

Zending in de religieus plurale context van Indonesië.

*Een verkennend en vergelijkend onderzoek naar de contextuele theologie van:
J.B. Banawiratma, E.G. Singgih, S.E. Lakawa.*



Scriptie aangeboden aan:

Dr. M.T. Frederiks

Dr. K. Steenbrink

Departement Filosofie en Religiewetenschap

Faculteit Geesteswetenschappen

Universiteit Utrecht

Scriptie ter afronding van de masteropleiding 'Godsdienst in de moderne wereld'

Femke Visser

3122123

Augustus 2013

*kutahu Tuhan pasti buka jalan,
kutahu Tuhan pasti buka jalan,
asal ku hidup suci,
tidak turut dunia,
kutahu Tuhan pasti buka jalan¹*

¹ Engelse vertaling, zoals ik heb geleerd in Indonesië in juni 2012: *I know the Lord will make a way for me, I know the Lord will make a way for me. If I come to Him and pray, darkest nights will pass away. I know the Lord will make a way for me.* Septemmy E. Lakawa noemt dit lied in haar dissertatie als één van de liederen die worden gezongen tijdens de jaarlijkse herdenking van de aanval van moslims op het christelijke dorp Duma (Noord-Molukken) op 19 juni 2000. Het lied wordt gezongen tijdens besloten bijeenkomsten in huisgezinnen van christenen die het religieuze geweld overleefd hebben. Deze bijeenkomsten maken deel uit van een ritueel van vierentwintig uur, waarin de gehele christelijke gemeenschap participeert. Het is een lied van hoop en vertrouwen op God. Het komt uit een pentecostale muziekcultuur, die in Indonesië wordt aangeduid met *Persekutuan Doa* (Prayer Fellowship). Zie: S.E. Lakawa, *Risky Hospitality: Mission in the Aftermath of Religious Communal Violence in Indonesia*, 2011, 163. In de eerste dagen van mijn studieperiode in Yogyakarta verbleef ik bij de katholieke broederorde CMM in Yogyakarta, waar ik voor het eerst dit lied hoorde van enkele broeders. Zij leerden me het zingen in de Indonesische en Engelse taal. Het samen meerstemmig zingen van dit lied verbond ons over grenzen van werelden heen. Het vinden van dit lied in de dissertatie van Lakawa bracht mij de woorden en klanken ervan in herinnering die mij even met de werkelijkheid achter de tekst verbonden; een voor mij vreemde en onbekende wereld van leven na afschuwelijke ervaringen van religieus geweld, waarin mensen ondanks en te midden van de donkerste nacht getuigen van hoop en leven.

De afbeelding op de voorpagina is een foto van een werk van de Javaanse kunstenaar Hendarto. (Foto: Anthony Elenbaas, 28 juni 2012. Titel van het werk onbekend.) Onder leiding van een PhD student aan het Indonesian Consortium for Religious Studies, bezocht ik zijn atelier in Yogyakarta tijdens het studieprogramma Global Institute of Theology in Yogyakarta in 2012. Over Hendarto en zijn werk is vrij weinig bekend in het Engels taalgebied. In zijn afscheidsrede van de Protestantse Theologische Universiteit besprak hoogleraar V. Küster zijn werk. Deze rede is gepubliceerd als *The Christian Art Scene in Yogyakarta*, Kampen, 2012. Karel Steenbrink verwijst naar (p. 5-9 van) deze publicatie op zijn weblog <http://relindonesia.blogspot.nl/2012/07/christian-artists-in-yogyakarta.html>, [23 augustus 2013]. Over Hendarto, die zich bekeerd heeft tot het katholicisme, schrijft hij verder: “Hendarto was born in Bandung, 1951, but lives since long in Yogyakarta. Most of his family is Muslim and this may be the reason why his paintings are just sketches. He seems to meditate long before painting. Like monks who are working on icons.”

Inhoudsopgave

1. Inleiding	5
1.1. Aanleiding	5
1.2. Vraagstelling	7
1.3. Methode	8
1.4. Structuur	9
1.5. Bronnen	9
1.6. Beperkingen	10
1.7. Relevantie	11
2. Context: verkenning van het religieus pluralisme in Indonesië	12
2.1. <i>Bhineka Tunggal Ika</i> - Eenheid in verscheidenheid	12
2.2. <i>Pancasila</i> – Staatsideologie	14
2.3. Fragiele verhouding tussen moslims en christenen in Indonesië	16
3. J.B. Banawiratma – een beschrijvende analyse	19
3.1. Biografie	20
3.2. Zending in de religieus plurale context van Indonesië.	24
3.2.1. Inleiding	24
3.2.2. Het verstaan van de religieus plurale context van Indonesië.	25
3.2.3. De roeping van de kerk in de religieus plurale context van Indonesië.	28
3.2.4. De plaats van interreligieuze dialoog in de zending van de kerk in Indonesië.	31
3.2.5. Het christelijk getuigenis in de religieus plurale context van Indonesië	33
3.2.6. Conclusie	34
4. E.G. Singgih – een beschrijvende analyse	36
4.1. Biografie	37
4.2. Zending in de religieus plurale context van Indonesië	40
4.2.1. Inleiding	40
4.2.2. Het verstaan van de religieus plurale context van Indonesië.	41
4.2.3. De roeping van de kerk in de religieus plurale context van Indonesië	46
4.2.4. De plaats van interreligieuze dialoog in de zending van de kerk in Indonesië.	49
4.2.5. Het christelijk getuigenis in de religieus plurale context van Indonesië.	51
4.2.6. Conclusie	52
5. S.E. Lakawa – een beschrijvende analyse	53
5.1. Biografie	54
5.2. Zending in de religieus plurale context van Indonesië	58
5.2.1. Inleiding	58
5.2.2. De roeping van de kerk in de religieus plurale context van Indonesië	59
5.2.3. Publieke ruimte als plaats van riskante gastvrijheid	61
5.2.4. Interreligieuze praktijken – publiekelijk getuigenis en publiekelijk rouwen	66

5.2.5. Conclusie	69
6. Vergelijkende analyse	70
6.1. Inleiding	70
6.2. Hoe kenmerkt zich de hedendaagse religieus plurale context van Indonesië volgens <i>J.B. Banawiratma, E.G. Singgih en S.E. Lakawa?</i>	70
6.3. Wat is de roeping van de kerk in de religieus plurale context van Indonesië volgens <i>J.B. Banawiratma, E.G. Singgih en S.E. Lakawa?</i>	71
6.4. Welke plaats heeft de interreligieuze dialoog in de zending van de kerk in Indonesië volgens <i>J.B. Banawiratma, E.G. Singgih en S.E. Lakawa?</i>	73
6.5. Wat is het christelijk getuigenis van de kerk in de religieus plurale context van Indonesië volgens <i>J.B. Banawiratma, E.G. Singgih en S.E. Lakawa?</i>	75
Conclusie	78
Dankwoord	
Literatuurlijst	

Hoofdstuk 1. Inleiding

1.1. Aanleiding

Het idee voor dit onderzoek naar zending in de religieus- en cultureel plurale context van Indonesië ontstond tijdens mijn voorbereiding op een studiereis naar Indonesië in de zomer van 2012. Ik was al enige tijd op zoek naar een onderwerp voor deze afstudeerscriptie voor de masteropleiding ‘Religie in hedendaagse samenlevingen’ van het departement Filosofie en Religiewetenschap van de Universiteit Utrecht, waarin ik mijn belangstelling voor interreligieuze relaties, specifiek tussen christenen en moslims verder kon verdiepen. In het vroege voorjaar van 2012 ontving ik het bericht dat ik geselecteerd was als deelnemer voor het studieprogramma *Global Institute of Theology (GIT)* van de internationale protestants oecumenische organisatie *World Communion of Reformed Churches*, welke dit keer zou worden gehouden in de stad Yogyakarta op het Indonesische eiland Java. Samen met veertig theologiestudenten uit verschillende delen van de wereld zou ik diverse modules aan de theologische faculteit van de *Universitas Kristen Duta Wacana* volgen. De sociale context van Indonesië waar christenen een belangrijke minderheid vormen in een samenleving met een moslimmeerderheid wekte mijn belangstelling naar de praktijk van en theologische reflectie op interreligieuze dialoog in Indonesië.

Tijdens het *GIT* in Indonesië kreeg ik college van verschillende Indonesische theologen, waaronder de (katholieke) theoloog J.B. Banawiratma, de (protestantse) theoloog E.G. Singgih en de (protestantse) theologe S.E. Lakawa. Ik raakte geboeid door de manier waarop ze de wereld van respectievelijk de academie, de kerk en de samenleving integreren in hun theologiebeoefening. Over interreligieuze dialoog werd gesproken in het kader van de roeping van de kerk in Indonesië, haar zendingsverleden, haar uitdagingen in de door Islam gedomineerde en patriarchale Indonesische samenleving, en in relatie tot effecten van globalisering en mondialisering op de sociaal-politieke en economische context van Indonesië.² Mijn eerste persoonlijke kennismaking met deze theologen en hun theologie maakte mij nieuwsgierig naar hun verdere theologische bijdrage aan het discours over zending en interreligieuze dialoog in de hedendaagse religieus plurale context van Indonesië. Daarom besloot ik voor het onderwerp van deze afstudeerscriptie Engelstalige publicaties van de drie Indonesische theologen J.B. Banawiratma, E.G. Singgih, S.E. Lakawa te bestuderen. Via een aantal theologen in Nederland had ik al over Banawiratma en Singgih gehoord. Lakawa leerde ik in Indonesië kennen. Voor mij was het belangrijk om naast het werk van deze mannelijke theologen die van dezelfde generatie zijn, theologie te bestuderen van een vrouwelijke theoloog die bovendien van een jongere generatie is. De diversiteit van deze theologen biedt een veelzijdig perspectief op de thematiek van dit onderzoek.

² Door deze contextuele benadering van theologische vraagstukken werd en word ik eveneens uitgedaagd te reflecteren op vragen als: ‘Op welke manier kan de kerk in de Nederlandse context gehoor geven aan haar roeping, en waartoe wordt zij eigenlijk geroepen?’, ‘Waardoor wordt mijn theologie bepaald, en hoe theologiseer ik?’, ‘Wie wil ik zijn als theologe, en hoe draag ik bij aan de context waarin ik werkzaam ben en zal zijn?’. Mijn essay ter afsluiting van het *GIT* is een eerste poging om op de hiervoor gestelde vragen een voorlopig antwoord te formuleren. Femke Visser, “Living out Reformed Theology and Identity in relation to the non-Christian ‘Other.’ ” In: *Reformed World*, Volume 62, No. 2 (2012), pp. 78-88.

Voorafgaand aan het studieprogramma was ik een aantal dagen te gast bij de Indonesische broeders van de katholieke fraterorde CMM³ in Yogyakarta waarmee ik in contact was gebracht door hun generaal-overste. Met een kort ervaringsverhaal uit die eerste dagen in Yogyakarta wil ik mijn eigen positie als onderzoeker in en van een context die mij vreemd is, maar die mij tegelijkertijd raakt vanwege het koloniale verleden van Nederland, illustreren. Ook beoog ik met dit verhaal iets uit te lichten van de religieus plurale Indonesische context waarin de eerder genoemde theologen een antwoord proberen te formuleren op de vraag wat zending betekent.

Vol enthousiasme kwamen de Indonesische broeders de patio van hun fraterhuis in Yogyakarta binnenlopen waar ik met mijn medereiziger aan het bijkomen was van een jetlag. De mannen waren naar de première van de film Soegija geweest.⁴ Deze voorstelling zouden we volgens hen absoluut moeten zien in de komende weken dat we in Indonesië waren. De nieuwste film van de befaamde Indonesische regisseur Garin Nugroho verbeeldde namelijk de historische periode van 1940-1949, waarin Indonesië haar onafhankelijkheid van de Nederlanders en de Japanners had bevochten. Omdat enkele bijrollen, die van een fotograaf en een Nederlandse militair, waren weggelegd voor Nederlands sprekende acteurs zou ik volgens de broeders het verhaal redelijk kunnen volgen. En dat bleek een kleine week later inderdaad het geval te zijn toen ik ook in de bioscoopstoel zat te kijken naar de voorstelling. Gefilmd vanuit Indonesisch perspectief bekeek ik een tot dan toe onderbelichte kant van mijn vaderlandse geschiedenis, waarover ik op scholen en daarbuiten maar weinig had gehoord, laat staan gezien. De centrale figuur in de film is de eerste Indonesische Rooms Katholieke bisschop Albertus Soegijapranata, wiens memoires de aanleiding waren voor deze productie. Eén van de verhaallijnen volgt zijn diplomatieke bijdrage in de nationalistische beweging en zijn dienstbaarheid aan het Indonesische volk tijdens de onafhankelijkheidsstrijd. De film maakte in eerste instantie indruk op mij, omdat deze mij confronteerde met het koloniale verleden van Nederland op een moment dat ik zelf verbleef in de voormalige Nederlandse kolonie. Toch was het in tweede instantie iets anders dat me met name is bij gebleven van deze film. Namelijk, de ophef die erover was ontstaan. Vanuit bepaalde islamitische kringen was er felle kritiek gekomen op deze film. De katholieke broeders vertelden dat de film door een heel aantal moslims werd gezien als een poging om mensen te bekeren tot het katholicisme. De positieve beeldvorming aangaande de rol van de katholieke kerk, in de persoon van bisschop Soegija, tijdens de onafhankelijkheidsoorlog bleek omstreden te zijn en niet bij iedereen in goede aarde te vallen. Later sprak ik een jonge islamitische studente – ze bleek bevriend te zijn met de islamitische regisseur van de film- die deze kritiek bevestigde en zelfs vertelde over bedreigingen aan het adres van haar vriend. Deze reacties leken mij als gesecculariseerde Nederlandse christen enigszins overtrokken, en ik kon ze op dat moment niet duiden. Hoe kon het dat een moslim een dergelijke verfilming van de geschiedenis van de Republiek Indonesië zou beschouwen als een evangelisatieactie van katholieken, en waarom kon dit zelfs leiden tot de bedreiging van een geloofsgenoot?

³ Afkorting van *Congregatio Fratrum Beatae Mariae Virginis Matris Misericordiae*, in het Nederlands *Congregatie van Onze Lieve Vrouw, Moeder van Barmhartigheid*. In Nederland is deze orde beter bekend onder de naam *Fraters van Tilburg*.

⁴ De première was op 7 juni 2012. Ik heb de film gezien op 15 juni 2012 in Yogyakarta, Ambarrukmo Plaza.

Ik had met deze situatie iets gezien van hoe gespannen interreligieuze verhoudingen tussen moslims en christenen, en ook tussen moslims onderling, in Indonesië naar boven kunnen komen. En ik ben me gaan afvragen hoe christelijke theologen zending verstaan in een dergelijke context, waarin: religie een belangrijke plaats heeft in de samenleving, christendom verweven is met een geschiedenis van kolonialisme, en evangelisatie (en bijgevolg bekering) door moslims als een bedreiging wordt gezien.

1.2. Vraagstelling

Dit onderzoek probeert helder te krijgen hoe J.B. Banawiratma, E.G. Singgih en S.E. Lakawa 'zending' formuleren in de religieus plurale context van Indonesië waarin christenen zich met name hebben te verhouden tot Islam als godsdienst van de meerderheid. Hierin zal worden beschreven wat volgens deze drie theologen de roeping van de kerk is in Indonesië, en welke rol de dialoog met moslims en het christelijk getuigenis daarin speelt. Vanuit een beschrijving en vergelijkende analyse van hun gedachtegoed zal de volgende hoofdvraag worden beantwoord:

Hoe verstaan J.B. Banawiratma, E.G. Singgih en S.E. Lakawa zending, en in het bijzonder interreligieuze dialoog en christelijk getuigenis, in de religieus plurale context van Indonesië?

Deze hoofdvraag zal benaderd worden vanuit de zendingsopvatting van de missioloog David J. Bosch, welke hij in zijn handboek *Transforming Mission* formuleert als een *emerging ecumenical paradigm on mission*⁵. Bosch gaat er in dit paradigma vanuit dat verschillende theologieën van zending naast elkaar kunnen bestaan, en hij benadrukt de veelzijdigheid van zending die mede bepaald wordt door de context en het zelf verstaan van kerken.⁶ Bosch beschrijft dertien verschillende elementen van zending die niet los van elkaar kunnen worden gezien, maar met elkaar samenhangen.⁷ Ook de zendingsopvattingen van Banawiratma, Singgih en Lakawa worden gekenmerkt door die veelzijdigheid en zijn niet op één noemer te brengen. Dit onderzoek streeft daarom geen volledigheid te geven van hun zendingsopvatting, maar zal concentreren op twee elementen in hun zendingsopvatting die op grond van de literatuurstudie specifiek relevant blijken te zijn voor de kerk in de context van het religieus pluralisme in Indonesië, namelijk: de dialoog met Islam en het christelijk getuigenis⁸. Met de concentratie op de deze aspecten van zending zullen ook andere elementen van hun zendingsopvatting meekomen, maar deze zullen in de periferie blijven.

Vanuit dit perspectief op de hoofdvraag van het onderzoek zijn de volgende deelvragen geformuleerd:

1. Hoe kenmerkt zich de hedendaagse religieus plurale context van Indonesië volgens J.B. Banawiratma, E.G. Singgih en S.E. Lakawa?

⁵ David J. Bosch, *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission*, Maryknoll/New York: Orbis Books, 1991, 8.

⁶ Ibidem.

⁷ Ibidem., 368.

⁸ Deze aspecten van zending zijn bij Bosch terug te vinden onder zijn bespreking van de elementen 'mission as witness to people of other living faiths' (474-488) en 'mission as evangelism' (409-419).

2. *Wat is de roeping van de kerk in de religieus plurale context van Indonesië volgens J.B. Banawiratma, E.G. Singgih en S.E. Lakawa?*

3. *Welke plaats heeft de interreligieuze dialoog in de zending van de kerk in Indonesië volgens J.B. Banawiratma, E.G. Singgih en S.E. Lakawa?*

4. *Wat is het christelijk getuigenis van de kerk in de religieus plurale context van Indonesië volgens J.B. Banawiratma, E.G. Singgih en S.E. Lakawa?*

1.3. Methode

De vraagstelling zal worden beantwoord op basis van literatuurstudie en documentanalyse. Er zal gebruik worden gemaakt van een heuristische methode om te komen tot de beantwoording van de hoofdvraag, waarbij de deelvragen leidend zijn. Bij de beantwoording van de hoofdvraag in de conclusie van dit onderzoek zal tevens worden gekeken naar onderlinge samenhang tussen de interreligieuze dialoog met Islam en het christelijk getuigenis in de zendingsopvatting van de theologen. In de eerder geformuleerde zendingsopvatting van Bosch hangen immers de verschillende elementen van zending met elkaar samen. De klassieke theologische discussies over de verhouding tussen zending en dialoog, en de plaats van het christelijk getuigenis in de dialoog worden ter kennisgeving aangenomen, maar zullen verder niet een rol spelen in dit onderzoek.⁹

Voor het beschrijven van de hedendaagse plurale context van Indonesië wordt gebruik gemaakt van zowel secundaire literatuur als van de publicaties van respectievelijk J.B. Banawiratma, E.G. Singgih en S.E. Lakawa. De biografieën van de drie Indonesische theologen zijn eveneens geschreven op basis van secundaire en primaire bronnen. Een beschrijving van de ideeën van Banawiratma, Singgih en Lakawa gebeurt op basis van analyse van hun eigen werk dat voornamelijk bestaat uit uiteenlopende Engelstalige publicaties in de vorm van artikelen, lezingen, een dissertatie en een boek. Omdat het werk van deze theologen zich kenmerkt door een voortgaande interactie met ontwikkelingen in de Indonesische samenleving en politiek, zal in de analyse rekening gehouden worden met een historische ontwikkeling in hun denkwijze. Voor de beantwoording van de tweede deelvraag naar de roeping van de kerk is met name gekeken naar die onderdelen in de publicaties waarin deze expliciet wordt verwoord, vaak ingeleid met woorden als *vocation, call, mandate, mission*. In de beantwoording van de derde deelvraag ligt de focus primair op de dialoog tussen moslims en christenen, maar zal deze breder worden getrokken naar dialoog met andere religies waar dit noodzakelijk is om het gedachtegoed van de theoloog beter in beeld te krijgen. Als achtergrond voor de analyse en vergelijking van de visies van de drie verschillende theologen op de interreligieuze dialoog wordt gebruik gemaakt van de vier categorieën van dialoog die doorgaans worden onderscheiden in het theologisch discours als: *de intellectuele dialoog, de ethische dialoog, de dialoog van het leven, en de dialoog van het hart*.¹⁰ In de vergelijkende analyse zullen deze modellen verder toegelicht worden aan de hand van het artikel 'Who, with whom, about what?

⁹ Voor een overzicht en stand van zaken in deze theologische discussies leze men: Paul. F. Knitter, 'Mission and Dialogue', *Missiology: An International Review*, Vol. XXXIII, No. 2 (2005), pp. 201-210.

¹⁰ M.T. Frederiks, 'The Women's Interfaith Journey: Journeying as a Method in Interfaith Relations', *Missiology*, 15/4 (2012), pp. 471.

Exploring the landscape of Inter-religious dialogue'¹¹ van Volker Kuester en het boek *Introducing theologies of religions*¹² van Paul F. Knitter. Voor de beantwoording van de laatste deelvraag naar het christelijk getuigenis is specifiek gekeken naar die onderdelen in de publicaties waarin dit aan de orde komt, vaak ingeleid met woorden als *witness, testify, proclaim*.

1.4. Structuur

Het onderzoek bestaat uit zes hoofdstukken. In het eerste hoofdstuk wordt de religieus plurale context geschetst van Indonesië die voor Banawiratma, Singgih en Lakawa het referentiekader vormt van hun theologiseren. Hiermee wordt de eerste deelvraag voor een groot gedeelte beantwoord. In de daarop volgende drie hoofdstukken worden de ideeën van respectievelijk Banawiratma, Singgih en Lakawa overwegend beschreven aan de hand van de hiervoor geformuleerde deelvragen. Elk van de drie hoofdstukken bestaat uit een eerste paragraaf die bestaat uit een biografisch overzicht van de theoloog, en een tweede paragraaf die de beschrijvende analyse van het werk van de theoloog bevat. De tweede paragraaf bestaat uit een subparagraaf met een korte toelichting op de publicaties waarvan gebruik is gemaakt en op de opzet voor het hoofdstuk. Er is voor gekozen voor een opbouw van de tweede paragraaf aan de hand van de deelvragen 1 t/m 4 voor de hoofdstukken van Banawiratma en Singgih. Omdat de beschrijvende analyse van Lakawa hoofdzakelijk bestaat uit de analyse van één bron, namelijk haar dissertatie waarin ze een zendingsmodel heeft ontwikkeld, is er voor een alternatieve indeling van paragraaf 2 van haar hoofdstuk gekozen. In de concluderende subparagraaf van alle drie hoofdstukken zal echter wel kort de deelvragen 2 t/m 4 worden beantwoord. Het vijfde hoofdstuk bevat vervolgens een vergelijkende analyse van het materiaal van de drie theologen. Het laatste hoofdstuk bestaat uit een samenvattende beantwoording van de hoofdvraag aan de hand van de inzichten die zijn opgedaan tijdens deze literatuurstudie.

1.5. Bronnen

De belangrijkste bronnen die zijn geraadpleegd voor dit onderzoek zijn een selectie van de Engelse publicaties van J.B. Banawiratma, E.G. Singgih, S.E. Lakawa. Deze publicaties bestaan uit: artikelen die zijn verschenen in verschillende internationale (missiologische) tijdschriften, daterend van de oudste publicatie die is gevonden tot de meest recente; bijdragen die zijn gepubliceerd in boeken; lezingen die zijn geplaatst op het internet of later als artikel in een tijdschrift; aantekeningen van een zelf bijgewoonde lezing van E.G. Singgih; collegeaantekeningen van de GIT collegeserie "Poverty & Wealth" van Banawiratma; een boek van Banawiratma dat is gepubliceerd op het internet; een dissertatie van Lakawa. In mijn zoektocht naar literatuur herkende ik veel van wat A. Hoekema en J. Prior schrijven over de bijdrage van Indonesische theologen aan het internationale theologische discours:

Banawiratma is perhaps the best-known Catholic contextual theologian through his occasional articles in *Voices from the Third World* (Bangalore) and *East Asian Pastoral Review* (Manila). On the Protestant side Gerrit Singgih quite often contributes to scholarly English language periodicals. We have to admit that apart from a number of doctoral dissertations and some articles in Festschriften and similar volumes, and contributions in the proceedings of international symposia, their international

¹¹ V. Kuester, 'Who, with whom, about what? Exploring the landscape of inter-religious dialogue', *Exchange*, 33/1 (2004), 74-92.

¹² P.F. Knitter, *Introducing theologies of religions*, Maryknoll/New York: Orbis Books, 2006.

contributions have been rather scarce. Apparently the Indonesian context itself requires their full energy.¹³

Een enkel artikel heb ik persoonlijk ontvangen van Singgih en Banawiratma zelf. Om hun materiaal verder op het spoor te komen is gebruik gemaakt van de catalogi van de universiteitsbibliotheek van de Universiteit Utrecht en van de Hekman Library van Calvin College in Grand Rapids (Michigan)¹⁴. Tevens heb ik een bezoek gebracht aan de Jesuit Library terwijl ik in Yogyakarta was. Het meeste materiaal is gevonden via de ATLA religion database. Dankzij het gratis interbibliotheecair leenverkeer tussen Amerikaanse universiteitsbibliotheeken heb ik vele artikelen kunnen opvragen en – zij het na veel moeite – een kopie gekregen van de dissertatie van Lakawa¹⁵, welke een kernpublicatie vormt voor dit onderzoek. Overige primaire bronnen zijn gevonden via de internetzoekmachine Google. Secundaire bronnen zijn geraadpleegd voor het hoofdstuk over de religieus plurale context en voor de biografieën van de Indonesische theologen.

1.6. Beperkingen

Dit onderzoek naar het gedachtegoed van drie Indonesische theologen heeft enkele beperkingen. De eerste beperking is van inhoudelijke aard. Onderzoek waarin hedendaagse verhoudingen tussen moslims en christenen in Indonesië centraal staat zal idealiter ook de geschiedenis van beide religies in Indonesië moeten verdisconteren. Op die manier kan inzichtelijk gemaakt worden welke tradities van christendom en islam aanwezig zijn in Indonesië, waar deze gelokaliseerd kunnen worden, hoe onderlinge (machts)verhoudingen liggen, op welke wijze de religieuze gemeenschappen georganiseerd zijn, en op welke manier de (koloniale) politiek van invloed is (geweest) op de verschillende religieuze gemeenschappen. Vanwege gebrek aan tijd bij de onzoeker en ruimte in dit onderzoeksverslag komt dit deel van de interreligieuze relaties niet aan de orde.

Een tweede beperking heeft te maken met de taal. De theologen publiceren voornamelijk in het Indonesisch. Omdat ik deze taal niet beheers ben ik voor dit onderzoek afhankelijk van wat zij in het Engels hebben gepubliceerd. Omdat alle drie theologen zich bewegen in de internationale oecumene en daarin bijdragen aan de *theologica oecumenica*¹⁶ is mijn vooronderstelling echter dat de meest wezenlijke aspecten van hun theologie terugkomen in de Engelse publicaties. Desalniettemin heeft dit onderzoek niet de pretentie hun visies volledig te presenteren. Daarom is het een verkennend onderzoek.

Een derde beperking is dat ik slechts één maand in Indonesië ben geweest, en bovendien uitsluitend in Yogyakarta. Mijn beperking als Nederlandse onderzoeker is daardoor dat mij een bepaalde gevoeligheid ontbreekt voor de context waarin de theologie van Banawiratma, Singgih en Lakawa tot stand komt, omdat ik zelf ben opgegroeid in een Westerse seculiere samenleving en onderwijs heb genoten aan een Nederlandse universiteit. Dit onderzoek kan dan ook alleen

¹³ A. Hoekema & John M. Prior, 'Theological thinking by Indonesian Christians 1850-2000', in: J.S. Aritonang & K. Steenbrink (Eds.), *A history of Christianity in Indonesia*, (Studies in Christian Mission 35), Leiden: Brill, 2008, 778.

