

wählung findet. Daß der CELAM diesen theologischen Aspekt durchzusetzen versucht, geht auch aus dem II. Gesamtplan hervor, der im Juli 1979 bei einer CELAM-Tagung in Bogotá verabschiedet wurde. Darin heißt es: „Es soll eine Studie über Medellín und Puebla angefertigt werden, damit von der Puebla-Konferenz an die Mystik der ‚Gemeinschaft und Mitbeteiligung‘ zur Verbreitung kommt, so wie in Medellín die Mystik der Befreiung entstand.“

Die *deutsche Fassung* des Schlußdokuments ist eine wörtliche Wiedergabe, entsprechend schwer lesbar und noch schwerer einfühlbar. Ein Beispiel: Eines der wichtigsten Kapitel des Dokuments ist überschrieben: „Opcion preferencial por los pobres“ – in der offiziellen deutschen Übersetzung: „Vorrangige Option für die Armen“. Wäre die Formel „Vorrangige Entscheidung für die Armen“ theologisch wirklich nicht verantwortbar gewesen?

Der Vergleich des Urtextes mit der revidierten Fassung führt zu dem Schluß, daß das von 180 Bischöfen verabschiedete Schlußdokument von Puebla unnötig viele Änderungen erfahren hat, die einer Verletzung des Autorenrechts nahekommen. Der häufige Hinweis des CELAM-Präsidenten auf die Zuständigkeit des Heiligen Stuhls in dieser Angelegenheit kann den Verdacht nicht entkräften, daß die Revisionskommission, obwohl nach Aussage des

CELAM-Generalsekretärs personell vom Vatikan zusammengestellt (vermutlich von der päpstlichen Lateinamerika-Kommission), eigenmächtig gehandelt hat; es sei denn, der Papst hätte entgegen seiner Haltung in der Frage der Textapprobation und seinen Äußerungen nach der Rückkehr aus Lateinamerika diese gründliche Revision in Auftrag gegeben, ohne daß dies bekannt geworden ist. Wenn die römische Überarbeitung auch nicht den Kern des Dokuments von Puebla verfälschte, so bleibt doch der ungute Eindruck, daß in Rom geschulmeister wurde. Puebla endet nicht mit der Verkündigung des Schlußdokuments, heißt es im Vorwort des Urtextes. Die lateinamerikanischen Ortskirchen sind dabei, die Erkenntnisse von Puebla in die pastorale Praxis zu übersetzen. Aus den ersten Ergebnissen einer CELAM-Umfrage geht hervor, daß die Bischofskonferenzen großen Wert darauf legen, daß der Inhalt des Dokuments möglichst überall und hinreichend bekannt wird. Die bolivianische Bischofskonferenz sagt in ihrer Antwort ausdrücklich, daß sie kein Pastoralprogramm „von oben“ entwickeln wollte, sondern wünscht, daß die Initiative von den „agentes pastorales“, den Trägern der Pastoral, also von der Basis, ausgeht. Dort verlieren die vielen ängstlichen Änderungen, seien sie inhaltlich oder stilistisch, an Bedeutung.

Gabriele Burchardt

Länderbericht

Moslems und Christen in Indonesien

Versuch einer religiös-politischen Koexistenz

Indonesien gehört zu denjenigen Ländern Asiens, in denen die Religion auch von Staats wegen eine eminent wichtige Rolle spielt (vgl. HK, Februar 1975, 68–74). Seine Staatsideologie ist geprägt von den Einflüssen einheimischer wie arabischer und europäischer Kulturen. Seit 1945 ist sie zusammengefaßt in den „5 Säulen“, der *Pancasila*. Unter der seit 1967 verfolgten Politik der Neuen Ordnung wird sie wie folgt definiert: 1. Glaube an einen alleinigen Gott, 2. gerechte und zivilisierte Humanität, 3. Einheit Indonesiens, 4. Demokratie (entsprechend *indonesischer* Tradition, also eine Beschlußfassung, die auf allgemeinem Konsens nach vorheriger Beratung beruht), 5. soziale Gerechtigkeit. Nicht von ungefähr steht der *Monotheismus* an erster Stelle – nur wer an *einen* Gott glaubt, gilt als guter Staatsbürger. Vielgötterei und erst recht Atheismus können so leicht als Staatsfeindlichkeit ausgelegt werden, was vor allem die Kommunisten trifft. Die Bedeutung der Religion wird dabei unterstrichen durch die Tätigkeit des Religionsministeriums, zu dessen Aufgaben die Aufsicht über

die Religionsgemeinschaften und deren Förderung gehören (das Hauptarbeitsfeld stellt dabei der Islam dar). So ist denn auch seit 1965 Religion Pflichtfach an allen Unterrichtsanstalten bis hin zur Universität. Hierbei bemüht sich der Staat, Neutralität zu wahren und die Toleranz zu fördern, was jedoch angesichts der zahlenmäßigen Überlegenheit der Moslems keine leichte Aufgabe ist, wie ein Blick in die Statistik zeigt:

Moslems	103 579 000	87,5 %
Protestanten	5 152 000	4,4 %
Katholiken	2 692 000	2,3 %
sonstige Christen	897 000	0,7 %
Hindus	2 296 000	1,9 %
Buddhisten	1 092 000	0,9 %
Konfuzianer	972 000	0,8 %
Sonstige	1 686 000	1,4 %

(Letzter offizieller Zensus 1971 – Länderkurzberichte, Wiesbaden 1979.)

