority) Christian churches in the Pancasila State, which Indonesia is. Pancasila refers to the five pillars on which the Indonesian state is built, the first pillar stating that every Indonesian believes in God.

After that Eka Darmaputera analyses the Protestant co-operation and aim for unity in the DGI, and Kees de Jong explains why the Catholic church wants to be a hundred percent Indonesian and a hundred percent Catholic. Fridolin Ukur completes the first part of this issue with a description of fifty years of contacts between Protestants and Catholics.

The first example of a particular development is given by Gerrit Noort in an analysis of the role of the church of Central Sulawesi in the lives of its believers and in society around.

The German missiologist Lothar Schreiner tells about the typical challenges for the huge Batak Church in Sumatra, which wants to be Lutheran, ecumenical and Indonesian. (Schreiner does not treat the actual struggle for power at the top of this church).

For centuries the Chinese have been a minority in Indonesia. L.H. Purwanto and D. Susanto explain why the Chinese Church is now the Geredja Kristen Indonesia (the Indonesian Christian Church) and how, as Indonesians with a Chinese background who belong mostly to the upper middle class, they see their task in Indonesian Christianity.

Ben Giay, a CMA pastor from Central Irian Jaya, tells that his people have to go their own way as Christians in order to survive in an Indonesia dominated by western and Javanese cultures.

Finally Otto Ruff describes the 'exile' of the South Moluccans, who, after the war, came to the Netherlands as soldiers of the Dutch colonial army. He observes how they first got isolated, but how they now open up towards the Dutch and the Indonesian churches.

Dutchmen always being inclined to preach, it was inevitable that the Netherlands Council of Churches came with a statement about fifty years of independence of Indonesia.

This declaration, its background, and the discussions it has brought about in Dutch churches and society, is analysed by Henk Koetsier, one of the spiritual fathers of this statement.

Almost each article of this special issue contains surprisingly new insights in the Indonesian developments. This is mainly caused by the fact that many articles are directly or indirectly written by Indonesians.

Alle Hoekema proves in a 'Dossier' on recent doctoral theses defended by Protestant Indonesian theologians, that we are no longer familiar with the theological issues in the churches of Indonesia.

Finally, this issue of *Wereld en Zending* contains, as usual, missiological news and a number of book reviews.

Ype Schaaf  
editor.

**Wereld en Zending** is een oecumenisch tijdschrift voor missiologie en missionaire praktijk voor Nederland en België en wordt geredigeerd door een Nederlands-Belgische redactie.

**Wereld en Zending** beschrijft levenservaringen, ontwikkelingen en visies in kerken in de Derde Wereld. Deze ervaringen en visies worden vanuit het evangelie kritisch bekeken en geanalyseerd, steeds zoveel mogelijk in samenhang met soortgelijke ervaringen en visies in onze westerse landen.

**Wereld en Zending** gaat uit van de overtuiging, dat missionair engagement niet kan bestaan zonder inspanning voor een betere samenleving, bestrijding van onrecht, armoede en onvrede. Christenen moeten deze strijd voeren in dialoog met mensen van andere godsdiensten en levensovertuigingen.

**Wereld en Zending** wil zijn een ontmoetingsplaats voor mensen die zich beroepsmatig bezighouden met missionaire wetenschappen (in de Derde Wereld en in onze westerse landen) en voor mensen uit de missionaire praktijk. Praktijk en wetenschap hebben elkander nodig. In 'Wereld en Zending' proberen zij elkaar te begrijpen in verstaanbare taal.

**Wereld en Zending** wil ook een ontmoetingsplaats zijn van mensen die in landelijke en in plaatselijke gemeenten/parochies op het terrein van missie/zending, werelddiakonaat en ontwikkelings samenwerking een inspirerende taak hebben in begeleiding, bewustwording, bezinning en actie.

## Wereld en Zending

### GEPLAND VOOR 1995

- Vrouwen in Beking

### GEPLAND VOOR 1996

- Christendom en cultuur

Onderstaande losse nummers te bestellen bij het administratie-adres: uitgeverij Kok, Postbus 130, 8260 AC Kampen, tel. 05202-92414.

- Nieuwe relaties (1994/1)
- Wereldwijde woede (1994/2)
- De missionaire functie van de taal (1994/3)
- Missiologie gewogen (1994/4)
- Evangelisatie in Oost-Europa (1993/4)
- Zwarte christenen in Nederland en België (1993/2)
- Varia Wereldwijd (1993/1)
- Christenen, moslims en Europa (1992/4)
- Het recht om Afrikaan te zijn (1992/3)
- Het missionaire geheim van het pentecostalisme (1992/2)
- Missionair Europa na 500 jaar (1992/1)
- Geloven in Latijns Amerika, na 500 jaar (1991/4)

(Prijs incl. verzendkosten)