¹⁴ Van januari t/m februari 2013 volgde ik enkele cursussen aan het Calvin Theological Seminary in Grand Rapids in het kader van de predikantsopleiding aan de Protestants Theologische Universiteit. In deze periode had ik toegang tot de bibliotheek van het Calvin College.

¹⁵ Deze dissertatie wordt alleen in microfiche uitgeleend door de bibliotheek van Boston University en een universiteitsbibliotheek in Kopenhagen.

¹⁶ Bosch, 'Transforming Mission', 428.

gewaardeerd worden als een theologische analyse van de Engelstalige publicaties van het gedachtegoed van drie Indonesische theologen vanuit het perspectief van een Nederlandse studente religiewetenschappen.

Tot slot. De beperktheid van dit onderzoek bestaat er ook in dat het geschreven is in het Nederlands. Hierdoor kan het geen bijdrage leveren aan de *theologia oecumenica* waaruit deze studie is voortgekomen, en is het niet toegankelijk voor de theologen door wiens werk ik ben geïnspireerd. Mijn hoop is echter voor de *Global Ecumenical Theological Institute* in Seoul/Busan in Korea dit najaar¹⁷ een Engelstalig paper te schrijven waarin ik mijn onderzoeksresultaten kan presenteren.

1.7. Relevantie

Met dit onderzoek wil ik een bijdrage leveren aan de wetenschappelijke theologische reflectie op de (publieke) rol van kerken in een religieus pluriforme samenleving, door de visies van drie Indonesische theologen inzichtelijk en toegankelijk te maken voor Nederlandstalig onderzoek en het maatschappelijk middenveld waarin Nederlandse kerken en (kerkelijke) organisaties zich inzetten voor harmonieus samenleven tussen mensen met verschillende religieuze en levensbeschouwelijke achtergronden. Tijdens mijn onderzoek ontdekte ik bovendien dat sinds 2010 er een samenwerkingsverband is tussen islamitische en christelijke theologen en religiewetenschappers uit Nederland en Indonesië in het *Indonesian-Dutch Consortium on Christian-Muslim Relations*.¹⁸ Dit samenwerkingsverband heeft ten doel om ‘samenwerking tussen Nederland en Indonesië, moslims en christenen, wetenschappers en veldwerkers’ te vergroten.¹⁹ De vraag naar de relatie tussen christenen en moslims heeft ook in de afgelopen jaren in de kerken in Nederland steeds meer prioriteit gekregen. Zo werd bijvoorbeeld dit voorjaar de nieuwe Islamnota “Integriteit en Respect” aanvaard door de synode van de Protestantse Kerk in Nederland. Met dit onderzoek hoop ik bij te dragen aan het discours over de relaties tussen moslims en christenen op deze verschillende terreinen (wetenschap, maatschappelijk middenveld, kerk) in de Nederlandse context.

¹⁷ Dit is een studieprogramma voor jonge theologen (tot en met 40 jaar), georganiseerd door de World Council of Churches in samenwerking met de Ecumenical Institute in Bossey, wat vooraf zal gaan aan en parallel loopt met de 10^e Assemblee van de Wereldraad van Kerken van 25 oktober t/m 9 november 2013. Onlangs ben ik geselecteerd voor dit programma.

¹⁸ Roy’s Meeting Notes, Indonesian-Dutch Consortium on Christian-Muslim Relations, 26-30 Maret [sic] 2012 – Wisma UKDW Kaliurang, ontvangen via Corrie van der Ven, relatiebeheerder zending voor Kerk in Actie. Vanuit Nederland participeren de theologische opleidingen van de PThU, de VU en de Radboud Universiteit in dit project.

¹⁹ <https://sites.google.com/site/nicremuc/> [9 augustus 2013].

Hoofdstuk 2. Context: verkenning van het religieus pluralisme in Indonesië

2.1. Bhinneka tunggal ika – eenheid in verscheidenheid

De Republiek Indonesië is ontstaan uit de strijd tegen de voormalige koloniale mogendheid Nederland in de onafhankelijkheidsoorlog die duurde van 1945-1949.²⁰ Op 17 augustus 1945 verklaarde Indonesië zich onafhankelijk, maar het zou tot 27 december 1949 duren voordat de Nederlandse regering zou komen met de formele soevereiniteitsoverdracht.²¹ Toen de onafhankelijke natiestaat Indonesië werd gevormd, werden dezelfde landsgrenzen aangehouden die door Nederland waren vastgesteld in 1910.²² Indonesië is een archipel (eilandengroep) die bestaat uit 13.667 eilanden waarvan minder dan de helft bewoond is.²³



Afbeelding 1: de Indonesische archipel²⁴

Met meer dan 240 miljoen Indonesiërs is Indonesië het vierde grootste land ter wereld wat betreft inwonersaantal.²⁵

Om de context te verstaan waarin Banawiratma, Singgih en Lakawa theologiseren is het van belang te noemen dat Indonesië een ontwikkelingsland is dat gekenmerkt wordt door een grote kloof

²⁰ A.R. Arifianto, 'Explaining the Cause of Muslim-Christian Conflicts in Indonesia: Tracing the Origins of Kristenisasi and Islamisasi', *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol. 20, No. 1 (2009), 78. Voor meer informatie over de rol van de Nederlandse zending in deze periode, zie H. van der Wal, *Tot op het bot verdeeld. Nederlandse protestanten, de zending en de Indonesische revolutie*, Zoetermeer: Boekencentrum, 2012.

²¹ H. Schulte Nordholt, *Indonesië na Soeharto*, Amsterdam: Bakker, 2008, 253 - 257. Schulte Nordholt geeft in het nawoord van zijn boek een beknopt overzicht van de geschiedenis van de moeizame internationale betrekkingen tussen Nederland en Indonesië. Zo schrijft hij dat pas in 2005 de Nederlandse overheid 17 augustus 1945 erkende als de datum van de Indonesische onafhankelijkheid. 'Heel lang werd vastgehouden aan 27 december 1949, de datum van de formele soevereiniteitsoverdracht. Deze datum suggereerde dat Nederland de Indonesiërs hun vrijheid uiteindelijk schonk, terwijl 17 augustus 1945 benadrukte dat Indonesië zijn vrijheid zelf had bevochten', 253. Voor meer informatie over hedendaagse betrekkingen tussen Nederland en Indonesië leze men het recent verschenen boek van de oud-ambassadeur Gerard Kramer, *Schaakmat in Jakarta*, Amsterdam: KIT Publishers, 2012.

²² Schulte Nordholt, *Indonesië na Soeharto*, 13.

²³ Schulte Nordholt, *Indonesië na Soeharto*, 11.

²⁴ Bron: <http://geocurrents.info/geopolitics/border-disputes/north-kalimantan-indonesias-newest-province-and-southeast-asian-geopolitical-tensions>, [2 augustus 2013]. Deze kaart toont tevens een recente herinrichting van het politieke landschap met de vorming van de nieuwe provincie Noord-Kalimantan.

²⁵ Schulte Nordholt, *Indonesië na Soeharto*, 11.

tussen arm en rijk. Ondanks de economische groei die het land de laatste jaren doormaakt neemt deze kloof alleen maar toe.²⁶ Ongeveer 15% van de bevolking leeft onder de armoedegrens²⁷, en meer dan 100 miljoen inwoners leeft in een ‘survival economy’.²⁸ Vanwege de patriarchale cultuur die de Indonesische samenleving kenmerkt hebben vrouwen op veelal alle terreinen (o.a. maatschappelijk, politiek, economisch) een zwakke positie, en worden zij bovendien in omstandigheden van armoede extra gemarginaliseerd.²⁹

In Indonesië wordt door iedereen de nationale taal *bahasa Indonesia* gesproken. Daarnaast zijn er nog ongeveer 350 verschillende talen die gesproken worden.³⁰ Bovendien zijn in Indonesië ongeveer 300 verschillende etnische groeperingen te onderscheiden die ieder weer hun eigen lokale cultuur en religieuze traditie hebben.³¹

Naast een grote diversiteit in etnische achtergronden wordt het pluralisme in Indonesië bepaald door een verscheidenheid aan religies; ongeveer 87% van de bevolking is islamitisch, daarmee is Indonesië het land met de grootste moslimpopulatie ter wereld³²; rond de 9,5% van de Indonesiërs is christen, waarvan ongeveer 7% Protestant en 2,5 % Katholiek is, met een toenemende invloed van de pinksterbeweging³³; 2% is Hindoe en ongeveer 0,9% behoort tot het Boeddhisme of Confucianisme.³⁴

Daarnaast is er nog een klein percentage Indonesiërs dat niet tot één van de zes door de overheid erkende religies behoort, waarvan een deel aanhangers zijn van één van de lokale religies.³⁵ In de meeste Indonesische

provincies vormen christenen een religieuze minderheid, met uitzondering van de Molukken, Papua, Noord en Centraal Sulawesi en Oost Nusa Tenggara waar ze een meerderheid vormen.³⁷



Afbeelding 2: Religieuze kaart.³⁶

²⁶ Colledgeaantekeningen, J.B. Banawiratma, *Poverty & Wealth*, Yogyakarta (UKDW), 13 juni 2012.

²⁷ Colledgeaantekeningen, J.B. Banawiratma, *Poverty & Wealth*, Yogyakarta (UKDW), 12 juni 2012.

²⁸ Colledgeaantekeningen, J.B. Banawiratma, *Poverty & Wealth*, Yogyakarta (UKDW), 13 juni 2012.

²⁹ Met name S.E. Lakawa, maar ook Banawiratma verdisconteren in hun theologie het gendervraagstuk en dragen daarmee bij aan versterking van de positie en waardigheid van vrouwen. Ze zetten zich tevens op verschillende manieren in voor de gelijkheid tussen mannen en vrouwen in Indonesië. Zie bijvoorbeeld S.E. Lakawa, ‘God Who Sees: An Indonesian Christian woman reading the story of Hagar in searching a liberating spirituality for Indonesian (Christian-Muslim) women co-operating in praxis’, in: Robert Borrang (ed.), *Berakar di dalam Dia dan Dibangun di atas Dia*. Jakarta: BPK, 1998, pp. 195–210. J.B. Banawiratma, ‘Gender concern. A Male Perspective in Wholistic Paradigm’, in: *Voices from the Third World*, XXIV/1 (2001), pp. 129-138. J.B. Banawiratma, ‘Women’s experience of the sacred: between violence and life’, *Voices from the Third World*, XIX/1 (1996), pp. 144-158.

³⁰ J.M. Prior, ‘Indonesia’, in: P.C. Phan (Eds.), *Christianities in Asia*, (The Global Christianity Series), West Sussex: Blackwell Publishing Ltd, 2011, 61.

³¹ Schulte Nordholt, *Indonesië na Soeharto*, 11.

³² Prior, ‘Contextual Theological Reflection in Indonesia 1800-2000’, 124.

³³ Prior, ‘Indonesia’, 63.

³⁴ Ibidem.

³⁵ De Indonesische overheid erkent officieel zes religies: Islam, Protestantisme, Katholicisme, Boeddhisme, Hindoeïsme en het Confucianisme. S.E. Lakawa, *Risky Hospitality: Mission in the Aftermath of Religious Communal Violence in Indonesia*, Ann Arbor: ProQuestLLC, 2011, 1. Deze wetgeving is tot stand gekomen tijdens de jacht op communisten (1965-1971) tijdens de regering van Soeharto. Arifianto, ‘Explaining the Cause of Muslim-Christian Conflicts’, 81.

³⁶ Bron: http://www.undp.or.id/general/maps/Map_religions.jpg [2 augustus 2013].

³⁷ Arifianto, ‘Explaining the Cause of Muslim-Christian Conflicts’, 73.

Etniciteit, religie en ook politieke voorkeur vormen de belangrijkste factoren in het verbinden dan wel onderscheiden van diverse groepen mensen in de Indonesische samenleving.³⁸ Treffend voor een land dat gekenmerkt wordt door een zo grote pluraliteit is het gekozen nationale motto *Bhinneka tunggal ika* (eenheid in verscheidenheid).³⁹

2.2. *Pancasila* - staatsideologie

De plaats die religies hebben in de Indonesische samenleving hangt samen met de politieke staatsfilosofie *Pancasila*. Al sinds de oprichting van de Republiek Indonesië zijn politiek en religie sterk met elkaar verweven. Met de geformuleerde staatsideologie *Pancasila* die ten grondslag ligt aan de Indonesische staat, is een middenweg gevonden tussen een seculiere staatsvorm en een door een *Shari'a*, Islamitische wetgeving, geleidde regering.⁴⁰

In 1945 werd de *Pancasila*, ofwel de 'vijf principes', aangenomen als de ideologische (filosofisch en sociaal-politieke) basis voor de nieuwe Republiek Indonesië⁴¹, waarmee het pluralistische karakter en de functie van het publieke domein in de Indonesische samenleving is gedefinieerd.⁴² De *Pancasila* is ontwikkeld door de eerste Indonesische president Soekarno, en moet gezien worden als een compromis waarmee hij de natie bijeen wilde brengen.⁴³ Hij kwam hierin tegemoet aan de eis van de seculier nationalistische groep politieke leiders, welke bestond uit gematigde moslims en christenen die Indonesië als 'een nationalistische, inclusieve en seculiere staat' wilden stichten en de groep islamitische leiders die vonden dat Indonesië een islamitische staat moest worden met als basis de *Shari'a* wetgeving.⁴⁴ Zo kon enerzijds de bescherming van de christelijke minderheid gewaarborgd worden, en anderzijds het religieuze karakter van de Indonesische staat.⁴⁵ De vijf principes waaruit de ideologie bestaat worden door Schulte Nordholt als volgt geformuleerd:

(1) het geloof in één Almachtige, wat betekent dat Indonesië niet een islamitisch maar wel een religieus land is dat godsdienstvrijheid kent⁴⁶; (2) rechtvaardigheid, menselijkheid, wat niet zozeer in individuele maar in collectieve zin werd uitgelegd; (3) de eenheidsstaat, wat inhoudt dat een federatieve staatsvorm wordt afgewezen; (4) democratie geleid door wijsheid, overleg en vertegenwoordiging; wat iets anders is dan dat de meerderheid plus 1 de

³⁸ Th. Sumartana, 'Pluralism, Conflicts, and Inter-Religious dialogues in Indonesia', in: Th. Sumartana, E. Sarapung, S.A. Bless, Z. Qodir (Eds.), *Commitment of Faiths: Identity, Plurality and gender*, Yogyakarta: Institute DIAN/Interfidei, 2002, 124.

³⁹ Prior, 'Contextual Theological Reflection in Indonesia 1800-2000', 124.

⁴⁰ Arifianto, 'Explaining the Cause of Muslim-Christian Conflicts', 78-79.

⁴¹ K. Steenbrink, 'Towards a Pancasila Society: the Indonesian Debate on Secularization, Liberation and Development 1969-1989', *Exchange*, 54 (1989), 2.

⁴² Lakawa, *Risky Hospitality*, 426.

⁴³ Schulte Nordholt, *Indonesië na Soeharto*, 28.

⁴⁴ A.R. Arifianto, 78-79.

⁴⁵ Schulte Nordholt, *Indonesië na Soeharto*, 28.

⁴⁶ Zie noot 12. Deze godsdienstvrijheid is maar relatief, aangezien er uitsluitend zes godsdiensten door de overheid worden erkend. Problematisch is ook dat er geen ruimte is voor atheïsme, omdat dit in strijd is met het eerste principe van de *Pancasila*. A.A. Yewangoe, lezing "Joint in Difference", 24 april 2013, Den Haag.

*dienst uitmaakte; (5) sociale rechtvaardigheid, die vooral in de coöperatiegedachte tot uitdrukking kwam.*⁴⁷

Tijdens het Nieuwe Orde regime van Soeharto werd deze ideologie gebruikt om een van bovenaf opgelegde eenheid te creëren.⁴⁸ Zo werd vanaf 1975 vereist dat scholen les gaven in de moraal van *Pancasila*, en in 1978 werd het programma *Pedom Penghayatan dan Pengamalan Pancasila* ten uitvoer gebracht dat vele groepen in de Indonesische samenleving verplichtte middels cursussen onderwezen (lees: geïndoctrineerd) te worden in de *Pancasila*.⁴⁹ In 1985 werd van alle maatschappelijke en politieke organisaties, inclusief kerken en Islamitische organisaties, verlangd dat zij de *Pancasila* als enige basis van hun organisatie zouden accepteren.⁵⁰ Dit leverde eerst verzet op, maar uiteindelijk accepteerde een meerderheid van islamitische en christelijke organisaties de *Pancasila* als grondslag van hun organisatie.⁵¹

Deze ontwikkeling van een afgedwongen religieuze tolerantie die door de politiek in gang werd gezet had tot gevolg dat bestaande spanningen tussen verschillende religieuze en etnische groeperingen in de samenleving onderdrukt werden. Onderlinge rivaliteit, vooroordelen, angst en discriminatie, die samen hingen met politieke en economische belangen, werden zo van bovenaf in bedwang gehouden.⁵² De politieke dominantie over het publieke religieuze leven leidde ertoe dat religieuze diversiteit tot een bron van angst voor maatschappelijke instabiliteit werd.⁵³

Sinds de val van Soeharto in 1998, die het begin markeert van een proces van democratisering in Indonesië, speelt de *Pancasila* nauwelijks een rol meer in het openbare leven van Indonesië, en de betekenis ervan is bij steeds minder mensen, met name jongere generaties, bekend.⁵⁴ Desondanks delen 'pluralistische islamitische en christelijke wetenschappers en gematigde intellectuelen de visie dat de *Pancasila* moet worden hergewaardeerd als politieke en ethische basis voor de gestalte van de publieke rol van religies in Indonesië.'⁵⁵ Volgens hen kunnen religies binnen het voorgegeven kader van *Pancasila* in de openbare ruimte op een legitieme wijze bijdragen aan de vorming en versterking van het maatschappelijk middenveld ('civil society') door mensenrechten, nationalisme, democratie, en sociale rechtvaardigheid voor het algemeen welzijn ('common good')

⁴⁷ Schulte Nordholt, *Indonesië na Soeharto*, 28.

⁴⁸ J.B. Banawiratma, *YMCA Mission and action in the context of multireligious, multicultural, and globalizing world*, 2001, 1.

⁴⁹ Steenbrink, 'Towards a Pancasila Society', 2. Schulte Nordholt plaatst deze ontwikkeling tegen de achtergrond van politieke ontwikkelingen in Iran waar de ayatollah Khomeiny aan de macht was gekomen. Uit angst voor groeiende invloed van een radicale Islam in Indonesië werd dit programma ingevoerd. Schulte Nordholt, *Indonesië na Soeharto*, 28.

⁵⁰ Steenbrink, 'Towards a Pancasila Society', 1989, 2.

⁵¹ Ibidem.

⁵² J.B. Banawiratma, 'The Fragile Harmony of Religions in Indonesia', *Exchange, Journal of Missiological and Ecumenical Research*, 27/4 (1998), 360.

⁵³ Lakawa, *Risky Hospitality*, 424.

⁵⁴ Lakawa, *Risky Hospitality*, 427.

⁵⁵ Lakawa, *Risky Hospitality*, 429. Lakawa verwijst hier naar de conclusie die B.F. Intan trekt in zijn dissertatie, 'Public Religion' and the Pancasila-based state of Indonesia: A Normative Argument within a Christian-Muslim dialogue (1945-1998), Boston, 2004. Zie B.F. Intan, 'Public Religion' and the Pancasila-based state of Indonesia, Abstract, "...this study maintains that only within the realm of civil society (as the implementation of the first principle of Pancasila) can Indonesian religion avoid seeking hegemonic control of social, political and intellectual life in the public realm. Such an environment offers the opportunity for Indonesian religion to promote the ideas of human rights, nationalism, democracy and social justice the other four principles in the life of society, nation, and state."

te promoten, zonder daarbij hun eigen waarheidsclaims op te leggen.⁵⁶ Ten grondslag hieraan ligt een waardering voor het religieus plurale karakter van Indonesië.

Deze visie wordt door een aantal invloedrijke islamitische organisaties in Indonesië niet gedeeld. Zo kwam in 2005 de Indonesische Ulema Raad (*Majelis Ulama Indonesia/MUI*) met een *fatwa* waarin, naast secularisme en liberalisme, pluralisme wordt veroordeeld omdat het in tegenspraak is met Islam.⁵⁷ Religieus pluralisme wordt afgewezen omdat het de waarheidsclaims van Islam zou relativeren, en dus religieus relativisme in de hand zou werken.⁵⁸

In het theologisch discours over de rol van de kerk in de religieus plurale context van Indonesië speelt reflectie op *Pancasila*, het maatschappelijk middenveld en de relatie tot Islam een grote rol.

2.3. Fragiele verhouding tussen moslims en christenen in Indonesië⁵⁹

Jarenlang was Indonesië het toonbeeld van interreligieuze tolerantie vanwege de harmonieuze verhoudingen tussen moslims en christenen. Aan deze perceptie kwam een einde door een lange periode van geweldsuitbarstingen in islamitische en christelijke gemeenschappen op verschillende plaatsen in Indonesië - met name op de Molukken, Centraal Sulawesi en Oost Nusa Tenggara⁶⁰ - van 1995-2005.⁶¹ Hierbij werden tienduizenden Indonesiërs vermoord en werden miljoenen mensen vluchteling in eigen land.⁶²

De Indonesische politicoloog A.R. Arifianto schrijft in zijn artikel 'Explaining the Cause of Muslim-Christian Conflicts in Indonesia: Tracing the Origins of *Kristenisasi* and *Islamisasi*' dat voor veel onderzoekers op het gebied van interreligieuze relaties in Indonesië deze ontwikkeling volkomen onverwacht kwam.⁶³ Er is sindsdien veel onderzoek gedaan naar de oorzaken van de verschillende conflicten tussen en in de diverse gemeenschappen in Indonesië. De vele verschillende factoren die een rol hebben gespeeld laten de complexiteit van de situaties zien. Alle onderzoeken wijzen echter uit dat religieuze diversiteit instrumenteel is gebruikt voor politieke doeleinden.⁶⁴ Dat de religieuze gemeenschappen zo tegen elkaar uitgespeeld konden worden had volgens, Arifianto en anderen⁶⁵, te maken met groeiende angst en achterdocht jegens de religieuze ander die al in de gemeenschappen aanwezig was.⁶⁶ Net als de Indonesische Protestantse theoloog Th. Sumartana aantoonde in 1994, al voor het uitbreken van de conflicten, in zijn dissertatie *Mission at the Crossroads – Indigenous Churches, European Missionaries, Islamic Association and socio-religious*

⁵⁶ Lakawa, *Risky Hospitality*, 428-429.

⁵⁷ Banawiratma SJ, J.B., 'Interreligious relationship in Indonesia', in: L. Bertsch, M. Evers en M. Moerschbacher (Eds.), *Viele Wege – ein Ziel, Herausforderungen im Dialog der Religionen und Kulturen*, Freiburg: Verlag Herder, 2006, 273.

⁵⁸ Lakawa, *Risky Hospitality*, 426.

⁵⁹ De term 'fragiele verhouding' ontleen ik aan J.B. Banawiratma.

⁶⁰ Banawiratma, 'Interreligious relationship in Indonesia', 273. en A.R. Arifianto, *Explaining the Cause of Muslim-Christian Conflicts in Indonesia*, 78.

⁶¹ Lakawa, *Risky Hospitality*, 1

⁶² Arifianto, 'Explaining the Cause of Muslim-Christian Conflicts in Indonesia', 73.

⁶³ Arifianto, 73.

⁶⁴ Arifianto, 74.

⁶⁵ J.B. Banawiratma, 'The fragile harmony of religions in Indonesia', 362.

⁶⁶ Arifianto, 73-74.

*change in Java 1812-1936*⁶⁷, laat Arifianto zien dat angst voor respectievelijk *islamisering* en *kerstening* teruggaat op de geschiedenis van de Nederlandse zending in Indonesië. De geschiedenis van het koloniale verleden vormt voor Singgih de achtergrond van zijn reflecties op de rol van de kerk in het hedendaagse Indonesië. Daarom zal die periode uitvoerig aan de orde komen in het hoofdstuk over het werk van Singgih. Om enigszins een indruk te geven van hoe politiek en religie met elkaar zijn verweven in Indonesië zal hieronder een globale schets worden gegeven van enkele ontwikkelingen in de interreligieuze relatie(s) tussen moslims en christenen in Indonesië die vooraf gingen aan de recente periode in de Indonesische geschiedenis die gekenmerkt werd door religieus geweld. Het is overigens wel van belang te vermelden dat er ook vele gebieden zijn in Indonesië waar de verhoudingen tussen moslims en christenen wel goed zijn. Bovendien bestaat 'de Indonesische geschiedenis' als zodanig niet, maar zijn er vele afzonderlijke lokale geschiedenissen die samen de geschiedenis van Indonesië.

In vele christelijke gemeenschappen heerst tot op vandaag de dag angst voor de macht van de Islamitische meerderheid waarvan een conservatief deel van Indonesië een Islamitische staat wil maken.⁶⁸ Onder het regime van Soeharto (1966-1998) had de christelijke minderheid gedurende een lange periode bescherming genoten van de regering en werden belangrijke ministersposten door christenen bekleed. In de laatste periode van Soeharto's regering veranderde dit en kregen moslims meer politieke macht.⁶⁹ Christenen verloren hierdoor veel invloed, en voelden zich gemarginaliseerd. In reactie daarop trok men zich steeds meer terug uit het openbare leven en raakten kerken naar binnen gekeerde (exclusieve) gemeenschappen, aldus de analyse van Arifianto.⁷⁰

In islamitische gemeenschappen vond een vergelijkbaar proces plaats van angst voor kerstening van de Indonesische samenleving. Sinds het ontstaan van de onafhankelijke staat Indonesië hadden christenen verhoudingsgewijs veel politieke macht gehad.⁷¹ Bovendien hadden bij de oprichting van de staat de leiders van de conservatieve moslims verlies geleden toen hun voorstel, om in de Indonesische grondwet de verplichting op te nemen dat moslims zich dienden te houden aan de *Shari'a*⁷², werd afgewezen.⁷³ Achterdocht en angst voor kerstening van de Indonesische politiek en samenleving werd nog meer in de hand gewerkt toen in 1973 de traditionele islamitische politieke partijen samengevoegd moesten worden in één partij.⁷⁴ Bovendien bekeerden in de jacht op communisten (1965-1971) veel moslims zich tot het christendom.⁷⁵ De Islam vormde zich zo in

⁶⁷ Th. Sumartana, *Mission at the Crossroads – Indigenous Churches, European Missionaries, Islamic Association and socio-religious change in Java 1812-1936*, Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1994. Naar deze dissertatie wordt verwezen in E.G. Singgih, 'Contextualisation and Inter-Religious Relationship in Java', *Asia journal of theology*, Vol. 11, No. 2 (1997).

⁶⁸ Arifianto, 74, 84-85.

⁶⁹ Arifianto, 84-85.

⁷⁰ Ibidem.

⁷¹ Schulte Nordholt, *Indonesië na Soeharto*, 40-41.

⁷² Dit voorstel werd later bekend als de 'Jakarta Charter', 79.

⁷³ Arifianto, 79.

⁷⁴ H. Schulte Nordholt, *Indonesië na Soeharto*, 40-41.

⁷⁵ Arifianto, 81. In deze periode vond een grootscheepse zuiveringsactie van communistische partijleden plaats. Om de invloed van deze atheïstische beweging in te dammen verplichtte Soeharto iedereen zich officieel aan te sluiten bij een door de overheid erkende godsdienst. Veel sympathisanten van het communisme besloten zich toen te bekeren tot het christendom, omdat ze dit veiliger achtten dan moslim worden. Singgih schetst in zijn lezing *Duta Wacana and Mission in a Religiously Plural Context: A Reflection* zijn ervaringen uit die tijd als student aan de theologische opleiding en de euforische sfeer die er hing in de kerken. E.G. Singgih, *Duta Wacana and Mission in a Religiously Plural Context: A*

Indonesië tot ‘een meerderheid met een minderwaardigheidscomplex.’⁷⁶ Toen Soeharto in de jaren tachtig een religieuze opleving waarnam onder moslims, besloot hij meer politieke macht te geven aan conservatieve moslims.⁷⁷ Hierdoor werd hun positie versterkt.