Starke islamische Mehrheit

Der *Islam*, der seit dem 13. Jahrhundert in Indonesien Fuß faßte, verurteilt vor allem in weiten Teilen Sumatras und Javas die anderen Konfessionen zur Bedeutungslosigkeit. Die zahlenmäßige Stärke kann aber nicht über seine innere Schwäche hinwegtäuschen. Man schätzt, daß nur etwa 40% der Bevölkerung auch praktizierende Moslems sind. Diesen „santri“ steht eine Mehrheit an eher nominellen Moslems (abangan) gegenüber, die z. T. mehr den älteren Kulturtraditionen verhaftet sind. Nach einer Schätzung des Religionsministeriums gab es 1960 sogar nur etwa 10% orthodoxe Moslems (Boland, S. 186). In den letzten Jahren ist die Zahl praktizierender Moslems allerdings erheblich angestiegen, mancherorts sollen heute sogar Jugendliche bis zu 85% der Gläubigen in den Moscheen ausmachen (FEER, 9.2.79).

Der Islam ist in Indonesien vielfach von heimischen Traditionen (der Ureinwohner) durchsetzt. Zwar genießt der *Koran* (in der Auslegung der Shafiiten) volle Anerkennung, doch hat sich z. B. die Shariya nie ganz durchsetzen können. Meist steht das ältere Gewohnheitsrecht an erster Stelle, das zudem örtlich sehr unterschiedlich gehandhabt wird. Die Gebote des *Koran* werden nur unzulänglich beobachtet, oft nur von 10–15% der Gläubigen (Boland, S. 186). Das Fastengebot befolgen in Zentraljava z. B. nur etwa 2%, in Westjava 12% (ebd.). Einzig die Verpflichtung zur Pilgerfahrt wird stark beachtet, wobei Indonesien in den 60er Jahren oft über die Hälfte aller überseeischen Mekkapilger stellte (Stöhr, S. 285). Dazu haben sich gerade auf Java viele traditionelle Bräuche erhalten, die mit dem Islam eine Symbiose eingegangen sind. Hier ist auch der javanische Mystizismus stark verbreitet, der in letzter Zeit eine Bedrohung für den Islam darstellt, da er von Staatspräsident Suharto stark gefördert wird.

Um diese Schwächen des Islam zu überwinden, war schon 1912 eine auch heute noch einflußreiche Erneuerungsbewegung gegründet worden, die *Muhammadiyah*. Sie ließ sich von den Lehren des Ägypters Mohammed Abduh leiten und war zunächst nur eine Missionsbewegung, übernahm aber bald auch soziale Aufgaben. Von Beginn an war sie zudem *antichristlich* eingestellt, ein Faktor, der seit ihrem neuerlichen Aufschwung Mitte der 60er Jahre wieder an Bedeutung gewonnen hat. Der neue Aufschwung trat vor allem in der Gründung eines Indonesischen *Islamischen Dakwah-Rates* zutage (1967), über den die Muhammadiyah die Schirmherrschaft übernahm (dakwah = Einladung; Mission). Daneben existiert u. a. seit 1963 die Pendidikan Tinggi Dakwah Islam, die von einer Reihe ehemaliger hoher Offiziere unterstützt wird. Allein zwischen 1967 und 1970 waren 200 ihrer Teams an 23 Projekten im Erziehungswesen, in der Landwirtschaft usw. tätig. Große Anstrengungen wurden auf dem *Bildungssektor* unternommen, indem neue Koranausgaben und Lehrbücher erstellt wurden. Außerdem nahm man die Modernisierung des islamischen Schulwesens in Angriff. Gerade hier haben die Moslems viel aufzuholen, wie die Statistik Mitte der 60er Jahre zeigt (Wawer, S.245):

	staatl.	protest.	kathol.	Muhammadiyah
Volksschulen	48 291	1 826	2 451	550
Mittelschulen	1 017	223	443	275
Oberschulen	298	47	102	45

Selbst wenn man berücksichtigt, daß viele Schulen der Muhammadiyah nicht zentral gemeldet sind und so in der Aufstellung fehlen, so dürfen wir immer noch von einem beträchtlichen Rückstand der Moslems ausgehen, der auch heute noch nicht aufgeholt ist. Außerdem ist das Niveau gerade der christlichen Schulen höher als das der anderen, weshalb viele christliche Schulen einen Moslemanteil von über 50% haben. Ein gewisser Ausgleich ergibt sich für die Moslems allerdings dadurch, daß in den staatlichen Schulen weit mehr muslimische als christliche Lehrer unterrichten. Wie groß die Anstrengungen der Moslems aber sind, verdeutlicht die Tatsache, daß allein die Zahl der Moscheen in Jakarta von 460 im Jahre 1965 auf 1186 im Jahre 1978 stieg (FEER, 9.2.79).

Wie anderswo geht die *Renaissance des Islam* in Indonesien auch mit einer gewissen *anti-westlichen Haltung* einher, die aber nicht das Ausmaß anderer islamischer Staaten erreicht. So sieht man im Einfluß westlicher Kultur die Gefahr einer Säkularisierung, lehnt aber nicht jede Modernisierung ab, soweit sie nur Rationalisierung bedeutet. Dies gilt besonders für Fragen der Wirtschaft. Auch hinsichtlich der *Stellung der Frau* ist man liberaler, sie hat zumindest de jure ein Mitspracherecht bei Scheidung oder Zweitheirat des Mannes (zwei Ehen sind staatlich erlaubt). Eine Rückkehr zu einer islamischen Urgesellschaft wird im übrigen auch dadurch erschwert, daß es Gegenströmungen gegen den Fundamentalismus gibt. In der Nachfolge Iqbals und seiner pakistanischen Anhänger glauben viele Moslems eher an einen *dritten Weg* zwischen dem Westen und dem Kommunismus, wobei manche sogar die vereinfachende Formel „Bolschewismus + Gott = Islam“ benutzen.

Die Moslems als Machtfaktor

Der Islam ist aber nicht nur ein gesellschaftlicher, sondern auch ein *politischer Machtfaktor*. Allerdings haben es die Moslems bisher nie verstanden, ihren politischen Machtanspruch auch in die Tat umzusetzen. Nach der Machtübernahme der Militärs glaubten die Moslemparteien, jetzt sei endlich die Chance da, eine islamische Republik zu verwirklichen. Doch die Militärs dachten anders. Sie fürchten, eine islamische Republik könnte die auf religiöser Toleranz basierende Einheit des Staates gefährden. So bleibt die durch die Zwangsvereinigung der alten Moslemparteien entstandene jetzige *Partai Persatuan Pembangunan* (PPP = Vereinigte Fortschrittspartei) der wichtigste Opponent des Regierungsblocks *Golkar*. Bei den Wahlen im Mai 1977 errang sie trotz Wahlmanipulationen seitens der Regierung fast 30% der Stimmen (*Golkar* 61%, PDI fast 9%).

Die PPP versucht denn auch, der Regierung Paroli zu bieten, wobei sie allerdings oft eher partikulare als nationale Interessen vertritt. Ihre Bemühungen, der Shariya im Rechtswesen mehr Geltung zu verschaffen, blieben allerdings ohne Erfolg, ebenso der Versuch, die staatliche Familienplanungspolitik zu bremsen (jede Art von Geburtenbeschränkung ist für die Moslems tabu). Nur in ihrer antikommunistischen und antichinesischen Haltung weiß sich die PPP mit großen Teilen des Militärs einig, weshalb Indonesien als einziger südostasiatischer Staat auch weiterhin keine diplomatischen Beziehungen zu Peking unterhält.

Erfolgreicher war die PPP auf *religiösem* Gebiet. So mußte Suharto vorerst den Plan begraben, dem auch von ihm selbst praktizierten javanischen Mystizismus die offizielle Anerkennung als Religion zu verschaffen. Außerdem wurde auf Betreiben der Moslems *im November 1978 ein Gesetz erlassen, das die Missionstätigkeit im Bereich offiziell anerkannter Religionen verbietet*. Erlaubt wäre somit nur noch die Mission unter den „Sonstigen“. Ebenso unterliegt jegliche ausländische Hilfe für die Konfessionen jetzt der Kontrolle durch das Religionsministerium. Diese vor allem *gegen die christlichen Konfessionen gerichteten Maßnahmen* sollten die Moslems beschwichtigen und die Regierung von deren politischem Druck entlasten. Nach massiven Protesten der christlichen Konfessionen wurde jedoch versichert, die Maßnahmen würden großzügig gehandhabt werden. Insbesondere bleibe die Mission uneingeschränkt gestattet, soweit sie sich nicht unlauterer oder friedensstörender Mittel bediene. Die Zukunft wird jedoch erst noch zeigen müssen, inwiefern die Regierung überparteilich bleiben kann oder ob sie in Fragen der Religion doch mehr den Moslems zuneigt.

Neben den Moslemparteien hat es in der jungen indonesischen Geschichte auch verschiedentlich *extremistische Gruppen* gegeben, die eine islamische Republik mit Gewalt erzwingen wollten. Es sei nur an den *Darul Islam* Anfang der 50er Jahre erinnert. Auch heute gibt es noch kleinere Extremistengruppen. So existiert im fast 100%ig islamisierten Aceh in Nordsumatra eine „Front für die Befreiung Acehs“, die 1976 sogar die Unabhängigkeit ausrief. Sie verbindet den Islam mit sozialistischen Ideen. Nach neuesten Berichten soll die Regierung jetzt aber wieder fast vollständig Herr der Lage sein. Eine zweite Gruppe, die seit nicht allzu langer Zeit operiert, ist das Kommando *Jihad*. Die Gruppe, die gegen den Kommunismus zu kämpfen vorgibt, macht vor allem durch Terroranschläge auf Java von sich reden. Ansonsten ist über sie wenig bekannt, außer daß sie wie die vorgenannte möglicherweise von Libyen unterstützt wird (einer der Gründe, weshalb Jakarta keine diplomatischen Beziehungen zu Tripolis unterhält).