Na de val van Soeharto kwam er een einde aan de autoritaire rol van de overheid en brak het begin van een periode aan die in Indonesië wordt geduid met het begrip *Reformasi*.⁷⁸ Een proces van democratisering werd in gang gezet, waardoor er meer vrijheid ontstond voor mensen om zich uit te drukken in het openbare leven en de macht werd gedecentraliseerd naar lokale overheden.⁷⁹ Er ontstond hierdoor een machtsvacuüm waarin christenen kans zagen om de politieke macht weer terug te krijgen en hun positie te versterken, en waarin ook moslims hun politieke machtspositie verstevigden.⁸⁰ In de strijd om electoraat in de verschillende lokale gemeenschappen werden en konden christenen en moslims zo tegenover elkaar uitgespeeld worden. Dit resulteerde in gruwelijk geweld tussen christen en moslims in verschillende gebieden van Indonesië, waarbij velen zijn omgekomen, slachtoffer zijn geworden, en op de vlucht zijn geraakt.⁸¹ Deze geschiedenis heeft diepe sporen achtergelaten in het leven van vele Indonesiërs en heeft de interreligieuze verhoudingen tussen moslims en christenen hevig ontwricht. Een theologie die antwoord wil geven op de vraag naar de roeping van de kerk in Indonesië moet op één of andere manier deze (recente) geschiedenis verdisconteren.

Reflection, 2004, 2. Zie ook E.G. Singgih, ‘Any Room for Christ in Asia? Statistics and the Location of the Next Christendom’, *Exchange*, 38/2 (2009), 138-139.

⁷⁶ H. Schulte Nordholt, *Indonesië na Soeharto*, 40-41. Schulte Nordholt citeert hier professor Wim Wertheim. Deze visie wordt breed gedeeld. Zie ook Lakawa, ‘There is no title yet!’, 139.

⁷⁷ Arifianto, 78-84.

⁷⁸ H. Schulte Nordholt, *Indonesië na Soeharto*, 40-41: ‘Sinds 1993 werd door critici van het bewind de term ‘*reformasi*’ gebruikt om aan te geven dat men beslist geen revolutie nastreefde, maar binnen het bestaande systeem geleidelijke hervormingen tot stand wilde brengen.’

⁷⁹ S.E. Lakawa, *Landscape, Memory and Contested Identity: Living Interreligiously in Indonesia Today*, 2012, online: http://socsc.smu.edu.sg/sites/default/files/socsc/pdf/septemmy_lakawa.pdf [14 juli 2013], 13.

⁸⁰ Arifianto, ‘Explaining the Cause of Muslim-Christian Conflicts in Indonesia’, 85.

⁸¹ Schulte Nordholt, *Indonesië na Soeharto*, 135-142. Hier beschrijft Schulte Nordholt de politieke ontwikkelingen in de verschillende conflictgebieden in Indonesië.

Johanes Baptista Banawiratma



“Doing theology is grounded in the faith experience. Theology is not identical with religious studies which can be developed without experience and commitment of faith. Contextual theology must be rooted in the Gospel of Jesus Christ, which has always been and will always be interpreted by a community of faith. It is an effort of *intellectus fidei* as well as *intellectus amoris*.”⁸²

⁸² Banawiratma, ‘The fragile harmony of religions in Indonesia’, 368. Een citaat van Banawiratma.

Afbeelding: <http://www.ukdw.ac.id/id/page/view/77-s-3-ilmu-teologi>, [26 juli 2013].

Hoofdstuk 3. J.B. Banawiratma – een beschrijvende analyse

3.1. Biografie

Johanes Baptista Banawiratma werd geboren in 1946 in Yogyakarta, Centraal-Java.⁸³ In 1966 deed hij zijn intrede in de orde van de Jezuiten.⁸⁴ Jarenlang was hij priester⁸⁵ en genoot hij (inter)nationale bekendheid onder de naam *Father Bono*, totdat hij op latere leeftijd in het huwelijk trad met Judith Lim⁸⁶.

Van 1961-1964 volgde Banawiratma een lerarenopleiding.⁸⁷ In 1968 begon hij zijn academische opleiding met een studie filosofie aan de Driyarkara School of Philosophy in Jakarta.⁸⁸ Voor het behalen van zijn *doktorandus* titel in 1970⁸⁹ schreef hij de scriptie *Kebebasan dan Tanggung Jawab Menurut Jean Paul Sartre* (Freedom and Responsibility According to Jean Paul Sartre).⁹⁰ Banawiratma vervolgde zijn studie met een masteropleiding theologie (1971-1975)⁹¹ aan de Sanata Dharma University in Yogyakarta.⁹² De scriptie die hij in dat kader schreef werd in 1977 gepubliceerd onder de titel *Yesus Sang Guru: Pertemuan Kejawan dengan Injil* (Jesus the teacher: an encounter between Javanese culture and the gospel).⁹³ In deze publicatie, waarin Banawiratma aanzetten doet tot een contextuele Javaanse Christologie, staat de dynamische relatie tussen leraar en leerling centraal. Banawiratma vergelijkt de relatie tussen Jezus en zijn leerlingen in het Johannes evangelie met die tussen een *guru* en zijn leerling in de Javaanse culturele traditie. Hij ziet voldoende aanknopingspunten om over Jezus als *guru* te spreken.⁹⁴

In 1975 werd Banawiratma tot priester gewijd. Na een jaar van pastorale arbeid vervolgde hij zijn academische loopbaan met een promotietraject in Innsbruck in Oostenrijk⁹⁵. Daar promoveerde hij in 1981 op een studie over de Heilige Geest in het werk van Heribert Mühlen: *Der heilige Geist in der Theologie von Heribert Mühlen: Versuch einer Darstellung und Würdigung*.⁹⁶

⁸³ Prior, J. M., 'Contextual Theological Reflection in Indonesia 1800-2000', in: John C. England, John M. Prior, J. Kuttianimatathil, et al. (Eds.), *Asian Christian Theologies II*, Delhi/Quezon/Maryknoll: ISPCK/Claretian Publishers/Obris Books, 2003, 206.

⁸⁴ <http://www.forum-weltkirche.de/de/personen/15745.johannes-baptist-banawiratma-sj.html>, [17 augustus 2013].

⁸⁵ K. Steenbrink, 'Five Catholic theologians of Indonesia in search for an international or local identity', *Exchange*, 29/1 (2000), 2.

⁸⁶ Prior, 'Contextual Theological Reflection in Indonesia 1800-2000', 206.

⁸⁷ <http://www.forum-weltkirche.de/de/personen/15745.johannes-baptist-banawiratma-sj.html>, [17 augustus 2013]

⁸⁸ Z. Fuad, *Religious Pluralism in Indonesia Muslim-Christian Discourse* (dissertatie), Hamburg, 2007, 170. Online: <http://ediss.sub.uni-hamburg.de/volltexte/2007/3219/pdf/Dissertation%20File.pdf>, [12 mei 2012]. In dit proefschrift, waarmee Fuad zijn doctorsgraad in de filosofie heeft behaald aan de universiteit van Hamburg, analyseert en evalueert de van Noord-Sumatera afkomstige Zainul Fuad de theologische bijdragen van drie islamitische en drie christelijke theologen die veel hebben gepubliceerd op het gebied van religieus pluralisme en interreligieuze relaties in Indonesië. Banawiratma is één van de theologen die hij als onderwerp van zijn studie heeft.

⁸⁹ <http://www.forum-weltkirche.de/de/personen/15745.johannes-baptist-banawiratma-sj.html>, [17 augustus 2013].

⁹⁰ Fuad, *Religious Pluralism in Indonesia*, 170.

⁹¹ <http://www.forum-weltkirche.de/de/personen/15745.johannes-baptist-banawiratma-sj.html>, [17 augustus 2013].

⁹² Fuad, *Religious Pluralism in Indonesia*, 170.

⁹³ Prior, 'Contextual Theological Reflection in Indonesia 1800-2000', 206, Fuad, *Religious Pluralism in Indonesia*, 170.

⁹⁴ Zie voor een uitgebreide en kritische evaluatie van dit werk K. Steenbrink, 'Five Catholic theologians', 2-5.

⁹⁵ Fuad, *Religious Pluralism in Indonesia*, 170-171.

⁹⁶ Fuad, *Religious Pluralism in Indonesia*, 170. Heribert Mühlen was een Duitse theoloog die een vertegenwoordiger was van charismatische katholieke theologie. K. Steenbrink, 'Five Catholic theologians', 3. Steenbrink maakt hier de

Na zijn promotie werd hij docent systematische theologie aan de theologische faculteit van de Sanata Dharma University in Yogyakarta, waar hij ruim twintig jaar doceerde.⁹⁷ Hij gaf ondermeer college in christologie en maatschappelijke theologie (Social Theology).⁹⁸ Halverwege de jaren tachtig onderging het theologisch onderwijs aan deze voor katholieken in Indonesië meest belangrijke theologische faculteit⁹⁹ een ingrijpende verandering waarin maatschappelijke analyse en contextualisering van de theologie centraal stond. Deze verandering (voor details zie later deze paragraaf) moet worden gezien als een doorwerking van het Tweede Vaticaans Concilie (1962-1965)¹⁰⁰. De rol die Banawiratma hierin heeft gehad is essentieel geweest.

John M. Prior schrijft in het encyclopedische werk *Asian Christian Theologies II* over de implicaties van het Vaticanum II voor Katholieke theologen in Indonesië:

During the four sessions of the Second Vatican Council (1962-65) the Catholic Church embraced a renewed vision of itself as a collegial or synodical people on pilgrimage (Lumen Gentium, 1963), and concluded its assembly with a positive statement on involvement in the world (Gaudium et Spes, 1965). Gaudium et Spes employed a practical methodology and encouraged a similar shift among Catholic theologians: insertion, social and cultural analysis followed by theological reflection and practical response (action).¹⁰¹

Vanuit een veranderd verstaan van de kerk als een gemeenschap in solidariteit met de armen, kwam wereldwijd een grote variatie aan bevrijdingstheologieën; en in de context van Indonesië zorgde dat voor de ontwikkeling van maatschappelijke theologie.¹⁰² Banawiratma citeert uit Gaudium et Spes:

God meets and calls us in the world and its history in the reality of our present life. The world is the place where God is really present and speaks. Therefore the world, with its history, is the *locus theologicus*. The Church is obliged to examine the signs of the times and interpret them in the light of the Gospel (Gadium et Spes 4), namely the experience of Jesus.¹⁰³

K. Steenbrink verwoordt de veranderingen die dit op de theologische faculteit van de Sanata Dharma University impliceerde, als volgt: “If we do not consider theology as an academic and neutral affair but as an existential act of faith, within the Church and the world, as integrated within the whole person of the faithful, then a separation between theological disciplines should become

kanttekening dat het lokale perspectief dat eerder in zijn masterthesis zo zichtbaar was, volledig ontbreekt in de dissertatie.

⁹⁷ Fuad, *Religious Pluralism in Indonesia*, 171.

⁹⁸ J.B. Banawiratma, ‘Contextual Christology and Christian Praxis: An Indonesian Reflection’, *East Asian Pastoral Review*, Vol. 37, No. 2 (2000), 1.

⁹⁹ Prior, ‘Contextual Theological Reflection in Indonesia 1800-2000’, 207.

¹⁰⁰ Prior, ‘Contextual Theological Reflection in Indonesia 1800-2000’, 175.

¹⁰¹ Prior, ‘Contextual Theological Reflection in Indonesia 1800-2000’, 175.

¹⁰² Over de ontvangst van de beweging van bevrijdingstheologie in Indonesië, zie J.B. Banawiratma, ‘Contextual Christology and Christian Praxis’, 3 en K. Steenbrink, Towards a Pancasila Society: the Indonesian Debate on Secularization, Liberation and Development 1969-1989, *Exchange*, 54 (1989), 2.

¹⁰³ Banawiratma, ‘Contextual Christology and Christian Praxis’, 3.

impossible.”¹⁰⁴ Het gevolg was dat Banawiratma samen met collegae een leergang contextuele methodologie ontwikkelde voor het theologisch onderzoek en onderwijs.¹⁰⁵ In plaats van het volgen van collegeseries in de verschillende deelgebieden van de theologie, gingen studenten participeren in programma’s van acht weken¹⁰⁶ waarin ze ervaringen opdeden tijdens veldwerk in lokale gemeenschappen gevolgd door gezamenlijke reflectie met docenten vanuit de diverse theologische disciplines.¹⁰⁷ Op deze manier werden studenten uitgedaagd om zelf na te denken¹⁰⁸ en kon theologie ontwikkeld worden die geworteld was in de concrete werkelijkheid en gericht was op een concrete praktijk.¹⁰⁹

In het artikel *Doing Theology with Local Resources. An Indonesian Experiment* dat in 1989 werd gepubliceerd¹¹⁰, geven Banawiratma en S.J. Tom Jacobs een methodologische verantwoording en inzicht in de resultaten van deze methode van theologisch onderwijs. In 1993 verscheen van de hand van Banawiratma en S.J. Müller het tekstboek *Berteologi Sosial Lintas Ilmu: Kemiskinan sebagai Tantangan Hidup Beriman* dat in 1999 in een Engelse vertaling werd gepubliceerd onder de titel *Contextual Social Theology. An Indonesian Model*.¹¹¹ Hierin worden de achtergronden, context en resultaten van een aantal jaren theologisch onderwijs aan theologische faculteit van de Sanata Dharma University volgens het hiervoor besproken model verder uitgewerkt. K. Steenbrink schrijft over dit boek “The textbook of Banawiratma and Müller stimulates the combination of social and theological analysis: the real basis for contextual theology.”¹¹² In het voorwoord van de Engelse vertaling schrijft S.J. Mario Francisco, de eindredacteur van het tijdschrift *East Asian Pastoral Review*:

Though written down before the breakdown of the political apparatus of the Suharto government, their work suggests the important elements in the process and content of social reconstruction. It is particularly addressed to people of faith who seek to participate in rebuilding society with an informed reading of context.¹¹³

In de jaren tachtig en negentig was er veel samenwerking tussen de Katholieke en Protestantse theologische faculteiten in Yogyakarta op het gebied van maatschappelijke theologie en de ontwikkeling van de cursussen op dit vakgebied richting een meer praktijk georiënteerde benadering.¹¹⁴ Zo werd het handboek van Banawiratma en Müller bijvoorbeeld het basisboek voor de

¹⁰⁴ K. Steenbrink, ‘Seven Indonesian Perspectives’, in: G. De Schrijver (Ed.), *Liberation theologies on shifting Grounds: a clash of socio-economic and cultural paradigms*, Leuven: Leuven University Press, 1998, 384.

¹⁰⁵ Prior, ‘Contextual Theological Reflection in Indonesia 1800-2000’, 207.

¹⁰⁶ Steenbrink, ‘Seven Indonesian Perspectives’, 384.

¹⁰⁷ Prior, ‘Contextual Theological Reflection in Indonesia 1800-2000’, 207.

¹⁰⁸ Prior, ‘Contextual Theological Reflection in Indonesia 1800-2000’, 207.

¹⁰⁹ Steenbrink, ‘Seven Indonesian Perspectives’, 384.

¹¹⁰ Banawiratma SJ, J.B. en Jacobs, T. S.J., ‘Doing Theology with Local Resources. An Indonesian Experiment’, *East Asian Pastoral Review*, 1 (1989), pp. 51-72.

¹¹¹ <http://www.globalinstituteoftheology.org/files/CV-Banawiratma.pdf>, [12 augustus 2012].

¹¹² Steenbrink, ‘Seven Indonesian Perspectives’, 385.

¹¹³ J.B. Banawiratma SJ, en S.J. Müller, ‘Contextual Social Theology. An Indonesian Model’, *East Asian Pastoral Review*, Vol. 36, No. 1-2 (1999), 1.

¹¹⁴ Prior, ‘Contextual Theological Reflection in Indonesia 1800-2000’, 127.

collegeserie “Church and Society” die E.G. Singgih van 1986-1994 gaf aan de *Universitas Kristen Duta Wacana*.¹¹⁵

Nadat hij uit het priesterambt trad, werd Banawiratma docent aan de Graduate School of Theology in Jakarta.¹¹⁶ Momenteel doceert hij, net als E.G. Singgih, aan de faculteit theologie van de *Universitas Kristen Duta Wacana*¹¹⁷.

Hoekema en Prior schrijven in *History of Christianity in Indonesia*: “Banawiratma is perhaps the best known Catholic contextual theologian through his occasional articles in *Voices from the Third World* (Bangalore) and *East Asian Pastoral Review* (Manila).”¹¹⁸ Banawiratma heeft veel gepubliceerd op het gebied van christologie, zowel vanuit interculturele als bevrijdingstheologische perspectief.¹¹⁹ Banawiratma heeft zich in zijn publicaties meestal toegelegd op de maatschappelijke rol van de kerk in een plurale samenleving. Banawiratma thematiseert de reflectie op de religieus plurale samenleving niet expliciet, maar ziet dit als onderdeel van de bredere maatschappelijke context.¹²⁰ Voor Banawiratma staat de theologie in dienst van de roeping van de kerk in Indonesië:

The vocation and mission of the Church is always concrete, realized in a certain situation, in a certain context. And this context is, first of all, the life of the people. God speaks to the Church in a concrete situation, in its real life. Within that real life is the Church called to be a new creation (...). To realize this vocation and mission the Church needs theology.¹²¹

In dit citaat klinkt weer de concentratie op de lokale context voor het verstaan van Gods roeping, zoals eerder ook in de geciteerde tekst uit *Gaudium et Spes* door. “Banawiratma does theology as a moderate liberationist firmly rooted in his Javanese culture while open to national, regional and global contexts.”¹²², aldus Hoekema en Prior. Zijn openheid naar regionale, nationale en internationale contexten blijkt tevens uit zijn participatie in de vele diverse (oecumenische) overleggen waar hij op verschillende manieren bij betrokken is (geweest)¹²³, zoals zijn lidmaatschap van de theologische commissie van de *Indonesian Bishops’ Conference*, waarvan hij tevens een aantal jaren secretaris was, deelnames aan ontmoetingen van *Federation of Asian Bishops’ Conferences*¹²⁴, de *Christian Conference of Asia*¹²⁵ en de *Jesuit Asian Regency*; adviseur van de Pauselijke Raad voor Interreligieuze Dialoog (1990-1995)¹²⁶; lidmaatschap van EATWOT.¹²⁷

¹¹⁵ E.G. Singgih, ‘Punishment and Liberation. How the Pastoral Circle Transforms our Theologies’ in: F. Wijsen, P. Henriot & R. Mejia (eds), *The pastoral circle revisited; a critical quest for truth and transformation*, Maryknoll, N.Y., 2005, 151.

¹¹⁶ Prior, ‘Contextual Theological Reflection in Indonesia 1800-2000’, 206.

¹¹⁷ <http://www.globalinstituteoftheology.org/files/CV-Banawiratma.pdf>, [12 augustus 2012].

¹¹⁸ Hoekema & Prior, ‘Theological thinking by Indonesian Christians 1850-2000’, 778.

¹¹⁹ Hoekema & Prior, ‘Theological thinking by Indonesian Christians 1850-2000’, 796.

¹²⁰ Steenbrink, ‘Five Catholic theologians’, 4.

¹²¹ Banawiratma & Jacobs, ‘Doing Theology with Local Resources. An Indonesian Experiment’, *East Asian Pastoral Review*, 1 (1989), 51.

¹²² Hoekema & Prior, ‘Theological thinking by Indonesian Christians 1850-2000’, 797.

¹²³ Prior, ‘Contextual Theological Reflection in Indonesia 1800-2000’, 206.

¹²⁴ “The Federation of Asian Bishops’ Conferences (FABC) is a transnational body comprising 14 Asian Catholic Bishops’ Conferences as full members (...) and ten associate members (...). (...) it would certainly be an understatement to say that the FABC has had a significant impact on the development, orientation, and growth of the spiritual and theological life of the Asian Catholic Church for more than three decades.” in: J. Yan-Ka Tan, ‘A New Way of Being

Banawiratma was ook eindredacteur van de serie *Pustaka Teologi*, een “theologische bibliotheek voor ontwikkelde leken”, aldus K. Steenbrink.¹²⁸ Ook was hij redactielid van het filosofisch en theologisch tijdschrift *Orientasi Baru* (New Orientation), een uitgave van het theologisch departement van de Sanata Dharma University.¹²⁹ Tevens was hij directeur van het *Center for Research and Training of Contextual Theology* aan datzelfde departement.¹³⁰

3.2. Zending in de religieus plurale context van Indonesië

3.2.1. Inleiding

De bronnen voor de reconstructie van de visie van J.B. Banawiratma op zending, en in het bijzonder dialoog met islam en het christelijk getuigenis, in de religieus plurale context van Indonesië bestaan hoofdzakelijk uit artikelen, lezingen en bijdragen in boeken die zijn gepubliceerd in de periode vanaf 1989. Vooraf aan de analyse enkele opmerkingen:

Opvallend is dat Banawiratma pas in de laatste jaren in het discours over religieus pluralisme zich specifiek richt op de relatie tussen moslims en christenen. Daarom zal de analyse van zijn opvatting over de rol van de kerk in Indonesië zich vooral richten op de breedte van de religieus plurale context; een context waar Islam onderdeel van is.¹³¹

Banawiratma ontwikkelt zijn perspectief op religieus pluralisme en interreligieuze dialoog in gesprek met verschillende documenten die door de *Indonesian Bishops' Conference* zijn gepubliceerd in de afgelopen jaren. Deze zullen daarom in de analyse kort worden besproken.

Church in Asia: The Federation of Asian Bishops' Conferences (FABC) at the Service of Life in Pluralistic Asia', *Missiology: An International Review*, Vol. 33, No. 1 (2005), 72.

¹²⁵ “The Christian Conference of Asia is a regional ecumenical organisation representing 17 National Councils and 100 denominations (churches) in 21 countries”. Zie www.cca.org.hk [17 augustus 2013].

¹²⁶ <http://www.forum-weltkirche.de/de/personen/15745.johannes-baptist-banawiratma-sj.html>, [17 augustus 2013]. Deze raad “...is the central office of the Catholic Church for the promotion of interreligious dialogue in accordance with the spirit of the Second Vatican Council, in particular the declaration “**Nostra Aetate**”. It has the following responsibilities [sic]: 1) to promote mutual understanding, respect and collaboration between Catholics and the followers of others religious traditions; 2) to encourage the study of religions; 3) to promote the formation of persons dedicated to dialogue.” Bron: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_pro_20051996_en.html [17 augustus 2013]

¹²⁷ “The Ecumenical Association of Third World Theologians – EATWOT – is an association of men and women committed with the struggle for the liberation of Third World peoples, by promoting new models of theology for a religious pluralism, social justice and peace. As Third World theologians, EATWOT members take the third world context seriously, doing theology from the vantage point of the poor seeking liberation, integrity of creation, gender co-responsibility, racial and ethnic equality and interfaith dialogue. Thus Third World theologies are those which offer an alternative voice to the marginalized and exploited people of the planet.” Bron: www.eatwot.org, Who we are [13 mei 2013]

¹²⁸ Steenbrink, ‘Five Catholic Indonesian Theologians’, 3. Zie ook Banawiratma, ‘Contextual Christology and Christian Praxis’, 1.

¹²⁹ Banawiratma, ‘Contextual Christology and Christian Praxis’, 1.

¹³⁰ Banawiratma, ‘Contextual Christology and Christian Praxis’, 1.

¹³¹ Herhaaldelijk komen in diverse publicaties van Banawiratma dezelfde ideeën over interreligieuze dialoog, religieus pluralisme en de rol van de kerk terug. Er is voor gekozen om niet te verwijzen naar al die vindplaatsen in de voetnoten, maar slechts één bron te noemen.

Tevens moet Banawiratma zijn visie op religieus pluralisme verstaan worden vanuit de theologische heroriëntatie van de Katholieke Kerk die is voortgekomen uit het Vaticanum II, waarbij een nieuwe visie op het wezen van de kerk, redding, en andere godsdiensten voor meer openheid heeft gezorgd naar niet-christenen.

3.2.2. Het verstaan van de religieus plurale context van Indonesië.

Sinds het tweede Vaticaanse Concilie erkent de Katholieke kerk dat redding ook buiten de kerk is te vinden. Het gevolg daarvan was dat in de Katholieke kerk veel gedebatteerd werd over religieus pluralisme en hoe dat te verstaan in het plan van God met de wereld.¹³² Volgens Yan-Ka tan heeft dit onder Katholieke theologen in Azië in de jaren negentig geleid tot het ontwikkelen van een “theology of harmony”, die zowel ingaat op de Aziatische context van religieus pluralisme als op de alomtegenwoordigheid van armoede in Azië.¹³³ Dit theologische discours in de kringen van de *Federation of Asian Bishops' Conference* heeft Banawiratma's denken over religieus pluralisme geïnformeerd. In zijn theologie accepteert hij de realiteit van het pluralisme in Indonesië, om van daaruit met mensen van andere religies en geloofsrichtingen¹³⁴ te komen tot samenwerking voor een rechtvaardige samenleving.¹³⁵ Voor Banawiratma betekent die samenwerking in de context van Indonesië de dialoog aangaan met de armen, de verschillende religies en de diverse culturen.¹³⁶ De strijd tegen armoede staat daarin centraal. Vanuit het verstaan dat Gods verlossing van de wereld verlossing voor alle mensen betekent, stelt Banawiratma dat harmonie in de wereld pas mogelijk is als er gezorgd wordt voor de armen en de achtergestelde mensen in de maatschappij.¹³⁷ Iedereen wordt uitgenodigd om in die beweging van “preferential option for the poor” te participeren.¹³⁸ Volgens Banawiratma moeten mensen die zich inzetten voor harmonie, accepteren dat dit strijd zal impliceren tegen onrecht en tegen geweld, omdat dit deel is van de historische realiteit.¹³⁹

Banawiratma benadrukt op verschillende plaatsen in zijn publicaties dat pluralisme niet alleen bestaat uit verschillen tussen religieuze relaties, maar ook uit verschillen binnen godsdiensten; religieus pluralisme is daarom bij Banawiratma zowel interreligieus als intrareligieus pluralisme. In verscheidene publicaties geeft hij voorbeelden hoe enerzijds er grote verschillen van inzicht binnen religieuze tradities kunnen zijn terwijl er tegelijkertijd solidariteit en eensgezindheid is over bepaalde thema's bij groepen over grenzen van religieuze tradities heen. Zo geeft hij onder andere als voorbeeld hoe verschillende reacties binnen de Katholieke kerk waren op de *Lenten Pastoral Letter* van de Indonesische bisschoppen in 1997 (Zie 3.2.4.), waarbij er enerzijds tegenstand kwam vanuit

¹³² J.B. Banawiratma, ‘Christian life in religious pluralism: ecumenical concerns in inter-religious dialogue’, in: *CTC bulletin*, XV/2 (1998), 46.

¹³³ Yan-Ka Tan, ‘A New Way of Being Church in Asia’, 79-81.

¹³⁴ Voor Banawiratma is ook de erkenning van iedereen die niet tot één van de 6 officiële religies in Indonesië behoort belangrijk. In zijn publicaties over religieus pluralisme komt de Javaanse religie niet expliciet aan de orde. Zijn gebruik veelvuldig gebruik van interfaith-dialogue

¹³⁵ J.B. Banawiratma, ‘Social Justice and Preferential Love for the Poor: Towards True harmony in interfaith relationships’, *Pacifica, Australian Theological Studies*, Vol. 3, No. 1 (1990), 25.

¹³⁶ J.B. Banawiratma, ‘Christian life in religious pluralism: ecumenical concerns in inter-religious dialogue’, in: *Voices from the Third World*, XXIII/I (2000), 95.

¹³⁷ Banawiratma, ‘Social Justice and Preferential Love for the Poor’, 30.

¹³⁸ Banawiratma, ‘Social Justice and Preferential Love for the Poor’, 30.

¹³⁹ Banawiratma, ‘Social Justice and Preferential Love for the Poor’, 42.

eigen kring maar tegelijkertijd bijval van een groep jonge moslims.¹⁴⁰ Een ander voorbeeld dat hij geeft is de kritiek die kwam vanuit islamitische kring op een artikel in de krant *Kompas*, dat een katholieke hoofdredacteur had. In het artikel werd verslag gedaan van het geweld in Algerije (in de zomer 1997) waarbij het *Front Islamique du Salut* betrokken was.¹⁴¹ Vanuit *Komite Indonesia untuk Solidaritas Dunia Islam* (the Indonesian Committee for Solidarity with the Muslim World) werd het *Team for the Defence of Islam* (TPI) opgericht om publiekelijk de krant aan te klagen wegens partijdigheid en verontschuldiging te eisen.¹⁴² Hun protest werd niet door iedereen in de moslimgemeenschap gedragen. Banawiratma geeft aan dat dergelijke gebeurtenissen, waarin de vrijheid van meningsuiting in het geding is, het leven van de “kwetsbare” en “fragiele” Indonesische democratie beschadigen.¹⁴³

Religies moeten volgens Banawiratma een bron zijn van “political ethics encouraging justice and equality as well as brotherhood/sisterhood.”¹⁴⁴ De gedeelde strijd voor gerechtigheid, gelijkheid en broederschap/zusterschap kan mensen over de grenzen van religies heen met elkaar verbinden. Dialoog en interreligieuze relaties moeten zo geworteld zijn in de realiteit van het bestaan en niet voortkomen vanuit abstracties.¹⁴⁵ Banawiratma speculeert zelfs dat het misschien wel zo is dat “as during the colonial era, today political choice and commitment may separate people more than differences of religion.”¹⁴⁶ Banawiratma impliceert hier dat het intrareligieus pluralisme nog wel eens langs politieke (scheids)lijnen zou kunnen lopen.

In zijn publicaties vanaf 1996 gaat Banawiratma in op sociaal-politieke ontwikkelingen die invloed uitoefenen op de interreligieuze relaties in Indonesië. Volgens Banawiratma heeft de vrijheid die ontstaan is na jarenlange onderdrukking onder president Soeharto zich na de val van het regime in 1998 gemanifesteerd in het verschijnsel van “communalism”¹⁴⁷ Dit legt hij uit als “a psycho-sociological attitude looking others as outsiders. Communalistic way of life can not [sic] perceive ‘we, Indonesians’ or ‘we, human beings’, but ‘we’ and ‘they’.”¹⁴⁸ In religie is dat volgens Banawiratma tot uiting gekomen in een groeiend fundamentalisme. Volgens Banawiratma vormt dit een gevaar voor de Indonesische samenleving, omdat fundamentalisme geen ruimte laat voor dialoog en in potentie gewelddadig is.¹⁴⁹

Banawiratma geeft aan dat de oorzaak voor groeiend fundamentalisme eveneens gevonden moet worden in de toenemende onzekerheid die is ontstaan in de samenleving onder invloed van processen die het gevolg zijn van globalisering.¹⁵⁰ Hoe dan ook hebben de uitbarstingen van geweld

¹⁴⁰ J.B. Banawiratma, ‘The Fragile Harmony of Religions in Indonesia’, *Exchange, Journal of Missiological and Ecumenical Research*, 27/4 (1998), 364.

¹⁴¹ Banawiratma, ‘The Fragile Harmony of Religions’, 363

¹⁴² Banawiratma, ‘The Fragile Harmony of Religions’, 364.

¹⁴³ Banawiratma, ‘The Fragile Harmony of Religions’, 364.

¹⁴⁴ Banawiratma, ‘The Fragile Harmony of Religions’, 364.

¹⁴⁵ Banawiratma, ‘The Fragile harmony of Religions’, 364. Zie ook J.B. Banawiratma, ‘Indonesia: the perils of transition’, in: *New Routes*, 4/2 (1999), 10.

¹⁴⁶ Banawiratma, ‘Indonesia: the perils of transition’, 10.

¹⁴⁷ J.B. Banawiratma, *YMCA Mission and Action in the context of multireligious, multicultural, and globalizing World*, 2001, 2. Online: <http://www.asiapacificymca.org/statements/Untitled-8.html> [10 mei 2012].

¹⁴⁸ Banawiratma, *YMCA Mission and Action*, 2.

¹⁴⁹ Banawiratma, ‘Indonesia: the perils of transition’, 8.

¹⁵⁰ J.B. Banawiratma, ‘Religions in Indonesian pluralistic society in the era of globalization: a Christian perspective’, *Voices from the Third World*, XXII/1 (1999), 44.

sinds 1995, waarbij ook vele religieuze gebouwen het doelwit zijn geworden, volgens Banawiratma laten zien dat religies vrij eenvoudig voor politieke doeleinden kunnen worden ingezet, en in zichzelf niet vrij zijn van geweld.¹⁵¹ Daarom kunnen religieuze mensen volgens Banawiratma niet meer ontkennen dat ze op één of andere manier deel zijn van de maatschappij en de politiek¹⁵²: “They cannot avoid building a responsible attitude towards politics.”¹⁵³ Neutraliteit betekent namelijk automatisch dat de machtigste persoon of groep de steun krijgt.¹⁵⁴

In deze geschetste context van religieus pluralisme en de groeiende invloed van fundamentalisme moeten volgens Banawiratma kerken zich er rekenschap van geven dat er een vorm van christelijk communalisme dreigt te ontstaan en hier actie op ondernemen. Letterlijk zegt Banawiratma dat het nodig is: “to prevent our Christian communities from becoming alienated ‘Christian tribes’”.¹⁵⁵ Hoewel het sociaal engagement van de Katholieke kerk, via onderwijs, gezondheidszorg en armenhulp, in de publieke sfeer vele malen groter is geweest dan bij andere religieuze gemeenschappen, neemt Banawiratma tegelijk ook waar dat er in delen van de kerk een “ghetto mentaliteit” bestaat.¹⁵⁶ Deze “ghetto mentaliteit” wordt gevoed door angst, die te maken heeft met de minderheidspositie van de kerk in de Indonesische samenleving.¹⁵⁷

Als reactie op de hiervoor omschreven sociaal-politieke situatie in Indonesië is volgens Banawiratma een beweging nodig van interreligieuze dialoog en samenwerking om bij te dragen aan de hervorming van de sociale en politieke context.¹⁵⁸ Banawiratma: “Indonesian people have to develop pluralism in all fields of life.”¹⁵⁹ Banawiratma stelt daarom een *dialogical pluralism* voor - “the proper attitude in religious plurality is to accept the uniqueness and meaning of every religion recognizing that each can learn from the other.” – waarin de houding wordt bepaald door “open integrity”.¹⁶⁰

Tegen de eerder geschetste ontwikkeling in van *communalisme* en *marginalisatie* door invloed van een “imperialistisch cultuur van globalisatie van bovenaf”, stelt Banawiratma een “global ethics” voor in de zin van een “globalisatie van solidariteit”, die van onderaf moet komen - “globalization from below”.¹⁶¹ Daarbij heeft hij een “worldwide community of justice, peace and integrity of creation” voor ogen, waarin verschillende contextuele multireligieuze gemeenschappen met elkaar in een internationaal netwerk zijn verbonden.¹⁶² (zie ook 3.2.3.)

De interreligieuze relaties tussen christenen en moslims in Indonesië stelt Banawiratma (pas) expliciet aan de orde in zijn bijdrage *Interreligious relationship in Indonesia* uit 2006. Hierin

¹⁵¹ J.B. Banawiratma, ‘Interreligious relationship in Indonesia’, in: L. Bertsch, M. Evers en M. Moerschbacher (Eds.), *Viele Wege – ein Ziel, Herausforderungen im Dialog der Religionen und Kulturen*, Freiburg: Verlag Herder, 2006, 273.

¹⁵² Banawiratma, ‘The Fragile Harmony of Religions in Indonesia’, 363.

¹⁵³ Banawiratma, ‘The Fragile Harmony of Religions in Indonesia’, 363.

¹⁵⁴ Banawiratma, ‘The Fragile Harmony of Religions in Indonesia’, 363.

¹⁵⁵ J.B. Banawiratma, ‘A vision of Ecumenical Unity and Mission’, *CTC Bulletin*, Vol. 14, No.2 (1996), 63.

¹⁵⁶ Banawiratma, ‘Contextual social theology. An Indonesian model’, 3.

¹⁵⁷ Banawiratma, ‘Contextual social theology. An Indonesian model’, 3.

¹⁵⁸ Banawiratma, ‘Indonesia: the perils of transition’, 10.

¹⁵⁹ Banawiratma, ‘Indonesia: the perils of transition’, 10.

¹⁶⁰ J.B. Banawiratma, *Religion and Violence – an Indonesian case*, Manado, 2000, 6. Online:

<http://www.daga.org.hk/urm/up00/pf-bw.htm> [10 mei 2012], Banawiratma, ‘Contextual Christology and Christian Praxis’, 2.

¹⁶¹ Banawiratma, ‘Religion and Violence’, 5.

¹⁶² Banawiratma, ‘Religion and Violence’, 5.

concludeert hij dat de hoop en het vertrouwen dat hij na de verkiezingen in 1999 had op sociale en politieke hervormingen in Indonesië in de afgelopen jaren niet bewaarheid zijn geworden.¹⁶³ Nog steeds is de nationale situatie instabiel, en blijven gespannen interreligieuze relaties zorgen voor problemen op lokaal en nationaal niveau.¹⁶⁴ Sociaal-politieke ontwikkelingen als de *fatwa* van de *Majelis Ulama Indonesia* (de raad van de Indonesische *ulama*) in 2005 en de etnische conflicten in Kalimantan, Poso, Sulawesi en Molukken waar religies een belangrijke rol in hebben gespeeld (zie Hoofdstuk 2), brengen Banawiratma tot een sociaal-politieke analyse van de interreligieuze verhoudingen tussen moslims en christenen in Indonesië.¹⁶⁵ Vanuit deze analyse concludeert Banawiratma:

Interreligious relationship is not limited to individual and private occasions only but is a communal encounter that happens in the public domain. It seems to be helpful to approach the interreligious relationship by considering the problem of the public domain and the powers that play their role in it.¹⁶⁶

Voor Banawiratma vormt een van de achtergronden van dit discours over het publieke domein de pastorale notitie van de *Indonesian Bishops' Conference* uit 2004 "Public Civility: towards a New Habitus of the Nation; Social Justice for all: A Socio-cultural Approach", waarin de conclusie wordt getrokken dat de macht van de globale marktwerking zorgt voor slachtoffers en marginalisering van mensen in Indonesië.¹⁶⁷ Interreligieuze relaties moeten volgens Banawiratma worden ingezet om een tegenkracht te vormen "against the aggressive, exploitative performance of the market and stand on the side of the victims."¹⁶⁸ Kerkgemeenschappen worden opgeroepen "to develop creative thoughts and actions as well as an alternative culture affecting the three axes of power in the public domain."¹⁶⁹ Met de 'drie assen van macht' worden de staat, de markt en de gemeenschap bedoeld die ieder invloed uitoefenen op de leefbaarheid van het publieke domein.¹⁷⁰ I

3.2.3. De roeping van de kerk in de religieus plurale context van Indonesië.

Banawiratma schrijft over de zending van de kerk: "Led by the Holy Spirit who carries on the sending of Jesus, the Church is also missionary. The oneness Jesus wants is as the Father is in Jesus and Jesus is in the Father (...) and intimate relationship in mission."¹⁷¹ De zending van Christus waarin de kerk participeert door de Heilige Geest bestaat volgens Banawiratma uit het verkondigen

¹⁶³ Banawiratma, 'Interreligious relationship in Indonesia', 273.

¹⁶⁴ Banawiratma, 'Interreligious relationship in Indonesia', 273

¹⁶⁵ Banawiratma, 'Interreligious relationship in Indonesia', 273-277.

¹⁶⁶ Banawiratma, 'Interreligious relationship in Indonesia', 276.

¹⁶⁷ J.B. Banawiratma, 'Power and Interreligious relations: An Example from Indonesia', in: C. Sterkens, M. Machasin en F. Wijsen (Eds.), *Religion, Civil Society and Conflict in Indonesia*, Zürich-Berlin: LIT Verlag, 2009, 104.

¹⁶⁸ Banawiratma, 'Interreligious relationship in Indonesia', 281.

¹⁶⁹ Banawiratma, 'Interreligious relationship in Indonesia', 276-278.

¹⁷⁰ Banawiratma, 'Interreligious relationship in Indonesia', 280.

¹⁷¹ Banawiratma, 'A vision of Ecumenical Unity and Mission', 57. Met een citaat uit Johannes 17:21.

van Gods Koninkrijk.¹⁷² Dit gebeurt in de strijd tussen Gods Koninkrijk en de macht van het kwaad¹⁷³, die bij Banawiratma het gezicht van de Mammon krijgt.¹⁷⁴

Dat Koninkrijk van God is volgens Banawiratma “the kingdom of human fulfillment, the utopic kingdom of peace and harmony, of justice and joy.”¹⁷⁵ Volgens Banawiratma wordt Gods Koninkrijk gekenmerkt door menselijke waarden, zoals “gerechtigheid”, “barmhartigheid” en “solidariteit”, waarvan hij tekenen ziet in de strijd van mensen voor o.a. “democratie, mensenrechten, eerlijke economische verhoudingen”.¹⁷⁶ De roeping van de kerk bestaat volgens hem uit “to be salt of the earth, and not to turn the whole World into salt.”¹⁷⁷ Hier lijkt Banawiratma te stellen dat de roeping van de kerk is om de wereld te transformeren, niet om de wereld te kerstenen.

In de context van Indonesië vraagt dat van de kerk dus dat ze niet naar binnen gekeerd is maar sociaal-politiek betrokken is.¹⁷⁸ Volgens Banawiratma zijn veel Aziatische kerken t  liturgisch geori nteed, en zouden ze zich meer moeten concentreren op de *liturgy of life*:

The true liturgy comes out of and flows back to the liturgy of life. The Church is called to live not for herself, but to be open to follow the way of Jesus Christ, the symbol of God’s kinship. The return to the value of God’s Reign with the liturgy of life as source and summit means to shift to orientation and activities of our Churches, namely from internal-oriented to external-oriented.¹⁷⁹

In de Indonesische context van “inter-religious pluralism” en de “uitdagingen van armoede” moet de kerk volgens Banawiratma de gestalte krijgen van een “serving community”, en wordt de kerk geroepen tot samenwerking met mensen van andere religies en geloofsovertuigingen¹⁸⁰:

In the context of religious pluralism we can develop a new way of being Church, the Church in dialogue and social transformation. The struggle for world’s transformation, for social justice, peace and integrity of creation is an indispensable part of the true evangelization. As a human and limited reality the Church can only exercise her mission and become dynamic communities of faith if she becomes communities of dialogue and transformation. Only so, the Church lives as the communities of Christ’s disciples who are not from this world, but in this world and can be the sign and means of salvation.¹⁸¹

¹⁷² Banawiratma, ‘A vision of Ecumenical Unity and Mission’, 57. Zie verder ook onder paragraaf ‘christelijk getuigenis’.

¹⁷³ Banawiratma, ‘The Fragile Harmony of Religions’, 369.

¹⁷⁴ Banawiratma, ‘Contextual Christology and Christian Praxis’, 1. Banawiratma heeft het hier over “het verbond tussen God en de armen tegen Mammon.”

¹⁷⁵ Banawiratma, ‘Social Justice and Preferential Love for the Poor’, 29.

¹⁷⁶ Banawiratma, *Celebrating Life in the Journey of Faith in Asia*, 2-3

¹⁷⁷ Banawiratma, *Celebrating Life in the Journey of Faith in Asia*, 3. In dit artikel gaat Banawiratma tevens in op de (koloniale) geschiedenis van de kerk, waarin de kerk het vaak heeft laten afweten om op te treden tegen uitbuiting en kolonialisme en de kerk de zijde koos van de politieke macht.

¹⁷⁸ J.B. Banawiratma, ‘Celebrating Life in the Journey of Faith in Asia’, *CTC Bulletin*, XVI/1 (1999), 2 en 5.

¹⁷⁹ Banawiratma, *YMCA Mission and Action*, 11.

¹⁸⁰ Banawiratma, ‘Christian Life in Religious Pluralism’, 47.

¹⁸¹ Banawiratma, ‘The Fragile Harmony of Religions’. Zie ook Banawiratma, *Religion and Violence*, 7.

Alleen op deze manier kan de kerk *in Azië kerk van Azië* worden, aldus Banawiratma.¹⁸²

Banawiratma stelt zich daarbij een “open kerk” voor als een “communion of contextual communities”¹⁸³, waarbij hij drie verschillende gemeenschappen onderscheidt die met elkaar in dialogische verhouding staan.¹⁸⁴ Enerzijds is er de “Basic Christian Community” waarin christenen het geloof in het evangelie van Jezus met elkaar delen en elkaar bepalen bij hun roeping.¹⁸⁵ Deze gemeenschap zoekt tevens integratie in een “Basic Human Community”, een gemeenschap van kleine omvang die maatschappelijke initiatieven ontplooit op basis van gedeelde “human values”.¹⁸⁶ Deze gemeenschap kan een “Interreligious or Interfaith Community” worden wanneer ook ervaringen met “the Ultimate Mystery” met elkaar worden gedeeld.¹⁸⁷ Door het delen van deze religieuze ervaringen en de spirituele rijkdom uit de verschillende tradities kunnen gelovigen elkaar verrijken. Banawiratma stelt zich hierbij een gemeenschap voor waarin gelovigen met elkaar het gebedsleven delen, en gezamenlijk hun zoektocht naar en toewijding aan God doormaken.¹⁸⁸

Theologisch motiveert Banawiratma deze manier van kerk-zijn over grenzen van religies heen als volgt: “... the Holy Spirit, the same Spirit of God works wherever S/He wishes, and are [sic] not limited by Church walls. Therefore, Christians, individually and communally, are called to recognize these signs and discover the presence of God’s Spirit.”¹⁸⁹ Banawiratma volgt hier de theologie van de kerkvader Irenaeus die het handelen van God in de wereld duidt met het beeld van “God’s two hands” waarmee hij het Woord en de Geest bedoelt.¹⁹⁰ Enerzijds is het Woord in Jezus mens geworden, anderzijds blijft God spreken in de wereld door de Geest die in de wereld werkzaam is “in endowing the religious life of persons with truth and grace and impressing ‘saving values’ upon the religious traditions to which they belong.”¹⁹¹ Daarom worden christenen geroepen om de Geest van God ook te ontwaren in andere religieuze bronnen en in de “gehele kosmos”.¹⁹² In een ander artikel formuleert Banawiratma de betekenis van de *contextual communities* met dit kernachtig citaat:

¹⁸² Banawiratma, ‘A vision of Ecumenical Unity and Mission’, 57. Banawiratma verwijst in dit artikel naar de protestantse theoloog Th. Sumartana die met het oog op de multireligieuze Aziatische context heeft geschreven over het belang van “transeclesial commitments” in de strijd om maatschappij hervormingen. Th. Sumartana “gerakan Oikumenis dalam Perspektif Historis-teologis”, *Tempat dan Arah Gerakan Oikumenis*, 37.

¹⁸³ Banawiratma, ‘A vision of Ecumenical Unity and Mission’, 61. Zie ook, Banawiratma, *YMCA Mission and Action*, 10. Banawiratma verwijst naar de *Federation of Asian Bishops’ Conference* in Bandung 1990 waar deze manier van kerk-zijn in Azië is ontwikkeld. Voor een grondig achtergrondartikel zie J. Yan-Ka Tan, ‘A New Way of Being Church in Asia: The Federation of Asian Bishops’ Conferences (FABC) at the Service of Life in Pluralistic Asia’, *Missiology: An International Review*, Vol. 33, No. 1 (2005), pp. 72-94.

¹⁸⁴ Banawiratma, ‘Christian Life in Religious Pluralism’, 47.

¹⁸⁵ Banawiratma, ‘Christian Life in Religious Pluralism’, 47.

¹⁸⁶ Banawiratma, ‘Christian Life in Religious Pluralism’, 47.

¹⁸⁷ Banawiratma, ‘Christian Life in Religious Pluralism’, 48.

¹⁸⁸ Banawiratma, ‘Christian Life in Religious Pluralism’, 99.

¹⁸⁹ Banawiratma, ‘Contextual Social theology. An Indonesian model’, 5.

¹⁹⁰ Banawiratma, ‘Gender Concern, A Male Perspective in Wholistic Paradigm’, in: *Voices from the Third World*, XXIV/1 (2001), 8.

¹⁹¹ Banawiratma, ‘Contextual Christology and Christian Praxis’, 2.

¹⁹² Banawiratma, ‘Contextual Christology and Christian Praxis’, 1-2. Banawiratma citeert hier tevens J.S. Dunn en R. Pannikar. “As J.S. Dunn (1978) reminds us, our concern is to cross over to other religions and to come back to one’s own tradition with new insight. R. Pannikar (1978) calls it ‘intra-religious dialogue’. Our reflection should help people to develop their prayer, their mystical experience as well as their political commitment within a multireligious context.”

The demand of developing contextual communities and theologies is ultimately the demand of truly encountering and following Christ, of embodying the contextual Christ as the medium that transforms life in God who is always greater, until God becomes all in all.¹⁹³

3.2.4. De plaats van interreligieuze dialoog in de zending van de kerk in Indonesië.

Vanwege de gedeelde maatschappelijke problemen die gelovigen als burgers hebben moeten christenen de dialoog met mensen van andere religies aangaan om, vanuit een gedeelde sociaal-politieke verantwoordelijkheid, te komen tot oplossingen.¹⁹⁴ Banawiratma:

The struggle for justice, peace and integrity of creation or our preferential option for and with the poor and the oppressed should become the concern of dialogue. We need to learn not only from other religious traditions but also from the poor and their culture that is linked with the whole culture.¹⁹⁵

Banawiratma onderscheidt de volgende Indonesische partners in die dialoog: de hedendaagse christelijke gemeenschap, met nadruk op mannen en vrouwen; christelijke gemeenschappen in de geschiedenis van de Indonesische kerken; de armen en gemarginaliseerden; Indonesische culturen; broeders en zusters van andere religieuze tradities; christelijke tradities waaronder de Bijbel.¹⁹⁶

In zijn publicaties aan het einde van de jaren negentig ligt bij Banawiratma de focus in de dialoog vrijwel uitsluitend op de concrete praktijk, en speelt dialoog over geloofsinhoud een ondergeschikte rol.¹⁹⁷ “Interreligious dialogue will stay in the situation of ‘gasping breath’ (...), unless it becomes interreligious communication and a movement in the context of the conflictual historical, human conditions.”¹⁹⁸ Hij benadrukt dat er in de dialoog sprake moet zijn van wederkerig respect en voor waardering voor andere godsdiensten en geloofsovertuigingen die het christelijk leven kunnen verrijken.¹⁹⁹ De theologische motivatie hiervoor formuleert Banawiratma als volgt: “The foundation of this conviction is the work of the same Holy Spirit who moves all people.”²⁰⁰

In zijn boek uit 1993 *Contextual social theology. An Indonesian model* werkt Banawiratma de samenwerking tussen mensen van verschillende religies verder uit, en geeft hij aan dat een gedeelde maatschappelijke analyse essentieel is in deze samenwerking.²⁰¹ Ook stelt hij voor dat er een soort van gedeelde maatschappelijke theologie wordt ontwikkeld waarin de verschillende religieuze bronnen kunnen dienen ter inspiratie van die gedeelde reflectie op de maatschappij.²⁰² Hij noemt dit een “inter-theological dialogue”.²⁰³ Volgend op de stappen van samenwerken, gedeelde reflectie op de samenleving en de ‘inter-theologische dialoog’, doet Banawiratma ook het voorstel van een

¹⁹³ Banawiratma, ‘Christian Life in Religious Pluralism’, 51.

¹⁹⁴ Banawiratma, ‘Social Justice and Preferential Love for the Poor’, 32 en 43.

¹⁹⁵ Banawiratma, ‘Christian Life in Religious Pluralism’, 47.

¹⁹⁶ Banawiratma, ‘Contextual Christology and Christian Praxis: An Indonesian Reflection’, 2.

¹⁹⁷ Banawiratma, ‘Social Justice and Preferential Love for the Poor’, 32.

¹⁹⁸ Banawiratma, ‘Social Justice and Preferential Love for the Poor’, 44. Banawiratma citeert hier Wilfred Felix.

¹⁹⁹ Banawiratma, ‘Social Justice and Preferential Love for the Poor’, 43.

²⁰⁰ Banawiratma, ‘Social Justice and Preferential Love for the Poor’, 43.

²⁰¹ Banawiratma, ‘Contextual social theology. An Indonesian model’, 5.

²⁰² Banawiratma, ‘Contextual social theology. An Indonesian model’, 5.

²⁰³ Banawiratma, ‘Contextual social theology. An Indonesian model’, 5.

“inter-faith dialogue” waarin mensen elkaars geloofsleven kunnen verrijken door met elkaar te delen van wat ze ervaren in de ontmoeting met God of “the Ultimate”.²⁰⁴

Vanaf 1998 verschijnt in de publicaties van Banawiratma over religieus pluralisme een model met vijf niveaus van dialoog die met elkaar zijn verbonden.²⁰⁵ Hetzelfde model is met vier niveaus ontwikkeld in 1991 door de *Pontifical Council for Inter-religious Dialogue*, maar Banawiratma voegt daar nog een vijfde aan toe. De vier niveaus zijn: *dialoog van het leven*, *dialoog van religieuze ervaringen*, *theologische dialoog*, *dialoog van actie*. De vijfde vorm van dialoog, *dialoog van contextuele analyse en reflectie*, plaatst Banawiratma tussen de *dialoog van het leven* en de *dialoog van de religieuze ervaringen*. Hoewel hij dat zelf niet expliciteert, komt dit niveau van dialoog mijns inziens voort uit zijn eigen model voor contextuele maatschappelijke theologie zoals hiervoor kort genoemd. In een latere publicatie uit 2006 geeft Banawiratma enkele voorbeelden van projecten waarin jonge mensen leren samenleven met mensen uit andere religieuze tradities: een weekend van 20-22 mei in 2005 waarin 110 jonge mensen deelnamen aan een “interfaith live-in”, waarbij ze in een andere religieuze gemeenschap werden geplaatst; een educatieve dagopvang voor kinderen (2-4 jaar) van islamitische en christelijke ouders waar een basis gelegd wordt voor interreligieus samenleven.²⁰⁶

In zijn publicaties vanaf 1998 schrijft Banawiratma over de sociaal-politieke context in Indonesië die sinds 1995 wordt gekenmerkt door collectief geweld en maatschappelijke onrust.²⁰⁷ Juist omdat religies daarin werden gemobiliseerd voor politieke doeleinden, is gezamenlijke contextuele analyse en reflectie in interreligieuze dialoog essentieel voor Banawiratma.²⁰⁸

Wezenlijk in deze verschillende fases van “honest dialogue” noemt Banawiratma twee kenmerken van het christelijke leven: bekering en vergeving.²⁰⁹ Bekering heeft te maken met “het bewustzijn van de gemaakte fouten en zonde” vanuit het geloof in “the mercy of God’s Unlimited forgiveness”.²¹⁰ Dit betekent “a new hope, because one is not imprisoned by the past, because the future is open.”²¹¹ Vergeving is voortdurend nodig, om telkens opnieuw toegewijd te kunnen zijn aan Gods’ zending, aldus Banawiratma.²¹² Dit verbindt hij aan de bereidheid om ook zelf te vergeven: “the willingness to forgive is a sign that one is ready to receive God’s forgiveness.”²¹³ Banawiratma schrijft hier in algemene termen, meer heeft hier mijns inziens zowel religieuze gemeenschappen als individuen voor ogen.