Der Protestantismus: regional verfaßt, aber einflußreich

Unter den christlichen Konfessionen nimmt der *Protestantismus* die führende Stellung ein. Trotz seiner Zersplit-

terung in zahlreiche meist regional begrenzte Kirchen wird er als Einheit empfunden, was sich ebenso wie seine durch die Geschichte bedingte Priorität auch in der Namensgebung ausdrückt: Protestanten werden als „*Christen*“ bezeichnet, Katholiken dagegen als „*Katholiken*“. Seine Anfänge gehen in das Jahr 1605 (Ambon) zurück, und damit besitzt er gleichzeitig die älteste protestantische Kirchengemeinde Asiens. Heute zählt der *Rat der Kirchen Indonesiens* (Dwan Geredja-Geredja di Indonesia = DGI) 44 Mitglieder (1974), davon 20 Reformierte und 4 Lutherische Kirchen, von denen zudem etwa die Hälfte dem ÖRK angehört. Die Mitgliedskirchen sind vielfach Regionalkirchen und auch ethnisch oft einheitlich. Dies stärkt zwar den inneren Zusammenhalt, kann aber auch zu Konflikten mit anderen ethnischen Gruppen führen. Außerdem ist es der Einheit des DGI nicht gerade förderlich. Wegen des Gegensatzes zwischen Zentralisten und Föderalisten ist der DGI denn auch bis heute nur ein föderativer Zusammenschluß und keine Einheitskirche.

Der *Regionalismus* ist historisch wie ethnisch bedingt. Die protestantische Mission hatte (wie die katholische) vor allem dort Erfolg, wo der Islam noch nicht eingedrungen war. Dies gilt für Gebiete wie Ostindonesien, wo die Kolonialherrschaft den Vormarsch des Islam bremste, und für Gebiete wie die der Batak auf Sumatra, die sich jahrhundertlang der Islamisierung widersetzen. Die Hauptgebiete des Protestantismus sind denn auch heute auf den Südmolukken, Timor, Nordcelebes (Sulawesi) und Sumatra zu finden. Eine wichtige, regional aber nicht geschlossene Gruppe stellen daneben die chinesischen Christen dar. 1967 gab es unter den 2,5 Millionen Chinesen einschließlich der Katholiken 8,8% Christen, unter den in Indonesien geborenen Chinesen betrug der Anteil sogar 17,5% (Cooley, S. 97). Die wichtigsten Missionsgebiete befinden sich derzeit auf Nordsumatra, Westkalimantan (Borneo), Timor und Südsulawesi.

Die außerhalb des DGI stehenden „sonstigen Christen“ gehören meist zu *Pfingstkirchen*, die 1965 etwa 350 000 Gläubige zählten, vor allem unter den Batak auf Sumatra sowie auf Nias. Dazu kommen die *7-Tage-Adventisten* (1965: 50 000) und andere sektiererische Kirchen sowie einige einheimische schismatische bzw. häretische Kirchen (ebenfalls besonders unter den Batak). Insgesamt sind dies etwa 20 kirchliche Gemeinschaften außerhalb des DGI. Es ist allerdings zu betonen, daß es nur wenige offene Glaubenskontroversen gibt. Indiz dafür ist auch wieder die Namensgebung: fast alle Kirchen bezeichnen sich nur als „christlich“ oder „protestantisch“ und verzichten auf jegliche glaubensunterscheidenden Merkmale im Namen.

Wie bei den Moslems stellt sich auch bei den Protestanten die Frage nach dem *Verhältnis zur kulturellen Tradition*. Hier gilt es, ein angemessenes Verhältnis zur ursprünglichen Kultur zu finden. Das Problem ist insofern schwierig zu lösen, als traditionelle Einflüsse schon durch die *ethnische Geschlossenheit mancher Kirchen* sehr stark wirken können. Dies begünstigt letztlich auch wieder den *Synkretismus*. Eine Schwierigkeit ist auch der enorme Priester-

mangel. So hatte z. B. die Kirche der Toradja von Rante Pao auf Sulawesi 1966 bei 190 000 Gläubigen in 290 Gemeinden nur 43 Pfarrer und 200 Volksschullehrer (Müller-Krüger, S. 309). Und anderswo sieht es kaum besser aus.