Banawiratma omschrijft de spiritualiteit van dialoog als “a spirituality of kenosis, self-emptying until the final consequences”.²¹⁴ Dat is de spiritualiteit van Jezus, “the servant”²¹⁵, waarin door navolging “the disciple of Jesus is transformed to become more similar to Him.”²¹⁶ In dit proces

²⁰⁴ Banawiratma, ‘Contextual social theology. An Indonesian model’, 5.

²⁰⁵ Banawiratma, ‘The Fragile Harmony of Religions’, 370.

²⁰⁶ Banawiratma, ‘Interreligious relationship in Indonesia’, 282.

²⁰⁷ Banawiratma, ‘Christian Life in Religious Pluralism’, 50.

²⁰⁸ Banawiratma, ‘Christian Life in Religious Pluralism’, 50.

²⁰⁹ Banawiratma, ‘The Fragile Harmony of Religions’, 370.

²¹⁰ Banawiratma, ‘Christian life in religious pluralism’, 52.

²¹¹ Banawiratma, ‘The Fragile Harmony of Religions’, 370.

²¹² Banawiratma, ‘Celebrating Life in the Journey of Faith’, 4.

²¹³ Banawiratma, ‘The Fragile Harmony of Religions’, 370.

²¹⁴ Banawiratma, ‘The Fragile Harmony of Religions’, 370.

²¹⁵ Banawiratma, ‘Christian Life in Religious Pluralism’, 52.

²¹⁶ Banawiratma, ‘The Fragile Harmony of Religions’, 370.

van “self-transformation” groeit de solidariteit voor een bijdragen aan de “transformation” van het maatschappelijke leven.²¹⁷

Een belangrijk achtergronddocument voor deze verder reflectie van Banawiratma op de rol van interreligieuze dialoog in Indonesië is de brief “Lenten Pastoral Letter: Concern and Hope” uit 1997 van de *Bishop’s Conference of Indonesia*²¹⁸. Hierin wordt gereflecteerd op de verschillende crises (met name economische crisis en de verstoorde verhoudingen tussen christenen en moslims) in Indonesië in relatie tot de verantwoordelijkheid die gelovigen kunnen nemen als burgers van Indonesië.²¹⁹ In deze brief roepen de bisschoppen in Indonesië de gelovigen op, samengevat in dit citaat van Banawiratma, “to struggle for human values in the framework of national unity, social justice, freedom and common good together with sisters and brothers of other faiths.”²²⁰ Banawiratma onderstreept deze politieke en publieke dimensie van de inter-religieuze dialoog in Indonesië, waarvan de verantwoordelijkheid niet alleen bij de overheid ligt maar vooral ook bij de gelovigen zelf.²²¹

Tenslotte, naast de inzet voor transformatie van de wereld, geeft Banawiratma nog een andere, meer theologische, motivatie voor de dialoog tussen verschillende religies: “Every religious tradition has its own meaning in the historical manifestation of God, and therefore interreligious dialogue and cooperation are needed to understand and to come closer to the Mystery of God.”²²² Hiermee positioneert Banawiratma zich theologisch gezien als pluralist. Een voortdurend terugkerend adagium in Banawiratma’s publicaties is: “To be religious today is to be inter-religious.”²²³ Vanuit een wereldbeschouwing waarin alles met elkaar samenhangt, Banawiratma noemt dit het “holistisch paradigm”²²⁴, komt hij tot de conclusie dat “all people of all religions in pluralistic society are expected to contribute for the better of the whole.”²²⁵

3.2.5. Het christelijk getuigenis in de religieus plurale context van Indonesië.

Over het christelijk getuigenis van de kerk schrijft Banawiratma “The main concern of the Church is to witness Christ’s life and mission that is to proclaim the good news of God’s reign.”²²⁶ Het zwaartepunt van het getuigenis van het Koninkrijk legt Banawiratma op de orthopraxis: “Indeed, in many cases, action comes first: love shows itself in deeds rather than words. Since true harmony in the first place needs social change, action becomes a priority.”²²⁷ En ook: “Without denying the

²¹⁷ Banawiratma, *Religions and Violence*, 7.

²¹⁸ Banawiratma, ‘The Fragile Harmony of Religions’, 365.

²¹⁹ <http://www.mirifica.net/printPage.php?aid=119>, [18 augustus 2013]. Op deze webpagina is de volledige brief gepubliceerd.

²²⁰ Banawiratma, ‘The Fragile Harmony of Religions in Indonesia’, 366.

²²¹ Banawiratma, ‘The fragile Harmony of Religions in Indonesia’, 366.

²²² Banawiratma, *Religion and violence*, 6.

²²³ Banawiratma, *Religion and Violence*, 6

²²⁴ Banawiratma, ‘Interreligious relationship in Indonesia’, 283. “... the holistic paradigm (...) seems to be constructive to develop interreligious relationships. Everybody and everything take part in the whole. Participation and feeling for the whole are the basic virtues. (...) Everybody and everything are continually interrelating in a process characterized by interdependence and mutual cooperation.”

²²⁵ Banawiratma, *Religion and violence*, 6.

²²⁶ Banawiratma, *The fragile harmony of religions*, 368.

²²⁷ Banawiratma, ‘Social Justice and Preferential love’, 38. Ook in ‘The Fragile Harmony of Religions’ herhaalt Banawiratma dit in andere bewoording: “to be Christian means to follow Jesus the way in orthopraxis of God’s Reign”, 369.

meaning of words, which articulate interpretation and give orientation to the new praxis, the evangelium-praxis, ‘words unspoken’, has the primacy.”²²⁸ De geloofwaardigheid van de sociale boodschap van de kerk hangt volgens Banawiratma meer af van het getuigenis dat uitgaat van het handelen, dan van een goed opgebouwd verhaal.²²⁹

Banawiratma spreekt over het chirstelijk getuigenis alleen op het niveau van *dialog van religieuze ervaringen* plaatst Banawiratma het christelijk getuigenis. In deze dialoog kunnen mensen elkaar verrijken, en hierdoor ontdekken mensen waar zowel ze zelf als anderen staan. “The more the Church is open to sincere dialogue, the more people are open to be enriched by the core of the Church’s life that is the Gospel of Christ.”²³⁰ Banawiratma neemt afstand van het idee van ‘kerstening’, waarvan hij voorbeelden ziet onder christenen in Indonesië. Hij schrijft “Christianization and Islamization are harshly or smoothly forcing people to walk through the Christian or the Islamic way of life. They tend to prevent man or woman from being themselves and thus undermine human dignity.”²³¹ Zonder de vorm van dialoog “our witness could move in an aggressive and manipulative manner, motivated by individual or communal egoism and not directed by the Truth.”²³²

Christenen getuigen volgens Banawiratma dat “manifestation of God in the World happens in Jesus and in the Spirit.”²³³ Maar daar voegt hij aan toe dat, omdat God altijd groter is - “Deus semper maior” – kan geen enkele wereldlijke verwoording van de verschijning van God deze God bevatten.²³⁴

Banawiratma is voor een synthese tussen dialoog en evangelisatie. Deze vindt hij ook terug in *Nostra Aetate*: “Let Christians, while witnessing to their own faith and way of life, preserve and encourage the spiritual and moral truths found among Non-Christians, also their social life and cultures (NA2).”²³⁵

3.2.6. Conclusie

De roeping van de kerk bestaat bij Banawiratma uit het meebewegen in Gods Geest die de zending van Jezus voortzet in de wereld, welke bestaat uit de verkondiging van Gods Koninkrijk van vrede en gerechtigheid. De verkondiging van het Koninkrijk van gerechtigheid (‘proclamation’) staat voor Banawiratma centraal in de roeping van de kerk, en deze bestaat voor hem primair uit ortho-praxis. Banawiratma schrijft over de kerk als de ‘servant church’. Bij Banawiratma is er een directe verbinding tussen de sociale roeping van de kerk en de religieus pluralistische context. In de Indonesische context van religieus pluralisme en armoede betekent dat volgens Banawiratma dat de

²²⁸ Banawiratma, ‘A vision of Ecumenical Unity and Mission’, 58. Banawiratma beroept zich op de traditie van de kerkvader Ignatius van Antiochië waarin de “praxis” samen gaat met contemplatie “... to live as a contemplative in action opens people to the Holy Spirit’s teaching and guidance to find God in all things.” Ook stelt hij in ‘Contextual Christology and Christian Praxis’, 1. dat ortho-praxis het criterium is voor een vriend van Jezus zijn. Hij verwijst daar naar Lukas 8:21 “Mijn moeder en mijn broers zijn degeneen die naar het woord van God luisteren en er naar handelen.”

²²⁹ Banawiratma, ‘The Fragile Harmony of Religions in Indonesia’, 369. Hij verwijst hier naar de *Centesimus Annus*, de encycliek van Paus Johannes II uit 1991.

²³⁰ Banawiratma, ‘The Fragile Harmony of Religions in Indonesia’, 368.

²³¹ Banawiratma, ‘Power and Interreligious Relations’, 105.

²³² Banawiratma, ‘The Fragile Harmony of Religions in Indonesia’, 370.

²³³ Banawiratma, *Religion and Violence*, 6.

²³⁴ Banawiratma, *Religion and Violence*, 6.

²³⁵ Banawiratma, ‘The Fragile Harmony of Religions in Indonesia’, 368.

kerk in samenwerking met mensen van andere godsdiensten en levensbeschouwingen moet bijdragen aan de transformatie van de Indonesische samenleving, waarin sprake is van economisch, sociaal en ecologisch onrecht. Daarmee legt Banawiratma een directe koppeling tussen de interreligieuze bevrijdingstheologische dimensies in zijn theologie. Bij Banawiratma krijgt de roeping van de kerk dus een sterk sociaal-politieke dimensie, en lijkt bijdragen aan een rechtvaardige en democratische samenleving identiek te zijn aan navolging van Christus en participatie in zijn zending. Interreligieuze dialoog is voor Banawiratma alleen zinvol als het in dienst staat van de geleefde werkelijkheid waarin strijd voor 'common concerns' dagelijkse kost is. Banawiratma levert een eigen bijdrage aan de reflectie op de interreligieuze dialoog door een vijfde model van dialoog te ontwikkelen, namelijk die van sociale analyse en interreligieuze reflectie. De interreligieuze dialoog krijgt bij Banawiratma ook de vorm van een dialoog van religieuze ervaringen. Die interreligieuze dialoog is volgens Banawiratma nodig om tot een beter verstaan van God te komen, omdat elke religieuze traditie slechts een beperkt begrip van God heeft. Zo kunnen gelovigen elkaars verstaan van God verrijken door te delen van de eigen ervaringen. In die dialoog is ook ruimte voor het christelijk getuigenis die bestaat uit een verkondiging van Gods Koninkrijk waarin verlossing voor allen is. In de theologische bijdrages van Banawiratma is een ontwikkeling waar te nemen van een toenemend belang van interreligieuze dialoog in de transformatie van de Indonesische samenleving.

Emmanuel Gerrit Singgih



‘At the most basic level of either social action or theological reflection, what is essential is the welfare and the interests of the people. If our interpretations are not helping them in their struggle to have a better life, then we should change our assumptions. (...) Whether we are undertaking social analysis or theological reflection, we should be critical, even of ourselves, and be open to new horizons.’²³⁶

²³⁶ E.G. Singgih, ‘Punishment and Liberation. How the Pastoral Circle Transforms our Theologies’ in: F. Wijzen, P. Henriot & R. Mejia (eds), *The pastoral circle revisited; a critical quest for truth and transformation*, Maryknoll, N.Y., 2005, 166. Een citaat van Singgih.

Afbeelding: <http://www.ukdw.ac.id/id/page/view/14-fakultas-teologi>, [26 juli 2013].

Hoofdstuk 4. E.G. Singgih – een beschrijvende analyse

4.1. Biografie

Emmanuel Gerrit Singgih werd geboren op 7 augustus 1949 in Jakarta²³⁷ als zoon van een Javaanse vader en een Indonesisch-Nederlandse moeder²³⁸. Zijn moeder was afkomstig uit Makassar²³⁹, de hoofdstad van Zuid-Sulawesi. In deze stad groeide Singgih op en bracht hij zijn jeugd door.

Singgih volgde een bacheloropleiding economie in Makassar en rondde deze af in 1971²⁴⁰. Van 1972 tot 1977 studeerde hij theologie aan de Universitas Kristen Duta Wacana (UKDW) in Yogyakarta²⁴¹.

Na het behalen van zijn Mastertitel in de theologie, werd Singgih promovendus op het vakgebied van het Oude Testament aan de University of Glasgow in Schotland.²⁴² In 1982 promoveerde hij op het proefschrift *The Concept of Creation in the Prophetic Tradition from Amos to Deutero-Isaiah*²⁴³. In datzelfde jaar verscheen ook zijn eerste boek met als titel *Van Israël naar Azië (Dari Israel Ke Asia)*.²⁴⁴ Destijds was dat één van de eerste substantiële bijdragen in Indonesië over contextualisatie.²⁴⁵ Dr. A.G. Hoekema²⁴⁶ schrijft over de inhoud ervan in een recent verschenen artikel in het Nederlands Theologisch Tijdschrift: “Het spanningsveld tussen drie contexten wordt in dit boekje beschreven: de context van de Bijbel; die van het imperialistische westen dat het evangelie naar Azië bracht; en de Aziatische, in het bijzonder de Javaanse context.”²⁴⁷ Singgih laat in zijn boek zien dat Israël, zoals beschreven in het Oude Testament, “zelf een plaats is waar Gods openbaring werd gecontextualiseerd”²⁴⁸.

In 1983 werd Singgih bevestigd als predikant. Van 1983-1985 was hij werkzaam als gemeentepredikant in de GPIB (Geraja Protestan di Indonesia bagian Barat) gereformeerde kerk in Makassar.²⁴⁹ In die jaren gaf hij ook in deeltijd les aan een lokale theologische school.

²³⁷ Singgih, E.G., *Trapped in a Contradiction: Buildings as Symbol of Service to Religion or to Community?*, Yogyakarta, 2004, 10.

²³⁸ Prior, J. M., ‘Contextual Theological Reflection in Indonesia 1800-2000’, in: John C. England, John M. Prior, J. Kuttianimatathil, et al. (Eds.), *Asian Christian Theologies II*, Delhi/Quezon/Maryknoll: ISPCK/Claretian Publishers/Obris Books, 2003, 213.

²³⁹ Makassar is tegenwoordig een stad met meer dan één miljoen inwoners, Bron: wikipedia.org/wiki/Makassar, bezocht op 13 mei 2013.

²⁴⁰ Prior, ‘Contextual Theological Reflection in Indonesia 1800-2000’, 213.

²⁴¹ Singgih, *Trapped in a Contradiction*, 10.

²⁴² Singgih, *Trapped in a Contradiction*, 10.

²⁴³ A.G. Hoekema, ‘Genesis 1-11 vanuit Indonesisch perspectief: Een nieuw commentaar van Gerrit Singgih’, *Nederlands Theologisch Tijdschrift*, 66/1 (2012), 136.

²⁴⁴ Ibidem., Volledige titel ‘Dari Israel ke Asia. Masalah hubungan di antara kontekstualisasi teologis dengan interpretasi Alkitabiah’ (Van Israël naar Azië. Het vraagstuk van de relatie tussen de contextualisatie van de theologie en een bijbelse interpretatie.)

²⁴⁵ Hoekema, ‘Genesis 1-11 vanuit Indonesisch perspectief’, 136.

²⁴⁶ Dr. A.G. Hoekema was tot zijn emeritaat universitair hoofddocent Missiologie aan de Vrije Universiteit Amsterdam. Hoekema, ‘Genesis 1-11 vanuit Indonesisch perspectief’, 149.

²⁴⁷ Hoekema, ‘Genesis 1-11 vanuit Indonesisch perspectief’, 136.

²⁴⁸ Vert.: “is itself a place that contextualized God’s revelation.” in: J.S. Artonang & K. Steenbrink, *A history of Christianity in Indonesia*, 793.

²⁴⁹ Prior, ‘Contextual Theological Reflection in Indonesia 1800-2000’, 213.

Sinds 1985 werkt Singgih aan de Faculteit Theologie van de UKDW, waar hij les geeft in Oude Testament en contextuele theologie. In 2005 werd hij door het ministerie van Onderwijs en Cultuur aangesteld als hoogleraar Oude Testament²⁵⁰. Kenmerkend voor de beoefening van theologie aan de UKDW en Singgih's bijdrage daaraan is de sterke verbinding met de sociaal-maatschappelijke context van Indonesië.²⁵¹ Eén van de lesmethodes die daarvoor gebruikt wordt is de zogenaamde "live in", waarbij studenten voor een aantal weken worden geplaatst bij bewoners in een achterstandswijk in Yogyakarta.²⁵² Singgih gebruikte deze methode tijdens de bachelor cursus "Church and Society" welke hij van 1986 tot 1994 doceerde.²⁵³ Vanuit de ervaring van ontmoeting en samen leven met de armen werden studenten uitgedaagd theologisch te reflecteren en te komen tot sociale analyse. In het artikel *Punishment and liberation. How the Pastoral Circle Transforms Our Theologies* beschrijft Singgih het leerproces dat zowel hij als zijn studenten doormaakten tijdens deze collegeserie, en gaat hij verder in op zijn ervaringen met het doceren van de "pastorale cirkel (de praktische-theologische spiraal)"²⁵⁴.

Naast een hoogleraarschap Oude Testament, was Singgih van 1993 tot 1999 decaan van de Faculteit²⁵⁵, en tegenwoordig is hij coördinator van het post-graduate programma²⁵⁶. Singgih doceert tevens aan het Indonesian Consortium for Religious Studies (ICRS) in Yogyakarta. Dit consortium bestaat uit een samenwerkingsverband tussen drie universiteiten, te weten Universitas Gadjah Mada (UGM), State Islamic University Sunan Kalijaga (UIN), en UKDW. De website van het consortium vermeldt: "Samen verzorgen ze een internationaal Ph.D. programma in interreligieuze studies. Dit is het enige Religiestudies Ph.D. programma dat gezamenlijk wordt gedragen door zowel een Islamitische, Christelijke, als staats- universiteit."²⁵⁷

In 2011 reikte de Protestants Theologische Universiteit (PThU) in Kampen een eredoctoraat uit aan Singgih voor zijn bijdragen aan verdere ontwikkeling van het protestantse theologische gedachtegoed. In één van de krantenartikelen die naar aanleiding daarvan verscheen vermeldde een woordvoerder van de PThU over Singgih:

...één van de meest vooraanstaande protestantse theologen in Indonesië en een zeer stimulerende persoon in de kerkelijke en theologische oost-west dialoog. Hij heeft een indrukwekkend aantal publicaties op zijn naam staan, niet alleen op zijn eigen vakgebied,

²⁵⁰ Singgih, *Trapped in a Contradiction*, 10.

²⁵¹ Singgih, 'Punishment and Liberation', 158.

²⁵² Singgih, 'Punishment and Liberation', 154.

²⁵³ Singgih, 'Punishment and Liberation', 151.

²⁵⁴ Singgih, 'Punishment and Liberation', 157. Via Frans Wijsen, theoloog aan de Raboud Universiteit van Nijmegen, kwam Singgih met deze methode in aanraking.

²⁵⁵ Singgih, *Trapped in a Contradiction*, 10.

²⁵⁶ Singgih, 'Globalization and contextualization: towards a new awareness of one's own reality', *Exchange*, 29/4 (2000), 372.

²⁵⁷ "The Indonesian Consortium for Religious Studies (ICRS) is a consortium of three universities: Universitas Gadjah Mada (UGM), State Islamic University Sunan Kalijaga (UIN), and Duta Wacana Christian University (UKDW). Together they offer an integrative, international Ph.D. program in inter-religious studies. This is the only Religious Studies Ph.D. Program that is co-sponsored by Muslim, Christian, and national-secular universities." Bron: www.icrs.ugm.ac.id/who-we-are [13 mei 2013]

maar ook op het gebied van contextualisatie, globalisering en interreligieuze dialoog.²⁵⁸

In zijn theologiseren combineert Singgih een kritische analyse van de Indonesische culturele en politieke context – “a hermeneutics of life”²⁵⁹ – met Bijbelse reflecties – “an [sic] hermeneutics of the text”²⁶⁰. Daarin toont hij zich zowel een contextueel als oecumenisch theoloog, die het huidige tijdperk van globalisering ziet als een uitnodiging om een contextuele theologie te ontwikkelen voor Indonesië die zowel recht doet aan de (Javaanse) cultuur van Indonesië, als ook open staat voor inzichten uit andere contexten.²⁶¹

In zijn werk evalueert Singgih bovendien de invloed die de geschiedenis van westerse zending en westerse theologie heeft (gehad) op kerkleiders en de protestantse kerk in Indonesië kritisch, zonder daarmee de gehele Westerse theologie af te wijzen. Hij erkent dat een contextuele theologie voor Indonesië niet ontwikkeld kan worden zonder de overgeleverde traditie van westerse zendelingen te verdisconteren.²⁶² Singgih distantieert zich echter van een exclusief confessionele (dat is Westerse) benadering van de theologie.²⁶³

Het doel van Singgih's theologische arbeid is volgens John M. Prior “to help develop communities of faith who are socially aware through a biblical theology at once distinctively local and broadly ecumenical – the latter including the wider ecumenism of inter-faith action and reflection”.²⁶⁴

De diversiteit van theologen en andere denkers met wie Singgih in zijn werk in gesprek gaat, getuigt van zijn brede oecumenische insteek. Singgih's oecumenische engagement blijkt tevens uit zijn lidmaatschap van de Ecumenical Association of Third World Theologians (EATWOT)²⁶⁵, en zijn affiniteit met de spiritualiteit van de oecumenische kloostergemeenschap Taizé in Frankrijk waarnaar hij ook in zijn publicaties naar verwijst²⁶⁶.

Singgih heeft een groot aantal boeken en artikelen gepubliceerd in het Indonesisch. Een deel van zijn artikelen zijn in Engelse vertaling verschenen in internationale theologische tijdschriften als

²⁵⁸ Reformatorisch Dagblad, *Eredocoraat Protestantse Theologische Universiteit voor Goudzwaard*, 30 mei 2011, Bron: http://www.refdag.nl/kerkplein/kerknieuws/eredocoraat_protestantse_theologische_universiteit_voor_goudzwaard_1_56_6911, [13 mei 2013].

²⁵⁹ Prior, ‘Contextual Theological Reflection in Indonesia 1800-2000’, 213.

²⁶⁰ Prior, ‘Contextual Theological Reflection in Indonesia 1800-2000’, 213.

²⁶¹ Prior, ‘Contextual Theological Reflection in Indonesia 1800-2000’, 213.

²⁶² E.G. Singgih, ‘Let Me Not be Put to Shame: Towards an Indonesian Hermeneutics’, *Asia journal of theology*, Vol. 9, No. 1 (1995), 84. en in E.G. Singgih, *Post-colonial Reflections on the Paintings of Emmanuel Garibay*, *Asia Journal of Theology*, Vol. 19, No. 1 (2005), 88: “... contextualization in Indonesia can not [sic] start from zero. We are what we are, an Indonesian Christian community, a church with its Dutch colonial heritage.”

²⁶³ Prior, ‘Contextual Theological Reflection in Indonesia 1800-2000’, 213.

²⁶⁴ Prior, ‘Contextual Theological Reflection in Indonesia 1800-2000’, 214.

²⁶⁵ “The Ecumenical Association of Third World Theologians – EATWOT – is an association of men and women committed with the struggle for the liberation of Third World peoples, by promoting new models of theology for a religious pluralism, social justice and peace. As Third World theologians, EATWOT members take the third world context seriously, doing theology from the vantage point of the poor seeking liberation, integrity of creation, gender co-responsibility, racial and ethnic equality and interfaith dialogue. Thus Third World theologies are those which offer an alternative voice to the marginalized and exploited people of the planet.” Bron: http://www.eatwot.org/index.php?option=com_content&task=view&id=12&Itemid=26, [13 mei 2013].

²⁶⁶ Singgih, ‘Punishment and Liberation’, 164 “I am also a follower of Taizé spirituality, and repeatedly I read their reflections that in God there is no punishment but only love.”

Asia Journal of Theology en *Exchange*. Daarnaast heeft hij enkele artikelen voor Engelstalige bundels geschreven.²⁶⁷ Singgih's meest recente werk is een commentaar op Genesis 1-11, getiteld *Dari Eden ke Babel* ('Van Eden naar Babel') dat in 2011 verscheen. A.G. Hoekema recenseert het commentaar in zijn eerder genoemde artikel, en geeft daarmee mijns inziens een omschrijving die kenmerkend is voor het gehele oeuvre van Singgih:

Het interessante van dit boek is dat het een serieus wetenschappelijk commentaar is dat ingaat op opvattingen van voornamelijk westerse, christelijke en joodse geleerden, terwijl het tegelijk vol zit met contextuele wijsheid; 'vaderlijk' raadgevingen aan studenten en christenen in het algemeen; en verwijzingen naar de actuele Indonesische samenleving, de Javaanse mythologie en de westerse belletristiek. Daardoor is het spannend om dit werk te lezen als commentaar, dat ook rekening houdt met de vragen van de lezers – in eerste instantie de Indonesische studenten van *pak* Gerrit. In sommige westerse kringen is zo'n benadering wellicht not done. Maar naar mijn gevoel raakt zijn boek daardoor juist de kern.²⁶⁸

4.2. Zending in de religieus plurale context van Indonesië

4.2.1. Inleiding

De belangrijkste bronnen van informatie voor de reconstructie van Singgih's visie op zending, en in het bijzonder dialoog met islam en het christelijk getuigenis, in de religieus plurale context van Indonesië is een aantal van zijn artikelen dat tussen 1997 en 2012 is gepubliceerd.

Kenmerkend voor Singgih's benadering van het zendingsvraagstuk is een kritische analyse van de rol die de Indonesische kerk (en theologie) speelt in de moeizame verhouding tot Islam. Volgens hem dragen christenen bij aan de hedendaagse spanningen tussen moslims vanwege een verkeerd begrip, ontkenning of afwijzing van de religieus plurale context in Indonesië. In lijn met de bekende Indonesische missioloog Th. Sumartana concludeert Singgih dat verzoening tussen beide religieuze groepen niet mogelijk is als christenen niet op een andere manier hun (culturele) context, waar Islam onderdeel van is, gaan verstaan en breken met het perspectief dat volgens hem een erfenis is van de zendingsgeschiedenis.²⁶⁹ Vanuit een acceptatie van de religieus plurale context, waar Islam deel vanuit maakt, kan de kerk pas komen tot een verstaan van haar roeping in Indonesië²⁷⁰. Omdat zijn historische analyse van de huidige rol van de kerk, die volgens Singgih te

²⁶⁷ Zoals: E.G. Singgih, 'Israel shall be the third: A contextual interpretation of Isaiah 19:24-25', in: F.L. Bakker en J.S. Aritonang (ed.), *On the edge of many worlds*, Zoetermeer: Boekencentrum, 2006, pp. 81-187, E.G. Singgih, 'Why did God send the Flood upon the Earth? An Interpretation of Genesis 6:1-22', in: D. van Keulen en M.E. Brinkman (eds.) *Christian faith and violence*, Vol. 1, Zoetermeer: Boekencentrum, 2005, pp. 28-46.

²⁶⁸ A.G. Hoekema, 'Genesis 1-11 vanuit Indonesisch perspectief', 138.

²⁶⁹ E.G. Singgih, 'Contextualisation and Inter-Religious Relationship in Java: Past and Present', *Asia journal of theology*, Vol. 11, No. 2 (1997), 248 vv.