Neben dem Pfarrer- und Laiennachwuchs gilt es auch das *Bildungswesen* zu fördern. Seit der Staat sein Bildungswesen erheblich ausbaute, hat der Protestantismus sein einstiges Bildungsmonopol längst verloren. Zudem fehlt es auch an Geld und Personal. Trotzdem kann man sich aber immer noch sehen lassen, vor allem bei den weiterführenden Schulen. So gibt es heute 17 protestantische Universitäten, davon drei voll ausgebaute, mit anerkannt hohem Niveau, sowie 34 theologische Lehranstalten, davon 5 mit Universitätsniveau. Dies ist eine stolze Zahl, wenn man bedenkt, daß es insgesamt in Indonesien 26 Staats- und über 200 Privatuniversitäten gibt, die aber nur zu einem geringen Teil alle Fakultäten aufweisen. Auch *auf sozialem Gebiet* kann der Protestantismus erhebliche Leistungen vorweisen. Seit Februar 1972 gibt es ein Development Centre beim DGI, das für die Errichtung von Fachschulen, Gesundheitszentren, Ausbildung von Fachkräften, Förderung sozialer Rehabilitation usw. zuständig ist. Wie in anderen Ländern Asiens hat die *verstärkte Entwicklungshilfe* erst relativ spät begonnen (Mitte der 60er Jahre), so daß noch viel nachzuholen bleibt. Immerhin unterhielten die protestantischen Kirchen aber schon 1966 Krankenhäuser mit einer Bettenkapazität von 5000, was einem Zehntel der staatlichen Kapazität entsprach. Und schließlich sei als wichtiger Faktor die protestantische Presse nicht vergessen. Erwähnenswert ist hier vor allem die seit 1961 erscheinende Tageszeitung Sinar Harapan („Strahl der Hoffnung“) mit einer Auflage von (1975) 90 000.

Als *gesellschaftspolitische Kraft* ist der Protestantismus ebenfalls nicht zu unterschätzen. Ähnlich anderen Religionen hat er eigene Studenten-, Frauen- und Berufsverbände, die in der Regel aber staatlichen Dachverbänden unterstehen. Bis 1973 gab es auch eine protestantische Partei, die Partai Kristen Indonesia (Parkindo). 1973 wurde die Parkindo aber mit der Partai Katolik Indonesia (PKI), Sukarnos ehemaliger PNI und einigen Splitterparteien zur Partai Demokrasi Indonesia zwangsvereinigt. Dies hätte eine Stärkung der christlichen Gruppen bedeuten können, doch kam es immer wieder zu Querelen, da die ehemalige PNI vor den eng zusammenarbeitenden Protestanten und Katholiken den Vorrang (auch personell) beansprucht. Noch im März 1979 konnte eine drohende Spaltung wieder nur gerade eben noch verhindert werden.

Anders als die Moslems bejahten die Christen frühzeitig die Pancasila und auch später die Politik der Neuen Ordnung. Man muß dabei der politischen Bewegung des Protestantismus wie auch des Katholizismus einräumen, daß sie sich in einer schwierigen Lage befindet. In ihrer Minderheitenrolle sind die Christen zu einer stärkeren Regierungsloyalität gezwungen, wenn sie sich gegen den Islam behaupten wollen (der einzige Fall von offener Illoyalität war 1950 der Aufstand der überwiegend protestantischen

Ambonesen). Nur so können sie sich Einflußmöglichkeiten offenhalten. Dies bedeutet aber nicht, daß die PDI voll und ganz auf Regierungsseite stünde. So hat sie sich z. B. – wenn auch bisher vergeblich – für die Wiederaufnahme der diplomatischen Beziehungen zu Peking eingesetzt. Sie ist aber doch wesentlich eher zur Zusammenarbeit mit der Regierung bereit als die PPP. Eine entscheidende Rolle könnte die PDI (die wie die PPP seit 1977 keine Minister mehr in der Regierung hat) aber allenfalls nach den Wahlen 1982 spielen, falls der Regierungsblock noch größere Einbußen erleiden sollte als 1977.

Sozial aktiver Katholizismus

Die *katholische Missionstätigkeit* begann 1522 auf den Nordmolukken, hielt jedoch nur etwa 100 Jahre vor. Erst zu Beginn des 19. Jahrhunderts kam die eigentliche Missionierung in Gang, nachdem die Niederlande für ihre Kolonie die Religionsfreiheit dekretiert hatten. Die katholische Mission wies dabei starke Parallelen zum Protestantismus auf, auch hinsichtlich der Tatsache, daß kaum unter den Moslems missioniert wurde.

Heute bietet die katholische Kirche folgendes Bild (Päpstliches Jahrbuch 1979, Stand Ende 1977): in 7 Erzdiozesen, 24 Diözesen und 2 Apostolischen Präfekturen (= 449 Pfarreien) leben etwas über 3 Millionen Katholiken (die Angaben schwanken um einige 100 000), die meisten davon auf Flores (über 1/3), Timor, Mitteljava und Sumatra. Sie werden von 162 Diözesan- und 1362 Ordenspriestern betreut, hinzu kommen 3514 Ordensschwestern und 2392 Ordensbrüder. Während von den letzteren etwa 2/3 Indonesier sind, gab es 1974 unter 1450 Priestern nur 370 einheimischer Abstammung, so daß es wohl noch eine Weile dauern wird, bis die Kirche personell auf eigenen Füßen steht. Auch unter den Bischöfen überwiegen die Ausländer (meist Holländer): 1977 wurden nur 14 Diözesen von Bischöfen geleitet, die in Indonesien geboren waren. Immerhin gab es 1977 aber 43 Neupriester (davon 32 aus Orden) und 334 Seminaristen.