²⁷⁰ Singgih, 'Globalization and contextualization', 367. "How do we see the vocation of the church in this new awareness of one's own reality? (...) I shall concentrate on missiology in relation with economics, ecology and religious pluralism as globalization touched on these three burning issues." In dit artikel evalueert Singgih het discours van 'globalisatie' kritisch voor een nieuw verstaan van de roeping van de kerk in Indonesië. Daarbij geeft hij aan dat veel christenen lijden aan "naïve realism". Een begrip dat hij ontleent aan de Amerikaanse etnoloog James Spradley. In de context van Indonesië bedoelt Singgih hiermee "Many Christians in the Third World received an image of their reality as being the same as the reality of Christians in the First World." (Globalization and contextualization, 361) Volgens Singgih moet van dat naïeve realisme dus afscheid genomen worden.

veel naar binnen gekeerd is²⁷¹, in de context van Indonesië een wezenlijk aspect is in zijn theologische bijdrage aan het discours over zending en religieus pluralisme, zal deze in paragraaf 4.2.2. uitgebreid aan de orde komen.

Singgih is terughoudend geweest om in het bijzonder te schrijven over christendom en inter-religieuze dialoog. In zijn inleiding van het paper *Trapped in a Contradiction: Buildings as Symbol of Service to Religion or to Community* dat hij schreef in 2004 geeft hij aan:

I have been repeatedly asked by friends of mine to write something on “Christianity and inter-religious dialogue”. But if I were to write in a general, abstract and normative way, say, on a Christian perspective on dialogue, then my writing would not have been different from any other writings on in [sic] inter-religious dialogue. Because the contents would then be on the ideal situation of dialogue, not on the real contrasting situation...²⁷²

Singgih wil dus geen algemene uitspraken doen over Christendom en interreligieuze dialoog, maar alleen reflecteren vanuit de religieuze plurale – vaak gespannen – situatie in Indonesië. Over de relatie tussen christenen en moslims schreef (en schrijft) hij wel in diverse (exegetische) artikelen als deel van de context waarin en waarvoor hij theologiseert.²⁷³ Meer expliciet over zending en dialoog met islam schrijft hij in het hiervoor genoemde paper, in een lezing als decaan van de theologische faculteit van de UKDW *Duta Wacana and Mission in a Religiously Plural Context: A Reflection* (2004) en in het artikel *Mission, Communication and Paradigm Shift in the Indonesian Context* (2012). Deze vormen de belangrijkste bronnen voor paragraaf 4.2.4., waar verder ingegaan zal worden op deze thematiek.

4.2.2. Het verstaan van de religieus plurale context van Indonesië.

In zijn lezing *Duta Wacana and Mission in a Religiously Plural Context: A Reflection* geeft Singgih aan dat er twee benaderingen zijn aangaande de religieus plurale context: ofwel deze accepteren en verdisconteren in de theologie, ofwel deze afkeuren en willen aanpassen aan de eigen zienswijze.²⁷⁴ Hij neemt waar dat een meerderheid van de mensen in de kerken en theologische opleidingen de laatste visie zijn toegedaan. Een meerderheid van de beleidsmakers echter deelt de visie van Singgih en is van mening dat de religieus plurale context geaccepteerd moet worden.²⁷⁵ Singgih zelf is van mening dat de kerk in Indonesië de religieus plurale context moet accepteren wil ze werkelijk kerk van Indonesië zijn.²⁷⁶ Zijn waardering van de religieus plurale context, die dus niet representatief is

²⁷¹ Singgih, ‘Contextualisation and Inter-religious Relationship’, 259

²⁷² Singgih, *Trapped in a Contradiction*, 1.

²⁷³ Zie o.a. E.G. Singgih, ‘The Character of the Servant’s Mission in Isaiah 42’, *Asian journal of Theology*, Vol. 14, No. 1 (2000), 17-18. E.G. Singgih, ‘Punishment and Liberation. How the Pastoral Circle Transforms Our Theologies’, in: F. Wijsen, P. Henriot en R. Mejia (Eds.), *The pastoral circle revisited; a critical quest for truth and transformation*, Maryknoll/ N.Y.: Orbis Books, 2005, pp. 151-166.

²⁷⁴ E.G. Singgih, *Duta Wacana and Mission in a Religiously Plural Context: A Reflection*, 2004, 1. Online: <http://sylviatambunan.blogspot.nl/2012/08/duta-wacana-and-mission-in-religiously.html>, [27 juli 2013].

²⁷⁵ Singgih, *Duta Wacana and Mission*, 1.

²⁷⁶ E.G. Singgih, ‘Any Room for Christ in Asia? Statistics and the Location of the Next Christendom’, *Exchange*, 38/2 (2009), 139. Singgih verwijst hier naar het werk van Andreas Yewangoe en schrijft “The question is whether the churches in Asia are ready to face these two realities, and become the churches of Asia, rather than the churches in Asia.”

voor de meerderheid van de christenen in Indonesië, brengt hem tot een nieuw verstaan van de roeping van de kerk.²⁷⁷

Zoals eerder genoemd bestaat een belangrijk onderdeel van zijn werk uit een historische analyse die teruggaat op de koloniale geschiedenis van Indonesië waarmee hij de positie van de meerderheid van de Indonesische christenen ten aanzien van de religieus- en cultureel plurale context inzichtelijk wil maken. In zijn artikel *Contextualisation and Inter-Religious Relationship in Java: Past and Present* uit 1997 schetst Singgih hoe de ontkenning van Islam als onderdeel van de religieus plurale context van Java te herleiden is tot het koloniale verleden, en stelt hij dat christenen afstand moeten nemen van deze erfenis uit het Westerse zendingsverleden als ze in goede harmonie met moslims willen samenleven.²⁷⁸ Deze zienswijze herhaalt hij ook in latere publicaties.²⁷⁹ Daarom verdient zijn historische analyse bijzondere aandacht.

Ontkenning van de religieus plurale context van Indonesië vanuit de zendingsgeschiedenis

Eén van de erfenissen van de koloniale zendingsgeschiedenis, aldus Singgih, is een negatieve houding van kerken ten aanzien van de Javaanse cultuur en religie (*Kejawen*²⁸⁰). Illustratief is Singgih's analyse van hedendaagse pogingen om middels traditionele Javaanse schaduwspelen (*wayang kulit*²⁸¹) het evangelie te communiceren naar mensen *buiten* de kerk. Hij ziet deze evangelisatiemethode mislukken, omdat het merendeel *in* de kerk de beweging van inculturatie van de christelijke religie niet ondersteunt²⁸². De antithetische verhouding met de cultuur²⁸³ is te herleiden tot ontwikkelingen in de geschiedenis van het christendom op Java in de 19^e eeuw.

Vanuit de eerder genoemde dissertatie van Sumartana beschrijft Singgih hoe moslims en christenen op Java tussen 1850 en 1900 vredig samenleefden op basis van een gedeelde Javaanse levenshouding, *nglemu*²⁸⁴, waarmee zowel christelijke als islamitische opvattingen waren verweven. Echter, door veranderingen in de waardering van hun gedeelde Javaanse context bij zowel moslims als christenen verslechterde deze onderlinge verhouding. Aan het eind van de 19^e eeuw ontstond er volgens Singgih onder moslims en christenen namelijk een beweging om de religies te zuiveren van invloeden uit de Javaanse religie. Deze drang tot zuivering onder moslims had volgens Singgih twee achtergronden. Allereerst werd invloed uitgeoefend door Arabische immigranten in Indonesië. Ten tweede kwamen Indonesische moslims die op *hajj* waren geweest naar Mekka in aanraking met een

Met deze twee realiteiten doelt hij op armoede en religieus pluralisme.

²⁷⁷ Singgih, 'Globalization and Contextualization', 367.

²⁷⁸ Singgih, 'Contextualisation and Inter-Religious Relationship', 248 vv. Singgih baseert zich op de conclusie die de theoloog Th. Sumartana trekt in zijn dissertatie *Mission at the Crossroads – Indigenous Churches, European Missionaries, Islamic Association and socio-religious change in Java 1812-1936*.

²⁷⁹ Zie bijvoorbeeld: E.G. Singgih, Post-colonial Reflections on the Paintings of Emmanuel Garibay, *Asia Journal of Theology*, Vol. 19, No. 1 (2005), 90. en E.G. Singgih, *Mission, Communication and Paradigm Shift in the Indonesian Context*, Yogyakarta, 2012, 1.

²⁸⁰ Singgih, 'Contextualisation and Inter-Religious Relationship', 249.

²⁸¹ E.G. Singgih, *Mission, Communication and Paradigm Shift in the Indonesian Context*, Yogyakarta, 2012, 5.

²⁸² Singgih, *Mission, Communication and Paradigm Shift*, 5-6.

²⁸³ Singgih verwijst in zijn paper 'Mission, Communication and Paradigm Shift' naar de typologie van R. Niebuhr met betrekking tot de relatie tussen Christus en Cultuur en duidt de perceptie in kerken met 'Christ against Culture', 4.

²⁸⁴ Er zijn verschillende interpretaties en waarderingen van *ngelmu*. In het artikel 'Contextualisation and Inter-Religious Relationship', (249-251) behandelt Singgih deze kort, en uit hij zijn positieve waardering voor *ngelmu*. Kort gezegd gaat het bij *ngelmu* om een set van culturele waarden en gebruiken uit de Javaanse religie.

(orthodoxe) vorm van Islam waarbinnen invloeden van *Kejawen* werden ontmoedigd. Onder christenen ontwikkelde zich een soortgelijke zuiveringsbeweging: deze ontstond met de komst van zendelingen uit de Gereformeerde Kerken, het kerkgenootschap dat was ontstaan vanuit kerkscheuringen (Afscheiding in 1834 en Doleantie in 1886) met de Hervormde kerk. Zij vertegenwoordigden een orthodox christendom dat, net als fundamentalistische tendensen binnen de Islam, de confrontatie zocht met de Javaanse context die als verdorven werd beschouwd; alleen het (op Westerse leest geschoeide) christendom kon redding brengen²⁸⁵. De belangrijkste reden voor deze drang tot purificatie van het christendom in Indonesië moet volgens Singgih gezocht worden in wat ervaren werd als de groeiende invloed van Islam in Indonesië. Een zuiver christendom, vrij van Javaanse invloeden, zou, zo was de gedachte van de zending, christenen weerbaarder maken tegen de aan terrein winnende Islam²⁸⁶. Zo ontstond onder christenen een vervreemdingsproces ten aanzien van de culturele context, waardoor zich in Indonesië een christendom heeft ontwikkeld dat gekenmerkt wordt door een sterk antithetische verhouding met de cultuur en een polemische houding ten aanzien van Islam als bedreiging.²⁸⁷

De breuk van het christendom met de Javaanse cultuur zorgde er tevens voor dat het syncretistische wereldbeeld van het Javaanse christendom langzamerhand werd vervangen door het wereldbeeld dat zendelingen meebrachten uit het Westen. Daar kende men de verdeling van de wereld in het *Corpus Christianum*, waarmee het christelijke westen werd bedoeld, en het *Corpus Infidelium*, waarmee de rest van de wereld en dus ook Indonesië werd aangeduid.²⁸⁸ Ook al is met dit wereldbeeld afgerekend in het postkoloniale tijdperk, Singgih ziet nog steeds elementen van dit wereldbeeld terug in de kerken. Hieruit komt volgens Singgih de zendingsopvatting voort dat heel Indonesië (*Corpus Infidelium*) gekerstend moet worden, en ook de vaker gehoorde uitingen onder christenen om in het Westen (*Corpus Christianum*) te gaan wonen.²⁸⁹ Singgih schrijft:

Christians in South East Asia are increasingly aware that they live in a reality of religious pluralism. A contextual theology should have this reality as its starting-point, and not the starting-point of a decontextualized theology of the West, which does not acknowledge this pluralism.²⁹⁰

Naast angst voor de Islam noemt Singgih ook ontkenning van de Islam als godsdienst van de meerderheid een verschijnsel dat teruggaat tot op de koloniale zendingsgeschiedenis. Tot op de dag

²⁸⁵ Singgih, 'Contextualisation and Inter-Religious Relationship', 252. Deze opvatting zorgde onder Javaanse christenen voor een tweedeling tussen hen die de spirituele erfenis van de Javaanse religie wilden bewaren en diegenen die dit niet wilden. Als vertegenwoordiger van de eerste groep wordt Kyai Sadrach genoemd, die door hedendaagse Indonesische theologen en zendelingen wordt gezien als voorloper van de contextualisatie beweging.

²⁸⁶ Singgih, 'Contextualisation and Inter-Religious Relationship', 253.

²⁸⁷ Op de antithetische houding van Islam ten aanzien van de context gaat Singgih verder niet in.

²⁸⁸ Singgih, 'Globalization and Contextualization', 362.

²⁸⁹ Singgih, 'Globalization and Contextualization', 362. In dit artikel gaat Singgih met name in op het Indonesische discours over *secularisatie* en *globalisering*, waarin hij opmerkt dat men er maar als vanzelfsprekend vanuit gaat dat in Indonesië dezelfde ontwikkelingen plaats zullen vinden als in het Westen. Hij wijst een dergelijke benadering af als 'naïef realisme' en geeft aan dat in Indonesië misschien juist wel sprake is van een opleving van religies in het publieke domein. Tijdens een lezing in 2012 bevestigt Singgih het verschijnsel van "re-sacralization" waarvan ook sprake is onder christenen, die teruggaan naar en leren van inheemse religies. in: Roy's Meeting Notes, Indonesian-Dutch Consortium on Christian-Muslim Relations, 26-30 Maret [sic] 2012, Wisma UKDW Kaliurang, 5.

²⁹⁰ Singgih, 'Globalization and Contextualization', 370.

van vandaag wordt onder christenen in Indonesië (en daarbuiten) over moslims in Indonesië gesproken als ‘naammoslims’, mensen die alleen in naam moslim zijn en eigenlijk een vorm van de Javaanse religie met islamitische invloeden aanhangen.²⁹¹ Naast dat dit een ontkenning is van Islam als meerderheidsgodsdiens, houdt deze visie ook een kleinering van Indonesische moslims in. Deze kijk op Islam in Indonesië is eveneens afkomstig uit de koloniale geschiedenis, waarin zendelingen er belang bij hadden dat moslims in Indonesië werden gezien als aanhangers van de Javaanse religie.

Aan het eind van de 19^e eeuw ontstond er binnen de Gereformeerde zendingbeweging een politieke lobby die er op gericht was het evangeliseren van moslims mogelijk te maken.²⁹² Volgens regelgeving van de Nederlandse koloniale overheid was het namelijk niet toegestaan om zending te bedrijven in gebieden waar moslims een meerderheid vormden.²⁹³ Zendelingen hadden er derhalve belang bij dat moslims, die een meerderheid vormden in Indonesië, niet werden erkend als moslims, maar als aanhangers van de inheemse godsdiens *Kejawen* waarmee de islamitische religie sterk was verweven. Zendelingen wisten de Nederlandse overheid, waarin destijds Gereformeerden sterk waren vertegenwoordigd, te overtuigen van deze perceptie van de religieuze realiteit in Indonesië, en konden zo op steun rekenen voor hun zendingsovernames in Indonesië. Deze werden vervolgens gelegitimeerd vanuit het recht op godsdienstvrijheid.²⁹⁴

Volgens Singgih diende en dient de ontkenning van Islam als de godsdiens van de meerderheid van de Indonesiërs tegenwoordig een ander doel, namelijk “as a comfortable pillow to soothe the fear of the formation of an Islamic state in Java and the whole of Indonesia.”²⁹⁵ Sinds de onafhankelijkheidsoorlog en de formering van de Indonesische staat steekt van tijd tot tijd de angst van christenen de kop op dat een meerderheid van de bevolking een Islamitische staat wil oprichten. Singgih onderkent deze angst wel, maar stelt ook dat deze niet in alle gevallen gerechtvaardigd is en veeleer een gevolg is van beeldvorming die ontstaan is vanuit de zendingsovernames.²⁹⁶ Toen het nationalisme opkwam in Indonesië, kon als gevolg van de vervreemding van hun Javaanse context (van Islam en *Kejawen*) bij Javaanse christenen de angst voor het ontstaan van een Islamitische staat, die gevoed werd door Nederlandse zendelingen, bodem vinden. Consequentie daarvan was dat de kerk, afgezien van enkele belangrijke individuen, niet of nauwelijks betrokken was bij de

²⁹¹ Singgih, ‘Contextualisation and Inter-religious relationship’, 254. Zie ook ‘Punishment and Liberation’, 158. J.M. Prior schrijft in *Asian Christian theologies* ‘For centuries Christians studiously ignored the Muslim majority; today they can not [sic] longer do so. Until the 1980s Christians claimed that only 40% of Indonesians were “real” Muslims, the other 47% merely “nominal” adherences. The recent Islamic resurgence has given lie to this claim.’, 63.

²⁹² Singgih, ‘Contextualisation and Inter-Religious relationship’, 254.

²⁹³ Singgih, ‘Contextualisation and Inter-Religious relationship’, 254. Deze regelgeving voert terug op het V.O.C. tijdperk, waarin handelaren deze regel hadden ingevoerd op grond van hun ervaring dat conflicten ontstonden wanneer in landen met een moslim meerderheid waar zending werd bedreven.

²⁹⁴ Singgih, ‘Contextualisation and Inter-Religious Relationship’, 254.

²⁹⁵ Singgih, ‘Contextualisation and Inter-Religious Relationship’, 254

²⁹⁶ Singgih, ‘Contextualisation and Inter-Religious Relationship’, 257.

nationalistische beweging en in de onafhankelijkheidsstrijd van Indonesië.²⁹⁷ Singgih schrijft dat de kerk destijds niets te bieden had op het terrein van kerk en samenleving, geloof en cultuur.²⁹⁸

Paradigma van godsdienstvrijheid en religieus pluralisme

In het artikel *Mission, Communication and Paradigm Shift in the Indonesian context* bespreekt Singgih het paradigma van godsdienstvrijheid als het paradigma, voortkomend uit de hiervoor geschetste zendingsgeschiedenis, waarbinnen christenen in Indonesië tot ver in de 20^e eeuw zich (hebben) verhouden tot moslims.²⁹⁹ Binnen dit paradigma onderscheidt Singgih drie verschillende benaderingen ten aanzien van de rol van cultuur in de communicatie met de religieuze ander. De oudste benadering is die hiervoor geschetst is; die van een houding van antithese tot de (Javaanse) cultuur, waarin de religieuze ander object van bekering is.³⁰⁰ Van recentere datum is de positieve houding ten aanzien van de Javaanse cultuur als middel om de religieuze ander te bereiken met het evangelie.³⁰¹ Ook hiernaar is hierboven verwezen. Een derde benadering die Singgih in de afgelopen jaren steeds meer heeft zien opkomen is die van gelijkheid tussen christenen en moslims op basis van een gedeeld burgerschap.³⁰² Deze seculiere basis overbrugt de scheiding tussen christenen en moslims, en maakt samenleven en samenwerken tussen christenen en moslims op grond van de gedeelde nationaliteit mogelijk. In dit paradigma staat de persoon centraal en niet diens religie.³⁰³

Hoewel Singgih in dit artikel deze laatste positie waardeert, geeft hij in verschillende andere artikelen van zowel eerdere als latere datum aan dat een dergelijke houding de spanning tussen moslims en christenen niet oplost³⁰⁴. Volgens hem blijven ondanks deze samenwerking op seculiere basis onderhuidse spanningen tussen moslims en christenen bestaan, omdat in de religieuze opvattingen acceptatie en waardering voor elkaars religie ontbreken en daarmee ook voor de religieuze pluraliteit van de samenleving³⁰⁵. In het artikel ‘Duta Wacana and Mission’ schrijft hij:

At Duta Wacana we pay serious attention to these conflicts, and while we show our solidarity with Christians who are in very difficult positions at the eastern part of Indonesia,

²⁹⁷ Singgih, ‘Contextualisation and Inter-Religious Relationship’, 256. Zie voor meer informatie over de rol van de protestantse kerk en zending in de onafhankelijkheidsstrijd de onlangs verschenen publicatie van Hans van der Wal, *Tot op het bot verdeeld. Nederlandse protestanten, de zending en de Indonesische revolutie*, Zoetermeer: Boekencentrum, 2012.

²⁹⁸ Singgih, ‘Contextualisation and Inter-Religious Relationship’, 256. Van der Wal schrijft op p. 45 “De meeste zendingswerkers stonden onder invloed van een piëtistische geloofsvisie en theologie, die de nadruk legden op persoonlijk geloof en argwaan koesterden jegens ‘wereldse’ zaken als politiek.”

²⁹⁹ Singgih, *Mission, Communication and Paradigm Shift*, 2.

³⁰⁰ Singgih, *Mission, Communication and Paradigm Shift*, 4-5.

³⁰¹ Singgih, *Mission, Communication and Paradigm Shift*, 5.

³⁰² Singgih, *Mission, Communication, and Paradigm Shift*, 6.

³⁰³ E.G. Singgih, ‘Mission and dialog [sic] as means of Communication. A Paradigm Shift in the Indonesian Context’, in: V. Küster en Robert Setio (Eds.), *Muslim-Christian Relations Observed. Comparative Studies from Indonesia and the Netherlands*. (brochure), Den Haag, 2013, 8.

³⁰⁴ Singgih, *Duta Wacana and Mission*, 3. In het artikel *Trapped in a Contradiction: Buildings as Symbol of Service to Religion or to Community?* analyseert Singgih deze spanning, 10, E.G. Singgih, in: aantekeningen bijeenkomst “Joint in Difference”, 24 april 2013, Den Haag: “Nationalisme was belangrijk, de gedeelde identiteit van ‘wij zijn Indonesiërs’. Religie deed er niet toe. Maar daarmee verdwenen religieuze verschillen “under the blanket”. Na 1998 bleek het discours van nationalisme en secularisatie te hebben gefaald. Er was een “revival of religion and re-sacralism”. Tussen 1999 en 2002 waren er “communal wars” waarin etnische solidariteit verschoof naar religieuze solidariteit.”

³⁰⁵ Singgih, *Trapped in a Contradiction*, 10.

we are also aware that these conflicts can happen because both Muslims and Christians never seriously try to meet each other as Muslims and Christians, and that they hide their feeling of dislike and enmity of each other by referring to the discourse of nationalism. It means that dialogue in a real sense, *a non-antagonistic encounter between the two religions*, never happens [sic] before.³⁰⁶

Tijdens een lezing van Singgih onlangs in Den Haag gaf hij aan dat godsdienstvrijheid nog steeds belangrijk is, maar dat religie in Indonesië inmiddels geen privé-zaak meer is. Het is een “identity marker” geworden.³⁰⁷ Daarom is het paradigma van religieus pluralisme belangrijk. Volgens Singgih moeten christenen en moslims in Indonesië elkaar ontmoeten op basis van het “principle of equality of religions”, waarin een realistisch beeld wordt gegeven van de eigen godsdienst met zowel de positieve als de negatieve kanten.³⁰⁸ “We have to vision an open religion”, want wanneer religie zichzelf verabsoluteert dan is er geslotenheid.³⁰⁹

Singgih stelt daarom voor dat christenen zich meer gaan richten op een leven in dialoog met moslims en, naast aanhangers van andere religies, volgelingen van Kejawen. Voor hem staat dit in het teken van contextualisatie van de kerk in Indonesië: ‘To become a contextual church, our inculturation programme cannot but follow the patterns of the Javanese culture, including its spiritual heritage.’³¹⁰ Wat hij zich precies bij dat inculturatieprogramma voorstelt wordt in zijn Engelse publicaties verder niet duidelijk.

4.2.3. De roeping van de kerk in de religieus plurale context van Indonesië.

De rode lijn die door Singgih zijn publicaties loopt aangaande de roeping van de kerk in Indonesië is die van de kerk, vanuit de positie van een creatieve minderheid³¹¹, als “servant church”.³¹² Deze visie deelt hij ook met andere Indonesische theologen. In 1997 schreef Singgih “...the Christian churches and fellowships in Indonesia need to move from a triumphant and royal theology to a more contextual servant theology”.³¹³ Vanuit de Indonesische context van armoede en religieus pluralisme³¹⁴ wordt de kerk geroepen om afscheid te nemen van een afgezonderd bestaan tot

³⁰⁶ Singgih, *Duta Wacana and Mission*, 3. In het artikel ‘Any Room for Christ in Asia? Statistics and the Location of the Next Christendom’, *Exchange*, 38/2 (2009), waarin Singgih zowel Ph. Jenkins bekende visie op ‘the next christendom’ als Huntingtons these van ‘clash of civilizations’ evalueert voor de Indonesische context, noemt Singgih de conflicten in het oosten van Indonesië religieuze conflicten. Hij geeft aan dat religies gemobiliseerd moeten worden als een belangrijke “moral force” tegen het maatschappelijk onrecht dat de oorzaak is van het religieuze geweld. p.145-146.

³⁰⁷ Singgih, in: aantekeningen bijeenkomst “Joint in Difference”, 24 april 2013, Den Haag.

³⁰⁸ Singgih, in: aantekeningen bijeenkomst “Joint in Difference”, 24 april 2013, Den Haag.

³⁰⁹ Singgih, in: aantekeningen bijeenkomst “Joint in Difference”, 24 april 2013, Den Haag.

³¹⁰ Singgih, ‘Contextualisation and Inter-Religious Relationship’, 260.

³¹¹ Singgih, ‘Contextualisation and Inter-Religious Relationship’, 258.

³¹² Singgih, ‘Any room for Christ in Asia?’, 143.

³¹³ Singgih, ‘Contextualisation and Inter-religious Relationship’, 258. Singgih maakt hier een vergelijking met het Bijbelse volk Israël “Just as the people of Israel during exile had to think over their role vis-a-vis the World and produce the concept of Israel as the Servant of Yahweh who had to serve the world to replace the old concept of Israel as a theocratic nation, so the Christian churches and fellowships in Indonesia need to move from a triumphant and royal theology to a more contextual servant theology.”

³¹⁴ Singgih noemt deze twee kenmerken van de Indonesische context in verschillende artikelen, en verwijst dan naar het werk van Aloysius Pieris. Zie bijv. ‘Punishment and Liberation.’, 159.

“working together for common interest”³¹⁵. Tegenover de gangbare opvatting dat zending alles te maken heeft met uitbreiding van de kerk stelt hij dat kerken bij moeten dragen aan gemeenschapsopbouw in Indonesië. Hij verwoordt dat in 2004 als volgt: “...Mission is not concerned with expanding churches but community building in the form of creating *renewal of church and renewal of society*...”³¹⁶ met ondermeer als doel “to influence some change in the relationship between Muslims and Christians in Indonesia, from worse to better!”³¹⁷ De kerk kan dit doen vanuit een visie op zending als *presensia*.³¹⁸ In een latere publicatie uit 2009 waarin hij verwijst naar Aloysius Pieris opvatting over de roeping van de kerk als minderheid in Azië, voegt hij daaraan toe “It means to participate in a prophetic and healing ministry, rather than to continue church-planting and church-growth missionary policy. I would like to add the ministry of reconciliation, to heal the wounds of religious wars in Asia.”³¹⁹

Singgih’s perspectief op zending, die voortkomt vanuit een acceptatie van de religieus plurale context, brengt hem ook tot een nieuw verstaan van Christus. In zijn reflectie op de kunstwerken van de christelijke Filippijnse kunstenaar Garibay schrijft hij:

It is remedial if God ceases to be a white male person who colonized us, but the new Christ, the *bathala*, needs to be enriched by dialogue with Isa of the Muslims! What we need is a Christ which can be pictured as being friendly to the Muslims, not a Christ that is confronting the Muslims. I hope my last observation could complement Garibay’s statement that: “In the Philippine context, if God continues to be seen as a white man who colonized us, then religion will continue to be an alienating ideology for the people. Unless the people can see the reality of God as among them, in their likeness, Christianity will not be liberating and salvific.”³²⁰

En in een ander artikel:

... lectures on Christology can be enriched by the so many paintings of Christ in non-Western profiles. By reflecting on these paintings, students can be aware that there is plurality in Christ, and that the Christ that is relevant to our context could be a non-triumphalistic Christ, a Christ that could be looked upon in a friendly way by both Kejawens and Muslims.³²¹

Deze verschuiving in denken over zowel christologie als zending als zijnde een dienende rol voor de kerk houdt volgens Singgih een herinterpretatie in van de ‘grote zendingsopdracht’ in Matteüs 28:18-

³¹⁵ Singgih, ‘Contextualisation and Inter-religious relationship’, 259.

³¹⁶ Singgih, *Duta Wacana and Mission*, 3.

³¹⁷ Singgih, *Duta Wacana and Mission*, 5. Voor een dergelijke zendingsopvatting is een bepaalde vorm van spiritualiteit nodig schrijft Singgih. Eerder in het artikel (op pagina 4) noemt hij de spiritualiteit van Taizé als passende spiritualiteit. “Most importantly, in the Taizé spirituality, Christ is never depicted as a triumphant figure or stern figure, although the prayers are Christ-centred. For the kind of Mission we mentioned above, a certain Spirituality is needed, and for us at Duta Wacana, for the moment the Taizé spirituality seems to be the most appropriate one.”

³¹⁸ Singgih, *Duta Wacana and Mission*, 3. Singgih illustreert deze visie op zending met een aantal voorbeelden die aan de orde zullen komen in paragraaf 4.2.4. Singgih gebruikt de term *presensia*, waarmee hij mijns inziens ‘presentie’ bedoelt.

³¹⁹ Singgih, ‘Any room for Christ in Asia?’, 143.

³²⁰ E.G. Singgih, Post-colonial Reflections on the Paintings of Emmanuel Garibay, *Asia Journal of Theology*, Vol. 19, No. 1 (2005), 90.

³²¹ Singgih, *Duta Wacana and Mission*, 3.

20 die leidend is geweest in het zendingsverleden³²²: “Jezus kwam op hen toe en zei: ‘Mij is alle macht gegeven in de hemel en op de aarde. Ga dus op weg en maak alle volken tot mijn leerlingen, door hen te dopen in de naam van de Vader en de Zoon en de heilige Geest, en hun te leren dat ze zich moeten houden aan alles wat ik jullie opgedragen heb. En houd dit voor ogen: ik ben met jullie, alle dagen, tot aan de voltooiing van deze wereld.’”³²³ Singgih geeft aan dat deze tekst in de context van het gehele Matteüs evangelie gelezen moet worden, waarvan de kernboodschap volgens hem verstaan moet worden als “compassion and care for the poor and the needy”³²⁴. Singgih verwijst vervolgens naar de perikoop Matteüs 25:31-46, waarin het goede doen aan de naaste centraal staat, als Bijbels criterium voor wat zending en wat waarheid is.³²⁵

In het artikel *Globalization and contextualization: Towards a new awareness of one’s own reality* neemt Singgih het zendingsparadigma van David Bosch (zie Hoofdstuk 1. Inleiding) als uitgangspunt voor het zendingparadigma dat hij ontwikkelt voor de context van Indonesië.³²⁶ Hij geeft daarin ondermeer aan dat ‘zending’ in de context van Azië ‘diaconie’ betekent.³²⁷ Hij schrijft:

In reality of our life as church we have a vocation to build a system or at least an understanding of economy as diaconal economy, which helps people to become a sharing community, and which do [sic] not only helps [sic] people from our church or our faith, but also who live outside.³²⁸

Dit sluit aan bij de eerder genoemde visie op de kerk als ‘servant church’. In met name zijn bijdrage *Punishment and Liberation. How the Pastoral Circle Transforms our Theologies* uit 2006 werkt hij dit verder uit.³²⁹

De roeping van de kerk in Indonesië concentreert zich bij Singgih dus voornamelijk op dienstbaarheid aan de armen in Indonesië en verzoening tussen moslims en christenen in conflictgebieden. In een artikel uit 2009 plaatst Singgih de roeping van de kerk echter ook expliciet in het discours over civil society in Indonesië. Hij schrijft:

As part of a civil society, the vocation of the Church is to help in the struggle to hold the balance of power between the market, the community and the State/government. In the past, power was identified with the State/government. It became so powerful, that the two other axes were coopted into the State/government. Our struggle in the Reformation era is not to strengthen one axis only, but to hold the balance of power among the three axes.³³⁰

³²² Singgih, ‘Contextualisation and Inter-Religious Relationship’, 259.

³²³ Zoals in De Nieuwe Bijbelvertaling.

³²⁴ Singgih, ‘Contextualisation and Inter-Religious relationship’, 259.

³²⁵ Singgih, ‘Contextualisation and Inter-Religious Relationship’, 260.

³²⁶ Singgih, ‘Globalization and Contextualization’, 372.

³²⁷ Singgih, ‘Globalization and Contextualization’, 368.

³²⁸ Singgih, ‘Globalization and Contextualization’, 368.

³²⁹ Singgih, ‘Punishment and Liberation’, 158-159.

³³⁰ E.G. Singgih, ‘Towards a Postcolonial Interpretation of Romans 13:1-7: Karl Barth, Robert Jewett and the Context of Reformation in Present-day Indonesia’, *Asia Journal of Theology*, Vol. 23, No. 1 (2009), 118.

4.2.4. De plaats van interreligieuze dialoog in de zending van de kerk in Indonesië.

Singgih legt in het artikel *Mission, Communication and Paradigm Shift in the Indonesian Context* een verband tussen zending en communicatie. In zending wordt volgens Singgih iets gecommuniceerd naar een ander. Hij stelt dat erkenning en waardering van de ander als gelijke de voorwaarde is voor menswaardige ('humane') communicatie. Aan de hand van dat criterium analyseert Singgih verschillende visies op interreligieuze relaties vanuit verschillende zendingsopvattingen, zoals die in paragraaf 4.2.2. zijn besproken onder *Paradigma van godsdienstvrijheid en religieus pluralisme*, en komt hij tot zijn visie dat samenwerking met mensen van andere religies bij voorkeur gebeurt vanuit het paradigma van religieus pluralisme. Binnen zijn verstaan van dat paradigma wordt de uniciteit van de religie niet ontkend maar is er tegelijkertijd wel sprake van gelijkwaardigheid tussen religies. Singgih stelt in lijn met Gadamer vast dat vanwege de menselijke beperktheid mensen "have to live in open dialog³³¹ with others."³³² Vervolgens concludeert Singgih:

Precisely because of their complex character, religions always need to be in dialog with one another. This is their mission, or in other words, in this new paradigm, mission and dialog are not antithetical with one another, nor are they parallel with one another, but they are one: mission is dialog!³³³

Singgih komt in zijn conclusie tot een verstaan van 'zending als dialoog'³³⁴. Mijns inziens vloeit dit niet logischerwijs voort uit de rest van zijn artikel. In dit artikel ontwikkelt hij volgens mij een *theologie van de religies* die zijn visie op interreligieuze dialoog in zending moet informeren. Uit eerder artikelen blijkt namelijk dat het doel van zending volgens Singgih is om dienstbaar te zijn aan de armen, en bij te dragen aan verzoening tussen moslims en christenen. En ook in dit besproken artikel schrijft Singgih tot slot dat het paradigma van religieus pluralisme "... can be used in our common struggle to achieve a better life of good and neighbourly relationship between religions in Indonesia."³³⁵ Desalniettemin blijkt uit dit artikel te meer dat voor Singgih interreligieuze dialoog wezenlijk is voor de zendingspraktijk waartoe christenen zijn geroepen.

Zo geeft Singgih in een ander artikel een voorbeeld van hoe zending als *presensia* wordt verstaan in de religieus plurale context van Java. Vanuit kerkelijke gemeentes van de Javaanse Christelijke Kerk in de armoedige wijk Gunungkidul in Yogyakarta kwam de vraag richting de theologische faculteit van de UKDW en de 'Community Service' (LPM) van de universiteit om hulp voor drinkwater.³³⁶ Aangezien zij samenleven met moslims en Kejawen aanhangers werd aangegeven dat hulp alleen mogelijk was als ze daar de hele gemeenschap, die bestaat uit een niet-christelijke meerderheid, bij zouden betrekken. Hiermee stemden de kerken in, en samen met de

³³¹ Deviant spelling in the original text.

³³² Singgih, *Mission, Communication and Paradigm Shift*, 8. Singgih baseert zich hier op het werk van Mega Hidayati, een islamitisch theologe.

³³³ Singgih, *Mission, Communication and Paradigm Shift*, 9.

³³⁴ Singgih, *Mission, Communication and Paradigm Shift*, 9.

³³⁵ Singgih, *Mission, Communication and Paradigm Shift*, 9.

³³⁶ Singgih, *Duta Wacana and Mission*, 3. Zie ook Singgih, 'Punishment and Liberation', 160.

buren en met hulp vanuit LPM werden waterleidingen aangelegd. Het resultaat was dat de gehele gemeenschap hiervan kon profiteren, en dat onderlinge verhoudingen verbeterden.”³³⁷

In relatie tot zijn visie op de roeping van de kerk in het brengen van verzoening tussen moslims en christenen noemt Singgih als voorbeeld *The Center for Conflict Mediation and Reconciliation* dat een aantal jaren geleden is geopend aan het UKDW.³³⁸ Van hieruit worden moslims en christenen getraind voor counseling, zodat ze kunnen werken in gebieden als Halmahera en Poso waar religieuze oorlogen zijn geweest.³³⁹

Volgens Singgih is samenwerking tussen christenen en moslims voorwaarde voor verzoening: “...working together with non-Christians is a precondition to restoring a normal relationship with the Muslims, which up to the present time is still in a very bad condition.”³⁴⁰ Singgih geeft aan dat het slechts een recente ontwikkeling is in de theologie en in kerken om over de arme in Indonesië te denken als ‘de moslim’.³⁴¹ “We have learned to serve the *poor* Muslim, but we still have to learn to serve the *Muslim* poor!”³⁴² Dit daagt Singgih uit om tot een nieuw verstaan te komen van de kerk als “the disciples of Jesus Christ” en alle mensen als “the people of God”.³⁴³

Samenwerking met moslims heeft volgens Singgih ook consequenties voor de theologiebeoefening. Naast de Bijbel moeten ook de Qur‘an en de Hadieth als bronnen gelden voor theologische reflectie op thema’s als “lijden, onrecht, hoop en bevrijding”.³⁴⁴ Singgih vertelt dat dit een uitdaging is voor zowel studenten als docenten die vaak een fundamentalistische achtergrond hebben.³⁴⁵ Singgih geeft aan dat de meeste christenen nauwelijks bekend zijn met interreligieuze dialoog, en hij stelt vast: “That means they/the church people need to be informed, educated, about this in general.”³⁴⁶ Volgens Singgih “We must also prepare ourselves to live a life of dialogue with others. In the context of Java it primarily means dialogue with Islam.”³⁴⁷

Zo vertelt Singgih hoe hij, als onderdeel van de cursus “Foundation of Christianity” aan de Graduate Program of the Center for Religious and Cross-Cultural Studies, Gadjah Mada State University, Yogyakarta, zijn studenten meeneemt naar een zondagochtenddienst in zijn kerk.³⁴⁸ 90-95 % van de studenten die deze cursus volgen is moslim. Singgih schrijft dat dit de eerste keer een schok was voor de mensen in de gemeente, maar dat zij inmiddels aan dit jaarlijkse ritueel zijn gewend.

³³⁷ Singgih, *Duta Wacana and Mission*, 3.

³³⁸ Singgih, *Duta Wacana and Mission*, 4.

³³⁹ Singgih, *Duta Wacana and Mission*, 4.

³⁴⁰ Singgih, ‘Punishment and Liberation’, 160.

³⁴¹ Singgih, ‘Punishment and Liberation’, 159.

³⁴² Singgih, ‘Punishment and Liberation’, 159.

³⁴³ Singgih, ‘Punishment and Liberation’, 159.

³⁴⁴ Singgih, ‘Punishment and Liberation’, 160. Singgih verwijst naar Stanley Samartha die in 1987 schreef over “interscriptural hermeneutics”, en naar de islamitische theologen Ali Ashgar Engineer uit India en Farid Esack uit Zuid-Afrika voor de studie van parallele thema’s.

³⁴⁵ Singgih, ‘Punishment and Liberation’, 160.

³⁴⁶ Singgih in: Roy’s Meeting Notes, Indonesian-Dutch Consortium on Christian-Muslim Relations, 26-30 Maret [sic] 2012, Wisma UKDW Kaliurang Singgih, 5.

³⁴⁷ Singgih, Contextualisation and Inter-Religious Relationship, 260. In het artikel ‘Globalization and contextualization’, 370, verwijst Singgih naar het concept van Basic Human Communities, zoals hij dat terugvindt bij A. Pieris. Volgens hem pas dit goed in zijn eigen idee over zending en dialoog.

³⁴⁸ Singgih, *Duta Wacana and Mission*, 4. Dit is een GPIB gemeente aan de bekende straat Malioboro in Yogyakarta. Deze heb ik ook in juni 2012 bezocht.

Voor Singgih is het belangrijk dat christenen in hun maatschappelijke betrokkenheid een sterke christelijke identiteit hebben.³⁴⁹ Hij stelt dat het ook een voorwaarde is voor interreligieuze dialoog³⁵⁰, want “a strong identity will provide the basis for openness to the other. A weak religious identity will precisely foster a closed attitude”, aldus Singgih.³⁵¹ Voor Singgih heeft dialoog twee betekenissen: “the first is understanding and accepting the otherness of the Other, and the second is a plea for the Other, to understand and accept *our* otherness. The follow-up of this dialogue is of course a call to both to revise their theologies, which until recently has no space for the otherness of the Other.”³⁵²

4.2.5. Het christelijk getuigenis in de religieus plurale context van Indonesië.

Singgih neemt afscheid van het christelijk getuigenis in de zin van ‘proclamatie’ met het oog op bekering, omdat deze voortkomt vanuit een houding van superioriteit die een overblijfsel is van het zendingsverleden.³⁵³ Hij onderscheidt verschillende non-verbale middelen van getuigen die net als proclamatie als doel hebben om anderen tot het christendom te bekeren, zoals: voedselhulp, christelijke instellingen zoals ziekenhuizen en scholen.³⁵⁴ Hierin werd en wordt de dienst aan de religieuze ander vaak ondergeschikt gemaakt aan de verkondiging van het evangelie, aldus Singgih.³⁵⁵

Singgih’s opvatting van zending als *presensia* speelt het christelijk getuigenis een belangrijke rol als “a witnessing presence open and in the midst of others. Here we are challenged to prove what we often talk about, namely “to do what is just, to show constant love, and to live in humble fellowship with our God” (Micah 6:8).”³⁵⁶ Dit betekent echter niet dat het verbale getuigenis geen plaats meer heeft of een ontkenning van Christus als “het licht van de wereld”³⁵⁷, maar dat “‘Proclamation’ should stand side by side with ‘dialogue’. Only by holding to both, can we endeavour *to be understood and to understand.*”, aldus Singgih.³⁵⁸ Singgih neemt hiermee dus afstand van proclamatie als communicatie die bestaat uit eenrichtingsverkeer, en plaatst deze in de context van dialoog en dienende presentie. (zie citaat Micah 6:8)

Bovendien moet er een positief getuigenis uitgaan van het leven van; dit getuigenis moet altijd gekenmerkt worden door respect voor de religieuze ander. Singgih geeft aan dat “our conviction of the absoluteness of what we believe does not have to be accompanied by ridiculing or criticizing the faith of other people, even if it is only for “internal consumption.”³⁵⁹

³⁴⁹ Singgih, *Trapped in a Contradiction*, 9.

³⁵⁰ Singgih, *Trapped in a Contradiction*, 10.

³⁵¹ Singgih, *Trapped in a Contradiction*, 9.

³⁵² Singgih, *Duta Wacana and Mission*, 4.

³⁵³ Singgih, *Mission, Communication and Paradigm Shift*, 4.

³⁵⁴ Singgih, *Mission, Communication and Paradigm Shift*, 4, Singgih, ‘Contextualisation and Inter-Religious Relationship’, 258-259.

³⁵⁵ Singgih, ‘Contextualisation and Inter-Religious Relationship’, 259.

³⁵⁶ E.G. Singgih, ‘The Character of the Servant’s Mission in Isaiah 42’, 17. Singgih verwoordt dit ook in ‘Any Room for Christ in Asia?’, 145-146.

³⁵⁷ Singgih, ‘The Character of the Servant’s Mission in Isaiah 42’, 18.

³⁵⁸ Singgih, ‘The Character of the Servant’s Mission in Isaiah 42’, 18.

³⁵⁹ Singgih, ‘The Character of the Servant’s Mission in Isaiah 42’, 18.

Een dergelijke benadering betekent echter niet dat mensen zich niet meer zouden kunnen of mogen bekeren tot Christus.³⁶⁰ Singgih:

To prevent misunderstandings that in *presensia* and renewal of society there is no longer conversions into Christianity, I hasten to inform that the GKJ in the Gunungkidul area are still growing, and there are steady individual conversions both from Kejawen and Islam, but these are not the results of evangelization rallies and campaigns, but because of the witness of the life of the Christians themselves, who show their solidarity with the people.³⁶¹

4.2.6. Conclusie

Singgih verstaat de roeping van de kerk vanuit de Indonesische context die gekenmerkt wordt door armoede en religieus pluralisme. Volgens Singgih heeft het merendeel van de christenen in Indonesië te weinig oog voor de religieus pluralistische context, en wordt de religieuze realiteit vooral gezien als iets dat veranderd (gekerstend) moet worden. Van daaruit is wellicht te begrijpen dat een belangrijk deel van zijn publicaties beslaat uit het inzichtelijk maken van de huidige positie van de kerk in relatie tot moslims vanuit historische en sociale analyse. Uit zijn publicaties komt geen coherent en sluitende visie op zending naar voren. Singgih legt enerzijds in zijn visie op zending de nadruk op presentie. Tegelijkertijd vormt diaconie (servant church) in samenwerking met de religieuze ander (moslims) een essentiële opdracht voor de kerk in Indonesië. Singgih maakt geen onderscheid tussen diaconie en zending. Het lijkt dan ook meer alsof hij met zending als *presensia* een basishouding van betrokkenheid op en dienstbaarheid aan de religieuze ander in zending en dialoog bedoelt, dan dat presentie in zichzelf het doel van zending is. Want de manier waarop hij zending als *presensia* illustreert is enerzijds met een verhaal van een gedeeld initiatief van moslims en christenen op het gebied van watervoorziening en anderzijds met een voorbeeld van een organisatie gericht op verzoening tussen moslims en christenen. Ook tot het verzoeningsproces tussen moslims en christenen is de kerk volgens Singgih geroepen. Een eerste stap voor hem is daarin dat christenen hun context van religieus pluralisme erkennen, en leren samenleven met moslims. Dialoog met Islam is voor Singgih essentieel op het gebied van armoedebestrijding en maatschappelijke hervorming. Singgih geeft tevens een eigen visie op dialoog als: een opdracht aan religies vanwege de eigen complexiteit en het menselijk tekort. Uit zijn publicaties wordt ook duidelijk dat Singgih van mening is dat christenen een publieke rol hebben te vervullen, waarin de eigen religieuze identiteit niet achterwege moet blijven. Juist een sterke identiteit zorgt voor een open houding naar anderen. Belangrijk in de dialoog is dat er ruimte is voor zowel de andersheid van de ander, als ook de wens aan de ander de eigenheid van de dialoogpartner te accepteren. Het christelijk getuigenis lijkt bij Singgih met name non-verbaal te zijn, te schuilen in 'het doen', en heeft niet als doel de ander te bekeren. Het centrale woord hierbij is presentie. Voor Singgih horen dialoog en het christelijk getuigenis in de zin van 'proclamatie' naast elkaar te bestaan om zo tot een wederzijds begrip te kunnen komen.

³⁶⁰ Ik noteer hier Christus in plaats van Christendom, omdat Singgih in 'Any Room for Christ in Asia?' aangeeft evenals de Koreaanse theoloog Sebastian Kim in reactie op Jenkins these over de 'Next Christendom' moeite te hebben met de term 'Christendom' vanwege de religieuze-politieke connotatie, 144.

³⁶¹ Singgih, *Duta Wacana and Mission*, 3.

Septemmy Eucharistia Lakawa



‘Brave like Hagar, honest like the Samaritan woman, risk-taking like Rahab, visionary like Mary of the Magnificat, a theology able to rest in silence like Saul’s concubine Rizpah, weep bitterly like Tamar, and dance joyfully like Miriam.’³⁶²

³⁶² Hoekema & Prior, ‘Theological thinking by Indonesian Christians 1850-2000’, 799. De auteurs geven dit als citaat waarmee Lakawa haar eigen theologie omschrijft en verwijzen naar haar artikel ‘God Who Sees: An Indonesian Christian woman reading the story of Hagar in searching a liberating spirituality for Indonesian (Christian-Muslim) women co-operating in praxis’, in: Robert Borrong (ed.), *Berakar di dalam Dia dan Dibangun di atas Dia*. Jakarta: BPK, 1998, pp. 195–210.

Afbeelding: <http://halkesfonds.nl/halkeslezing2013.html> [26 juli 2013].

Hoofdstuk 5. S.E. Lakawa – een beschrijvende analyse

5.1. Biografie

Septemmy Eucharistia Lakawa werd geboren op 11 september 1970 als dochter van Monica Andries en Beka Lakawa.³⁶³ Ze groeide op in een christelijk gezin in Kendari³⁶⁴, de hoofdstad van de Indonesische provincie Zuidoost Sulawesi. In het artikel *A woman becoming: on pain, dancing and doing theology with those who face religious violence*, waarin ze openhartig reflecteert op haar persoonlijke ontwikkeling en passie als feministisch theoloog, geeft Lakawa een beschrijving van haar familie die zowel uit christenen als moslims bestaat.³⁶⁵ In datzelfde artikel blikt ze terug op de periode van haar jeugd waarin ze het samen spelen met islamitische buurkinderen als vanzelfsprekend beschouwde: “It was normal and I never thought that such a habitual experience would be surprisingly exposed to a different level of encounter.”³⁶⁶ Ook als tiener op de middelbare school ervoer ze deze ongedwongen omgang tussen moslim en christen vrienden. Met een aantal vormde ze een wekelijkse studiegroep waarin het vaak tot levendige discussies kwam over onderwerpen als de triniteit, Jezus, de Koran en de Bijbel, en waarin ze de ervaring opdeed dat trots zijn op de eigen religie en respect hebben voor de religieuze ander naast elkaar konden bestaan.³⁶⁷ Voor Lakawa zijn deze (auto)biografische verhalen essentieel, omdat ze stem geven – juist in een situatie van religieus conflict - aan de mogelijkheid van een samenleven tussen mensen van verschillende religieuze achtergronden, waarin werkelijk sprake is van vrede, verzoening en gerechtigheid.³⁶⁸ Lakawa reflecteert: “This experience of being connected through our differences as Muslims and Christians taught me a form of living theology.”³⁶⁹

Lakawa ging in 1989 studeren aan het Jakarta Theological Seminary³⁷⁰, waar ze in 1994 haar bacheloropleiding afrondde.³⁷¹ Ze vervolgde haar studie met een masteropleiding aan Austin Presbyterian Theological Seminary in Texas, waar ze in 1996 haar Master of Art in Theology behaalde.³⁷² Haar studieverblijf in de Verenigde Staten is essentieel geweest voor haar vorming als theologe. Daar kwam ze in aanraking met de feministische theologie, waardoor ze zich uitgedaagd wist om haar geloofsaannames kritisch te evalueren.³⁷³ Sindsdien neemt Lakawa in haar theologiseren als vertrekpunt de ervaringen van vrouwen en staat voor haar de vraag centraal ‘wie en

³⁶³ S.E. Lakawa, ‘A woman becoming: on pain, dancing and doing theology with those who face religious violence’, *Reformed World*, Vol. 56, No. 3 (2006), 285.

³⁶⁴ S.E. Lakawa, ‘A woman becoming’, 286. Kendari is momenteel een stad met meer dan 300.000 inwoners en daarmee de vierde grootste stad op het eiland Sulawesi. Bron: <http://en.wikipedia.org/wiki/Kendari>, [24 juli 2013].

³⁶⁵ S.E. Lakawa, ‘A woman becoming’, 285. Lakawa: ‘My family depicts a picture of Indonesian society as a multifaith society.’

³⁶⁶ S.E. Lakawa, ‘A woman becoming’, 285.

³⁶⁷ S.E. Lakawa, ‘A woman becoming’, 286.

³⁶⁸ S.E. Lakawa, ‘A woman becoming’, 287.

³⁶⁹ S.E. Lakawa, ‘A woman becoming’, 286.

³⁷⁰ Dit seminarie werd opgericht door de Nederlandse Zending in 1934. Het staat bekend als een oecumenisch seminarie en als het oudste protestantse seminarie in het land. Bron: S.E. Lakawa, ‘Teaching Theology and Gender Perspectives’, in: D.K. Suh, A. Meuthrath, C. Hyondok (Eds.), *Charting the future of theology and theological education in Asian contexts*, New Delhi: ISPCK, 2004, 106-107.

³⁷¹ S.E. Lakawa, Curriculum Vitae, 2012. Online: <http://www.globalinstituteoftheology.org/files/CV-Septemmy.pdf>, [12 augustus 2012].

³⁷² Ibidem.

³⁷³ J.S. Aritonang & K. Steenbrink, *A history of Christianity in Indonesia*, 799.

waar is God en Christus in de Indonesische context?’³⁷⁴ Zo schrijft ze zelf: “We realize that Indonesian feminist contextual theology must be made within a pluralistic context. Therefore, religion, ethnic as well as cultural aspects are the most important sources in trying to reclaim and to develop Indonesian feminist theology.”³⁷⁵ In 1998 behaalde Lakawa een Master of Theology aan het Jakarta Theological Seminary, waarvoor ze een thesis schreef met als titel *A Missiology of Compassion: Missiology according to an Indonesian Christian Woman*.³⁷⁶

In 1996 werd Lakawa bevestigd als predikant in een gemeente³⁷⁷ behorend tot de Protestantse Kerk in Zuidoost Sulawesi (Geraja Protestan di Sulawesi Tenggara).³⁷⁸ Sinds 1998 doceert ze aan Jakarta Theological Seminary, waar ze les geeft in zendingstheologie, zendingsgeschiedenis, contextuele theologie en feministische theologie.³⁷⁹ In 2011 werd ze voor een periode van vijf jaar benoemd tot directeur van het post-graduate programma van het seminarie.³⁸⁰

In haar bijdrage *Teaching Theology and Gender Perspectives* zet Lakawa uiteen welke betekenis het gendervraagstuk heeft voor de theologiebeoefening, en benadrukt ze het belang van de verbinding tussen de wereld van de academie en het gemeentelven. Voor haar is het feministische perspectief geworteld in de basale theologische vraag “... how to be a humane human being made in God’s image? This is a question which determines the ecclesiological question: how to be church.”³⁸¹ Het is dan ook de kerkelijke praktijk die de context is en zou moeten zijn, aldus Lakawa, voor de theologie: “I believe that the church’s ministry is and has to be a context for theology. It is in the life of local churches that the living theology can be identified. It is in the life of local churches who deal with different issues in trying to define their nature and purpose as the church, that the context of theology can be authentically encountered.”³⁸²

Aan de hand van één van haar cursussen illustreert ze het doel van theologiebeoefening in Indonesië:

The vision to build a transformative community based on the vision of an open church is shared openly from our daily experiences of living in the pluralistic society beset with multidimensional crises. The students develop Bible study material which is based on their experience and reading of a local congregation. The basis of this course is to use the Bible study process as a process of transforming local congregations to be agents of peace and justice.³⁸³

Wat het voor haar betekent om theologie te doceren formuleert ze als volgt: “... to transform the knowledge, the values, as well as the struggle for justice and peace for and with the students, not only for the sake of the students, but also for the sake of the transformation of the institution (the

³⁷⁴ Ibidem.

³⁷⁵ Lakawa, ‘Teaching Theology and Gender Perspectives’, 108-109.

³⁷⁶ J.S. Aritonang & K. Steenbrink, *A history of Christianity in Indonesia*, 799. Het gaat hier waarschijnlijk om een Engelse vertaling van de oorspronkelijke titel.

³⁷⁷ Lakawa, ‘A women becoming’, 288.

³⁷⁸ Lakawa, Curriculum Vitae, 1.