Der Katholizismus hat im wesentlichen ähnliche Probleme wie der Protestantismus, was Glaubensvermittlung, Priester-mangel usw. angeht. Dabei möchte man den Inkulturationsprozeß nach Möglichkeit eher behutsam fortsetzen und nichts überstürzen – so äußerte sich jedenfalls noch kürzlich F. Harjowito O.C.S.O. (UCA News, 5/3. 10. 79). Auf dem *Bildungssektor* ist man trotz nur 4 Universitäten relativ gut vertreten mit (1977) insgesamt 4144 Bildungseinrichtungen. Damit wurde der numerische Anteil an Schuleinrichtungen im Staat seit den 60er Jahren gehalten (1975 hatte Indonesien 73 589 Grund- sowie 7185 Mittel- und Höhere Schulen). Außerdem zählte man 1977 845 Sozialeinrichtungen verschiedenster Art (1964 gab es nur 77 katholische Kranken- und 68 Waisenhäuser). Ebenso ist die Kirche in der Entwicklungshilfe fest engagiert, wobei landwirtschaftliche Kooperativen einen der Schwerpunkte darstellen (Pancasila-Bewegung). Schließlich sei noch der *Medienbereich* erwähnt. Die ka-

tholische Kirche verfügt über ein Rundfunk- und Fernsehstudio (Sanggar Prathivi), Publikationszentren auf Flores und in Jogjakarta sowie eine der besten Tageszeitungen Indonesiens, Kompas (Auflage 1975: 175 000).

Gesellschaftspolitisch tritt die Kirche gleichfalls mit Berufsverbänden sowie u. a. einer Studentenorganisation hervor (sie beteiligte sich maßgeblich an Demonstrationen, die zum Sturz Sukarnos beitrugen). Die PKI gehörte außerdem zu den ältesten politischen Vereinigungen Indonesiens, sie ging aus einem 1923 gegründeten Verband hervor. Sie war eine rein katholische Partei, die zudem sehr stark in der katholischen Wählerschaft verankert war. Sie bejahte voll den indonesischen Staat, wie überhaupt die Katholiken trotz aller Anfeindungen loyale Staatsbürger sind. Dies haben auch die Bischöfe noch kürzlich betont, wobei sie den Wunsch äußerten, Indonesien möge auch in Zukunft ein säkularer Staat bleiben. Gleichzeitig setzten sie sich erneut für eine Landreform und die Bekämpfung der Korruption ein (UCA News, 7/17. 10.79).

Zwischen notdürftigem Frieden und schwierigem Dialog

Das *Verhältnis von Katholiken und Protestanten* ist eigentlich wenig problematisch. Zwar gab und gibt es hin und wieder Kontroversen über die Abgrenzung von Missionsgebieten. Von protestantischer Seite wird diese Abgrenzung gewünscht, während die Katholiken dies allein schon aus Gründen ihres Selbstverständnisses ablehnen müssen. Jedoch kann eine allzu große Konkurrenz schon durch die während der Kolonialzeit getroffenen staatlichen Regelungen kaum aufkommen. Seit dem Zweiten Vatikanum ist darüber hinaus die Bereitschaft zur Zusammenarbeit wesentlich gewachsen, was seinen Ausdruck in gemeinsamen Gottesdiensten, Weihnachtsfeiern usw. findet. Und schließlich arbeitet man ja auch politisch eng zusammen, wie etwa die gemeinsam gegen die Missionsgesetze vom November 1978 unternommenen Schritte bezeugen.

Anders sieht das *Verhältnis beider christlicher Konfessionen* zum Islam aus, das derzeit von einer Reihe Spannungen durchzogen ist. Hauptstreitpunkt ist die Mission. Aus verständlichen Gründen propagiert der Islam eine Politik der gegenseitigen Nichteinmischung, da er weit weniger für die Mission gerüstet ist und zudem leichter Gläubige verlieren könnte. Die christlichen Konfessionen betonen dagegen die Freiheit des religiösen Bekenntnisses. Mission müsse deshalb frei sein und dürfe nur dort ihre Grenzen haben, wo man offene Konflikte heraufbeschwöre. Die Besorgnis der Moslems ist dabei nicht ganz unverständlich. Denn die *staatliche Politik*, die dem Bürger fast vorschreibt, sich zu einem anerkannten Glauben zu bekennen, hat dazu geführt, daß sich verschiedentlich nominelle Moslems für andere Konfessionen entschieden. Ebenso haben andere dem Islam den Rücken gekehrt, die mit seiner Hetze gegen echte oder vermeintliche Kommunisten

nicht einverstanden waren. Auch wenn die Zahl der Glaubensübertritte nicht allzu hoch zu veranschlagen ist, hat dies doch bei führenden Moslems Besorgnis ausgelöst. Beargwöhnt werden auch die *sozialen Aktivitäten der Kirchen*, die nach Meinung der Moslems den Proselytismus begünstigen. Deshalb setzte man sich auch für eine Kontrolle des ausländischen Finanzaufflusses der Kirchen ein. Besonderer Beschwerdepunkt ist im übrigen der christliche Religionsunterricht für Moslemschulkinder. Denn an christlichen Schulen wird nicht nur kein Koranunterricht erteilt, sondern die Moslemschulkinder werden meist – obwohl sie eigentlich freigestellt werden müßten – in den christlichen Religionsunterricht einbezogen. Alternativen bestehen für die Kinder aber nicht, da es in christlichen Gegenden oft keine adäquaten staatlichen oder Moslemschulen gibt. Der umgekehrte Fall – Koranunterricht für christliche Kinder – ist dagegen weit weniger häufig. In vielen Regionen befürchten die Moslems überdies eine soziale Benachteiligung. Sie beklagen den prozentual meist überdurchschnittlichen Anteil von Christen in der Verwaltung und fürchten um ihre eigenen Aufstiegschancen. Deshalb wird verschiedentlich auch versucht, die Christen als illoyale Staatsbürger hinzustellen, indem man ihnen die koloniale Vergangenheit oder Verwestlichung vorhält (obwohl die Christen die Unabhängigkeitsbewegung maßgeblich unterstützt haben!). Die Vorwürfe mancher Moslems gehen sogar so weit, daß sie das Christentum für unvereinbar mit Punkt 1 der Pancasila erklären, da die Trinitätslehre ja nicht von einem einzigen, sondern von drei Göttern spreche.

Die Auseinandersetzung wird vor allem in Form einer oft polemischen und oft auch von wenig Sachkenntnis getriebenen Propaganda seitens der Moslems geführt, aber auch dem einen oder anderen christlichen Autor hätte man in der Vergangenheit etwas mehr Zurückhaltung gewünscht. Die Vorwürfe der Moslems sind dabei in den wesentlichen Punkten unbegründet und mehr von dem Wunsch getragen, die eigene Machtstellung auszubauen. Hinzu kamen immer wieder einmal auch tätliche Auseinandersetzungen auf lokaler Ebene. Hier muß man allerdings den Moslems zugute halten, daß sie manchmal – bewußt oder unbewußt – provoziert wurden (z. B. durch die Errichtung von Schweinezuchten in mehrheitlich muslimischen Gegenden). Andererseits versuchten aber auch radikale Moslems, in christlichen Gebieten Unruhe zu stiften.

Derartige Übergriffe sind aber von den religiösen wie den staatlichen Führern einhellig verurteilt worden. Vor allem der Staat betont immer wieder die Notwendigkeit des Dialogs, und auch die Christen haben die Notwendigkeit längst erkannt. So gibt es seit den 60er Jahren häufiger überkonfessionelle Gespräche, und allein von 1972 bis 1977 fanden 22 solcher Treffen in 20 Städten statt. Von allen Seiten wird jedoch bedauert, daß der Dialog bis jetzt keine konkreten Ergebnisse gebracht hat. Immerhin gibt es aber an der Basis auch Möglichkeiten der Zusammenarbeit – z. T. wegen zahlreicher verwandtschaftlicher Beziehungen zwischen Christen und Moslems. In jedem Fall

aber ist den Christen zu wünschen, daß der Dialog doch einmal Erfolge bringt. Denn sie befinden sich in der Defensive, und der Staat kann bzw. will ihnen nur begrenzt helfen. So bleibt wenigstens die Hoffnung, daß die friedliche Koexistenz der Konfessionen nicht nur ausgebaut wird, sondern aus dem Nebeneinander auch einmal ein Miteinander wird.

Peter Drews

Bibliographie:

U. Beyer, *Entwicklung im Paradies*, Frankfurt 1974

J. B. Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*, Den Haag 1971

Bulletin Secretariatus pro Non-Christianis 13/1 – 1978 – 37, S. 5–24: Dokumente zum Besuch einer Delegation des indonesischen Religionsministeriums im Vatikan im Dezember 1977

C. van Dijk, *Survey of Major Political Developments in Indonesia in the First Half of 1978*, in: *Rima*, 12/1978, Nr. 2, S. 123–156
F. L. Cooley, *Indonesia, Church and Society*, New York 1968
R. Italiaander (Hrsg.), *Indonesiens verantwortliche Gesellschaft*, Erlangen 1976

Th. Müller-Krüger, *Der Protestantismus in Indonesien*, Stuttgart 1968

W. Stöhr/P. Zoetmulder, *Die Religionen Indonesiens*, Stuttgart 1965

W. Wawer, *Muslime und Christen in der Republik Indonesia*, Wiesbaden 1974

Kurzinformationen

Am 14. Januar begann im Vatikan die Sondersynode der niederländischen Bischöfe unter dem Thema „Die Ausübung der pastoralen Arbeit der Kirche in den Niederlanden unter den heutigen Bedingungen, damit die Kirche stärker als ‚communio‘ deutlich wird.“ Das Stichwort „communio“ steht auch im Mittelpunkt des erst kurz vor Weihnachten veröffentlichten *Arbeitspapiers* für die Synode, das bei einer Zusammenkunft aller Synodenteilnehmer Anfang Dezember in Utrecht beraten und dann vom Papst gebilligt worden war. Das recht knapp gehaltene Papier macht zunächst einige Anmerkungen zur kirchlichen Krise in den Niederlanden, die in den Kontext der allgemeinen gesellschaftlichen und kulturellen Krise der westlichen Welt gestellt wird. Zwar wird auch auf positive Entwicklungen in der niederländischen Kirche hingewiesen, doch liegt das Schwergewicht auf der Konstatierung von Polarisierung, Unsicherheit und Verwirrung. Im folgenden entfaltet das Papier eine *Ekklesiologie der „communio“* in Berufung auf das Zweite Vatikanum. Um diese communio zu kräftigen, brauche es vor allem auf dem Feld der pastoralen Arbeit der Kirche mehr Einheit. In den Niederlanden führten verschiedenartige, zum Teil gegensätzliche Auffassungen über die Aufgabe der Kirche zu Spannungen und zu schädlichen Auswirkungen auf die missionarische Arbeit der Kirche. Communio müsse sich auf verschiedenen Ebenen verwirklichen: in der Einheit der Priester und aller Gläubigen eines Bistums mit dem Bischof; in der Gemeinschaft der niederländischen Bistümer; in den Beziehungen zu Nachbarbistümern in anderen Ländern; in der Gemeinschaft der Bistümer mit der Kirche von Rom. Das Arbeitspapier geht genauer auf die unterschiedliche Verantwortung der für die Pastoral Zuständigen ein. Im Blick auf die Bischöfe wird ihr Verhältnis zum Priester- und Pastoralrat und das Problem des Ausgleichs zwischen der Verantwortung für die eigene Diözese und der Koordination mit der Bischofskonferenz angeführt, außerdem die Frage einer „fruchtbaren Entwicklung“ der Beziehungen zum Papst und zur Kurie. Es müsse über die Spezifika des priesterlichen Amtes gesprochen werden, über priesterliche Spiritualität und Zölibat sowie über theologische und spirituelle Priesterausbildung. Auch der besondere Beitrag der Ordensleute für die pastorale Arbeit wird als Thema der Synode genannt. Schließlich werden auch die Laien erwähnt: Es solle vor allem über die Aufgaben der Pastoral-

referenten gesprochen werden. Erst zum Schluß nennt das Arbeitspapier außer den mit der Wiederherstellung der communio verbundenen Problemen noch einige andere Themen: Auf der Synode solle über die Bedeutung der Eucharistie, über Sakramentenpastoral, schließlich auch über Fragen der Katechese, Liturgie und Ökumene beraten werden. (Ein ausführlicher Bericht über Verlauf und Ergebnisse der am 26. Februar beendeten Sondersynode folgt im nächsten Heft.)

Am 8. Januar 1980 wurde das Apostolische Schreiben „*Patres ecclesiae*“ Papst Johannes Pauls II. zum 1600. Todestag des heiligen Kirchenlehrers Basilius des Großen veröffentlicht. Die Einleitung unterstreicht allgemein die bleibende Bedeutung der Väter für das Leben der Kirche. Dann wird zunächst *Leben und Werk* des heiligen Basilius dargestellt; dabei weist der Papst besonders auf dessen Verdienste um das Mönchtum und um die Liturgie hin. Unter größten Schwierigkeiten habe Basilius für die Freiheit der Kirche gekämpft und zur Überwindung von Spaltungen in der Kirche beizutragen versucht: „Die Trennung der Kirchen ist also so klar und deutlich gegen Christus und die Schrift gerichtet, daß Basilius zufolge der Weg zur Wiederherstellung der Einheit nur über die Rückwendung aller zu Christus und seinem Wort führen kann.“ Der größere Teil des Schreibens ist der *Theologie* des Kirchenlehrers gewidmet. Von der Trinitätstheologie des Kappadokiens ausgehend, wird seine Christologie gewürdigt, die sowohl dem Kreuz wie der Verherrlichung des Gottessohnes Raum gebe. Für die Rolle des Menschen im Heilsgeschehen folgt daraus: „Das strahlende Licht des trinitarischen Geheimnisses stellt gewiß die Ehre des Menschen nicht in den Schatten, sondern bringt sie in größtmöglichem Maß zum Vorschein.“ Für Basilius ergebe sich die Würde des Menschen aus seiner Gottesbeziehung. In der Taufe wird der Mensch in das heilbringende Geheimnis des Todes Christi einbezogen. Im Licht einer so ausdrücklichen Deutung des Geheimnisses der Taufe werde der Sinn des gesamten christlichen Lebens enthüllt: „Als neue Schöpfung lebt der Christ ein neues Leben, auch wenn er sich dessen nicht voll bewußt ist.“ Basilius, so das Schreiben, sehe die Eucharistie als Zielpunkt der christlichen Initiation in engster Beziehung zu der Taufe. Aus seiner Hochschätzung der Eucha-