³⁷⁹ Ibidem.

³⁸⁰ Ibidem.

³⁸¹ Lakawa, ‘Teaching Theology and Gender Perspectives’, 110.

³⁸² Ibidem., 112.

³⁸³ Ibidem., 109.

seminary, the church), the community where we live in and we are connected with, the humane community as a whole, and myself.³⁸⁴

Ze noemt als één van de belangrijkste voorbeelden van samenwerking tussen het seminarie en de lokale gemeentes in Jakarta het project *Building a Community to Overcome Violence*. Dit was een initiatief dat uitging van het *Centre for Research and Service to Society* van de Jakarta Theological Seminary en werd georganiseerd in het kader van de *WCC decade to Overcome Violence: Churches Seeking Reconciliation and Peace* (2001-2010). Hieraan deden meer dan tien verschillende gemeentes in Jakarta mee. Over dit programma schrijft Lakawa:

Collecting stories of violence and ways of overcoming violence is a method we found useful in order for this process to be really rooted in the life of the congregations themselves. This is also a way of expressing the ecumenicity of the churches, meaning the sense of belonging to one body of Christ. Here the seminary is being taken into the struggle of the local congregations, and therefore classrooms must find their roots in the life setting of the people.³⁸⁵

Het is haar passie om zending opnieuw te definiëren vanuit de context van religieus conflict en geweld in Indonesië.³⁸⁶

De vraag naar de rol van de kerk in de nasleep van het religieuze geweld in Indonesië heeft Lakawa verder uitgewerkt en beantwoord in haar dissertatie *Risky Hospitality: Mission in the Aftermath of Religious Communal Violence in Indonesia*³⁸⁷, welke ze schreef voor haar Doctorate of Theology graad aan Boston University School of Theology (Massachusetts) en waarop ze in 2011 promoveerde.

Lakawa is een gepassioneerd en geëngageerd feministisch theologe, voor wie theologie beoefening niet alleen een zaak van het hoofd en het hart is, maar ook een fysieke aangelegenheid waarin verbeelding en esthetiek wezenlijke elementen vormen. Dit kan niet beter omschreven worden dan dat ze dat zelf doet in het onderstaande citaat:

I end this article with the story of my struggle with back pain that has enabled me to create a dance which is authentically rooted in the recognition of my own physical pain. It is not merely a dance. It is more profoundly a way to imagine the possibility of re-creating and reconfiguring theology by connecting my personal struggle with that of the struggle of the people and the churches in Indonesia. It is also a way to imagine historically a new beginning of my nation where we know how to remember our history of violence, where we can come a step forward in order to reconcile our memories of hatred and violence, and to let the voice of our intimate need as human beings to be loved and to love become stronger than the voice of hatred and war. I have tried to voice it through my previous works in Indonesia as an ordained minister, a lecturer, a woman activist, and first and foremost as a Christian woman who realizes that the very core of her vocation is to become a witness to the possibility of the life, peace, justice and reconciliation that was testified in the life of Jesus Christ, and is being continuously testified in the life of our human communities throughout the world.³⁸⁸

³⁸⁴ Lakawa, 'Teaching Theology and Gender Perspectives', 113.

³⁸⁵ Lakawa, 'Teaching Theology and Gender Perspectives', 112.

³⁸⁶ Lakawa, 'Teaching Theology and Gender Perspectives', 112.

³⁸⁷ Lakawa, 'Teaching Theology and Gender Perspectives', 112.

³⁸⁸ Lakawa, 'A women becoming', 294-295.

Naast haar werkzaamheden binnen de academische wereld is Lakawa actief in tal van oecumenische en andere samenwerkingsverbanden, op zowel regionaal, nationaal als internationaal niveau. Met name tussen 1997 en 2002 was ze op regionaal niveau via de *Christian Conference of Asia* nauw betrokken bij verschillende programma's op het gebied van contextueel Bijbellezen, gender justice, en vrouwen en leiderschap. Op nationaal niveau is ze actief bij de *Communion of Churches in Indonesia*, en was ze van 1998-2003 werkzaam als scriba van de *Association of Theologically Trained Women in Indonesia (PERWATI)* en de oprichter en hoofdredacteur van *SOPHIA*, het eerste theologische tijdschrift van/voor Indonesische vrouwen.³⁸⁹ Over de functie van *SOPHIA* schrijft Lakawa: "SOPHIA itself has become an alternative space for women and men to speak out their struggle and vision for a just and equal community. SOPHIA has a strong commitment to the interreligious approach in dealing with the issues of women, justice and peace."³⁹⁰ Ook binnen de wereldwijde oecumene heeft Lakawa diverse functies bekleed.³⁹¹ Van 1998-2005 was ze lid van de Executive Committee van de *Wereldraad van Kerken*. Voor de *World Alliance of Reformed Churches* was ze lid van het *Justice Network* en van de *Steering Committee of Peace for Life: a People's Forum and Movement for Global Justice and Peace*.³⁹²

Verder werkt Lakawa werkt nauw samen in een 'Gender en religions' programma met *KAPAL PEREMPUAN*, een seculiere vrouwenorganisatie. Deze samenwerking biedt ruimte voor ontmoeting met collega met andere religieuze achtergronden waarmee ze de visie deelt "of building a community to overcome violence against women."³⁹³ Eén van de dingen die de vrouwen samen doen is het lezen van de heilige teksten uit de verschillende tradities. Daarbij deelt Lakawa haar kennis over de christelijke feministische deconstructie-reconstructie benaderingen van de Bijbel. Ze schrijft over deze benadering: "...enables us to use interreligious hermeneutic process [sic] where we are able to share and relate our stories in dealing with the destructive as well as constructive aspects of religious texts and traditions."³⁹⁴

Lakawa publiceert zowel in het Engels als het Indonesisch, waarbij haar focus ligt op thema's als christelijke identiteit in de context van religieus pluralisme, vrouwen en vrede, geweldloosheid als een christelijke zendingsopdracht.³⁹⁵

Voor Lakawa speelt esthetiek een essentieel onderdeel van theologiseren. Dit is terug te vinden in verschillende artikelen, waarin ze gebruik maakt van gedichten, eigen werk en van anderen, en metaforische taal om de zichtbare en onzichtbare werkelijkheid te duiden en te analyseren. Daarnaast ontwikkelt Lakawa met een team aan Jakarta Theological Seminary liturgische/meditatieve dans als een theologische expressie en methode om genezing te brengen in getraumatiseerde en lijdende gemeenschappen om studenten toe te rusten op een andere manier uit te strekken naar overlevenden van geweld via een vorm van theologische esthetiek.³⁹⁶

³⁸⁹ Ibidem., 284, en Prior, 'Indonesia', 65.

³⁹⁰ Lakawa, 'Teaching theology and gender perspectives', 111.

³⁹¹ Lakawa, 'Teaching theology and gender perspectives', 111.

³⁹² Lakawa, 'Teaching theology and gender perspectives', 111.

³⁹³ Lakawa, 'Teaching theology and gender perspectives', 111.

³⁹⁴ Lakawa, 'Teaching theology and gender perspectives', 111.

³⁹⁵ <http://www.globalinstituteoftheology.org/files/CV-Septemmy.pdf>, [12 augustus 2012].

³⁹⁶ <http://www.globalinstituteoftheology.org/files/CV-Septemmy.pdf>, [12 augustus 2012].

5.2. Zending in de religieus plurale context van Indonesië

5.2.1. Inleiding

De belangrijkste bron van informatie voor de reconstructie van de visie van Lakawa op zending in de religieus plurale context van Indonesië vormt haar dissertatie *Risky Hospitality: mission in the aftermath of religious communal violence*. Haar proefschrift bestaat hoofdzakelijk uit een beschrijving van en theologische reflectie op de ervaringen van collectief religieus geweld van een lokale christelijke gemeenschap en de veelzijdige reacties daarop; zij levert daarmee een uiterst relevante bijdrage aan het discours over zending en religieus pluralisme.

Haar veldonderzoek voor haar dissertatie deed Lakawa in het (protestants) christelijke dorp Duma in Noord Halmahera, een gebied in de Indonesische provincie Noord Molukken waar christenen een sociaal-politieke minderheid vormen.³⁹⁷ Duma ligt in de regio Galela, omgeven door twee islamitische dorpen, Dokulamo in het westen en Gotalomo in het oosten.³⁹⁸ In de periode van eind 1999 tot midden 2000 werd zowel de moslim- als christengemeenschap getroffen door extreem geweld, wat culmineerde op 19 juni 2000 toen duizenden radicale moslims het christelijke dorp Duma vernietigden en uitmoordden.³⁹⁹ Vanuit een feministisch theologische benadering analyseert Lakawa de individuele en gemeenschappelijke getuigenverhalen van christelijke vrouwen die het geweld overleefd hebben en teruggekeerd zijn naar hun dorp. Verdere data voor haar onderzoek zijn: “the visual and the physical (the village), arts and architecture, scripture and prayer, liturgy and ritual, discourse and practice”⁴⁰⁰.

Theologische analyse van de manier waarop de getraumatiseerde christelijke gemeenschap het gewelddadige verleden verwerkt en zich opnieuw leert te verhouden tot de naburige moslimgemeenschap, brengt Lakawa tot een heroriëntatie op centrale christelijke thema's als: ‘christelijk getuigenis, de Heilige geest, en gastvrijheid’.⁴⁰¹ Op grond daarvan formuleert ze een nieuw model van zending waarmee ze enerzijds wil bijdragen aan de ontwikkeling van een ‘pluralistic mission theology of religion’ waarin de recente geschiedenis van religieus geweld wordt verdisconteerd.⁴⁰² Anderzijds wil ze met haar zendingsmodel de bestaande zendingspraktijk informeren, zodat deze relevant is voor de nieuwe context van de nasleep van religieus geweld.⁴⁰³

³⁹⁷ Lakawa, *Risky Hospitality*, 356. Lakawa plaatst haar nieuwe zendingsmodel expliciet in de context van een christelijke minderheid, waarmee ze mijns inziens aangeeft dat dit model niet zonder meer van toepassing is voor kerken in delen van Indonesië en daarbuiten waar christenen een meerderheid vormen.

³⁹⁸ Lakawa, *Risky Hospitality*, 98.

³⁹⁹ Lakawa, *Landscape, Memory, and Contested Identity*, 6-7.

⁴⁰⁰ Lakawa, *Risky Hospitality*, 354.

⁴⁰¹ Lakawa, *Risky Hospitality*, 352.

⁴⁰² Lakawa, *Risky Hospitality*, 339. De term ‘pluralistic mission theology of religions’ gebruikt Lakawa voor de zendingsopvatting van de Indonesisch protestantse theoloog Th. Sumartana, die stelt dat een ‘post-koloniale zendingstheologie een theologie van religies’ is. In deze visie op zending wordt de religieus plurale context, en dan met name de aanwezigheid van Islam, verdisconteerd.

⁴⁰³ Lakawa, *Risky Hospitality*, 348. Lakawa trekt uit haar (veld) onderzoek de conclusie dat de christelijke praktijk in de nasleep van het religieuze geweld voor veel theologen nog steeds onontgonnen terrein is, terwijl ze op grond daarvan juist een nieuwe visie op zending zouden moeten formuleren. Het collectieve geweld heeft volgens Lakawa niet alleen maar politieke oorzaken, maar heeft, vooral in deze gemeenschappen die nauwelijks toegang hebben tot betrouwbare informatiebronnen, ook alles te maken met de rol van religie in het proces van betekenis geven aan de gebeurtenissen. Het verhaal van deze lokale christelijke gemeenschap wil Lakawa tevens plaatsen in de bredere context van het verhaal

Tijdens haar veldonderzoek in Duma ziet Lakawa verschijnselen van een opleving van lokale Indonesische tradities van gastvrijheid. Ze geeft aan dat voor de geschiedenis van het religieuze geweld de religieuze gemeenschappen een gedeeld cultureel verstaan hadden van gastvrijheid, die het kader gaf voor een vreedzaam samenleven.⁴⁰⁴ Door het geweld dat men elkaar heeft aangedaan, is deze gedeelde beschadigd. Lakawa wil daarom komen tot een herwaardering van gastvrijheid, die zij verstaat als “the welcoming of strangers”⁴⁰⁵, als een manier waarop religieuze pluraliteit kan worden verstaan. De thematiek van gastvrijheid werkt ze uit tot een ‘vital Christian interreligious practice in the aftermath of religious violence.’⁴⁰⁶ Deze christelijke zendingspraktijk van ‘risky hospitality’, hierna *riskante gastvrijheid*, lokaliseert Lakawa op ‘het kruispunt van de gedeelde geschiedenis van collectief religieus geweld en het initiatief van de religieuze gemeenschappen om te werken aan vrede.’⁴⁰⁷

5.2.2. De roeping van de kerk in de religieus plurale context van Indonesië

Volgens Lakawa moet de kerk aan het begin van de 21^e eeuw opnieuw ontdekken wat haar roeping is in Indonesië, en dat vraagt om een heroriëntatie van de zending. De ingrijpende veranderingen in de Indonesische politiek en samenleving aan het einde van de 20^e eeuw vormen in de zendingstheologie van Lakawa de ‘context en tekst’ waar vanuit Gods’ zending, waarin de kerk beweegt, verstaan moet worden.⁴⁰⁸

De val van Soeharto in 1998 betekende het einde van een autoritair regime en het begin van een democratisch bestel. Christenen hadden onder het bewind van Soeharto jarenlang bescherming genoten als minderheid in een land met een moslimmeerderheid. Voor die bescherming hebben christenen, volgens Lakawa, echter wel een prijs moeten betalen. Omdat er geen vrijheid van meningsuiting was hebben christenen zowel het vermogen verloren zichzelf uit te drukken, als ook hun creativiteit om als minderheid vanuit de eigen religieuze identiteit uiting te geven aan de bestaande diversiteit en bij te dragen aan de vorming van de Indonesische samenleving.⁴⁰⁹

De nieuwe formele democratie in Indonesië bracht een grotere vrijheid van meningsuiting en daarmee ook meer ruimte voor religieuze gemeenschappen om zich te profileren in de publieke ruimte. Minderheden claimden hun plaats. Lakawa schrijft ‘There the single narrative of Indonesia was broken into pieces and into the thousands of stories and definitions of ‘new’ Indonesia.’⁴¹⁰ Deze verandering ging gepaard met uitbarstingen van extreem geweld tussen verschillende religieuze groeperingen, met name tussen moslims en christenen, op verschillende plaatsen in Indonesië. (zie Hoofdstuk 2.4) Het publieke domein, waarin het openbare leven zich afspeelt, dat voorheen gekenmerkt werd door tolerantie en harmonieuze verhoudingen tussen moslims en christenen is volgens Lakawa daardoor veranderd in een ‘betwiste ruimte’.⁴¹¹

van het Indonesië waarin het verleden van religieus geweld en de interreligieuze relatie tussen moslims en christenen een plaats moet krijgen. Zie Lakawa, *Risky Hospitality*, 349.

⁴⁰⁴ Lakawa, *Risky Hospitality*, 2.

⁴⁰⁵ Lakawa, *Risky Hospitality*, 7.

⁴⁰⁶ Lakawa, *Risky Hospitality*, XX

⁴⁰⁷ Lakawa, *Risky Hospitality*, 355.

⁴⁰⁸ Lakawa, ‘From Salvation to Life’, 16.

⁴⁰⁹ Lakawa, *Risky Hospitality*, 405.

⁴¹⁰ Lakawa, ‘From Salvation to Life’, 15.

⁴¹¹ S.E. Lakawa, ‘Pastor’s Panel’, in: *Insights, The Faculty Journal of Austin Seminary*, Vol. 119, no 1(2003), 30-31, en Lakawa, *Risky Hospitality*, 405.

Lakawa's nieuwe verstaan van de rol van de kerk komt op vanuit de nasleep van het religieuze geweld, en met name vanuit haar theologische reflectie op het lijden van vrouwen.⁴¹² Deze context van geweld brengt Lakawa tot een christologische heroriëntatie, waarmee ze haar nieuwe verstaan van zending in Indonesië theologisch legitimeert. In het artikel *From Salvation to Life: The Re-encounter of Muslim and Christian in Indonesia as a Possibility for a Nonviolent Missiological Practice* geeft ze een feministische 'deconstructie-reconstructie'⁴¹³ van de betekenis van het lijden van Christus aan het kruis. Ze neemt expliciet afstand van een klassieke interpretatie van het kruis als symbool voor het noodzakelijk lijden van Christus voor de verlossing van mensen⁴¹⁴: "The death of Christ should no longer be seen as a way to legitimize any theological presupposition that considers the act of submission as self-sacrificial or which sees suffering as a way toward salvation. The death of Christ is not a remission of sin."⁴¹⁵ In plaats daarvan staat volgens Lakawa het kruis symbool voor 'Christus' "nee" tegen het lijden'⁴¹⁶. Vanuit het leven van Jezus en zijn opstanding ontwikkelt Lakawa een Godsbeeld waarin ze diens keuze voor 'het leven te midden van de dood' centraal stelt.⁴¹⁷ Vanuit deze christologisch herinterpretatie komt ze tot de conclusie dat in de ontmoeting van christenen met moslims niet 'verlossing' centraal moet staan, maar Gods' keuze voor het leven. Bewegen in Gods zending betekent voor christenen dan inzetten voor 'leven en waardigheid van iedereen' en 'bijdragen aan geweldloos samenleven'.⁴¹⁸

Lakawa ziet dit al gebeuren in de concrete praktijk waar moslim en christen vrouwen samenwerken. Dat overtuigt haar van de mogelijkheid om 'developing a life-centered mission where human life and dignity stand as the common ground for the inter-religious communities to build the new and humane Indonesia.'⁴¹⁹

Het proces van verzoening tussen moslims en christenen waartoe de kerk in Indonesië volgens Lakawa is geroepen⁴²⁰ is verweven met twee sociaal-politieke bewegingen. Enerzijds moeten Indonesiërs opnieuw leren wat het betekent om zowel religieus als Indonesiër te zijn.⁴²¹ Anderzijds delen Indonesiërs de zoektocht naar een veilige publieke ruimte.⁴²²

De kerk kan haar verantwoordelijkheid nemen door bij te dragen aan dit proces van herinterpretatie door en vanuit een hernieuwde ontmoeting met moslims.⁴²³ Vanuit een nieuw verstaan van Islam "as

⁴¹² Lakawa, 'From Salvation to Life', 27-33.

⁴¹³ Lakawa, 'From Salvation to Life', 27.

⁴¹⁴ Lakawa, 'From Salvation to Life', 27-33.

⁴¹⁵ Lakawa, 'From Salvation to Life', 30-31.

⁴¹⁶ Lakawa, 'From Salvation to Life', 32.

⁴¹⁷ Lakawa, 'From Salvation to Life', 33. Lakawa gebruikt het werk van E.A. Johnson, *She Who Is. The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, New York, 1993, en stelt de metafoer van de baarmoeder voor als theologisch symbool voor de betekenis van de *kenosis* van God. Van daaruit ontwikkelt ze het beeld van God als een barend moeder waarmee ze haar theologische visie onderstreept dat "God is at work to bring justice and righteousness to the World."

Lakawa, 'From Salvation to Life', 28-29.

⁴¹⁸ Lakawa, 'From Salvation to Life', 33.

⁴¹⁹ Lakawa, 'From Salvation to Life', 33.

⁴²⁰ Lakawa, *Risky Hospitality*, 355.

⁴²¹ Lakawa, 'Pastor's Panel', 30-31.

⁴²² Lakawa, *Risky Hospitality*, 352.

⁴²³ Lakawa, 'Pastor's Panel', 30-31. In 'From Salvation to Life', 21 schrijft ze 'The shift of the social context of Indonesia (...) needs the re-interpretation from both religions in understanding themselves and those who are identified as the others.'

our partner in rebuilding Indonesia” kunnen de kerken gehoor geven aan “the mandate to participate in God’s mission for peace, justice and reconciliation”.⁴²⁴

Lakawa hekelt daarom de snel groeiende tendens van wat ze noemt ‘ritualism’ en ‘individual piety’ binnen zowel het christendom als islam in Indonesië,⁴²⁵ en wijst op het falen van de christelijke theologie om een christelijk concept te ontwikkelen voor het gesprek over het maatschappelijk middenveld (‘civil society’) in Indonesië.⁴²⁶

Met het nieuwe zendingsmodel van *riskante gastvrijheid* dat ze heeft ontwikkeld draagt Lakawa tevens bij aan het theologische discours over het maatschappelijk middenveld. In dit model van zending gaat Lakawa uit van de publieke rol en betekenis van de christelijke zendingspraktijk⁴²⁷ en wijst ze de publieke ruimte in de nasleep van het religieuze groepsgeweld aan als de plaats van zending.⁴²⁸ Vanuit haar ervaring met en theologische reflectie⁴²⁹ op de publieke lokale Indonesische praktijk van gastvrijheid tijdens haar veldonderzoek in Duma komt ze tot een hernieuwd verstaan van gastvrijheid als een christelijke interreligieuze praktijk in het publieke domein.⁴³⁰

Juist in het publieke domein, zowel in de maatschappij als in de kerk, worden christenen geroepen het transcendent op het spoor te komen, te ontwaren waar de Geest aan het werk is.⁴³¹ Volgens Lakawa worden christenen geroepen om in de nasleep van het geweld in het publieke domein een gastvrije plaats te creëren en bij te dragen aan de vorming van een ‘interreligious shared narrative identity’.⁴³² Hoe ze dat verder uitwerkt komt aan de orde in de volgende paragrafen.

5.2.3. Publieke ruimte als plaats van riskante gastvrijheid

Zoals hiervoor aangegeven heeft de kerk volgens Lakawa een cruciale bijdrage te leveren aan de vorming van een veilige en rechtvaardige publieke ruimte in Indonesië, waarin moslims en christenen in harmonie, zonder angst voor elkaar kunnen bewegen. Want niet alleen de relatie tussen moslims en christenen is beschadigd door het religieuze geweld, maar ook het vermogen van de religieuze gemeenschappen ‘to imagine a shared and healed public space.’⁴³³ In haar zendingsmodel van *riskante gastvrijheid* concentreert Lakawa zich daarom op de rol van het religieuze landschap, kerken en moskeeën⁴³⁴, in het creëren van die gedeelde, geheelde en veilige publieke ruimte.

⁴²⁴ Lakawa, ‘There is no title yet!’, 141.

⁴²⁵ Lakawa, ‘There is no title yet!’, 138.

⁴²⁶ Lakawa, ‘There is no title yet!’, 140.

⁴²⁷ Lakawa, *Risky Hospitality*, 355.

⁴²⁸ Lakawa, *Risky Hospitality*, 420. Lakawa geeft aan dat het plaatsen van zending in de publieke ruimte christenen voor in ieder geval twee uitdagingen stelt. Namelijk om enerzijds een verbinding te maken tussen de zoektocht naar de eigen christelijke identiteit en de toewijding aan het idee van ‘common good for all’, en anderzijds een christelijke minderheidsvisie op de publieke ruimte - als plaats van Gods’ uitnodiging aan allen - te praktiseren met erkenning voor islamitische opvattingen over de publieke ruimte. Lakawa, *Risky Hospitality*, 429-430.

⁴²⁹ In haar theologische reflectie sjaop gastvrijheid maakt ze hoofdzakelijk gebruik van het theologisch werk van de feministische theologen Christine S. Pohl, Letty Russell, en Frances S. Adeney. Zie: Lakawa, *Risky Hospitality*, 357.

⁴³⁰ Lakawa, *Risky Hospitality*, 359-360.

⁴³¹ Lakawa, *Risky Hospitality*, 406, Lakawa maakt in haar ontwerp voor een nieuw zendingmodel gebruik van een pneumatologisch kader dat ze op basis van het werk van Shelly Rambo en Amos Yong ontwikkelt. (357) Ze plaatst de theologiebeoefening in de volgende context: ‘In and through the encounter, the building and rebuilding of relationship, and the shaping of public space for transformation, the work of ‘naming God’ or tracking the spirit is taking place.’ (406)

⁴³² Lakawa, *Risky Hospitality*, 430.

⁴³³ Lakawa, *Risky Hospitality*, 405.

⁴³⁴ Lakawa, *Landscape, Memory, and Contested Identity*, 1.

De doelmatige aanvallen op “religious worship places” in de afgelopen decennia en de veel voorkomende problemen rondom kerkbouw, zoals verbod op kerkbouw en sluiting van kerkgebouwen, in Indonesië⁴³⁵ laten volgens Lakawa zien dat in de nieuwe democratische publieke ruimte nog geen ruimte is voor religieuze diversiteit.⁴³⁶ Ze stelt dat het interreligieuze landschap⁴³⁷ symbool staat voor het zelf verstaan (identiteit) van de religieuze gemeenschappen in relatie tot de ander, en citeert de katholieke theoloog Peter C. Phan ‘If a significant characteristic of Indonesia is its religious pluralism, then, logically, its interreligious landscapes must mirror a vision of being religious interreligiously.’⁴³⁸ De inrichting van het religieuze landschap draagt daarom ook bij aan de manier waarop gemeenschappen religieuze diversiteit waarderen. Tot deze conclusie komt Lakawa wanneer ze een vergelijking maakt tussen twee case-studies: het religieuze landschap in Kendari waar ze is opgegroeid en het religieuze landschap in Duma waar ze haar veldonderzoek heeft gedaan.⁴³⁹ In het religieuze landschap in Kendari waar moskeeën en kerken naast elkaar staan met als gevolg dat de publieke ruimte gedeeld wordt door moslims en christenen zijn de interreligieuze verhoudingen goed en zelfs harmonieus gebleven in de periode dat andere delen van Indonesië werden getroffen door het religieuze geweld.⁴⁴⁰ Lakawa concludeert “...the lack of geographic division contributes to the *prevention* of religious violence.”⁴⁴¹ Het christelijke dorp Duma echter is destijds gesticht door de Nederlandse zendeling Hendrik van Dijken⁴⁴² als een ‘klein, maar zuiver en toegewijd christelijk dorp’⁴⁴³ in afscheidings van de moslimgemeenschappen in de twee omliggende dorpen. Volgens Lakawa leidt dit tot “the suggestion that the landscape contributes to the shaping of the religious character of the violence.”⁴⁴⁴ In Kendari “difference is maintained by blurring the geographic boundary”⁴⁴⁵, aldus Lakawa, terwijl in Duma “difference is sharpened by maintaining the historical and geographic boundary.”⁴⁴⁶

Om aan te geven dat religieuze gemeenschappen, naast de verantwoordelijkheid van de politiek, een net zo belangrijk aandeel hebben in het reguleren van religieuze diversiteit in het publieke domein, verwijst ze naar de uitkomsten van een onderzoek dat in 2011 is gedaan naar de problemen rondom kerkbouw in Jakarta.⁴⁴⁷ Daaruit blijkt dat informele vriendschappen tussen

⁴³⁵ Lakawa, *Landscape, Memory, and Contested Identity*, 3-4.

⁴³⁶ Zie ook Lakawa, *Risky Hospitality*, 422-423.

⁴³⁷ Lakawa gebruikt de termen *religieus landschap* en *interreligieus landschap* door elkaar om ‘de gedeelde publieke ruimte van moskeeën en kerken’ aan te duiden, Lakawa, *Landscape, Memory and Contested Identity*, 5.

⁴³⁸ Lakawa, *Landscape, Memory and Contested Identity*, 4. Lakawa citeert uit Peter C. Phan, *Being religious interreligiously: Asian perspectives on interfaith dialogue*, Maryknoll, NY: Orbis Books.

⁴³⁹ Lakawa, *Landscape, Memory and Contested Identity*, 12.

⁴⁴⁰ Lakawa, *Landscape, Memory and Contested Identity*, 11.

⁴⁴¹ Lakawa, *Landscape, Memory and Contested Identity*, 12.

⁴⁴² Lakawa, *Landscape, Memory and Contested Identity*, 5. Hendrik van Dijken was een zendeling van de Utrechtse Zendingsvereniging die in 1866 in dat gebied arriveerde.

⁴⁴³ Lakawa, *Landscape, Memory and Contested Identity*, 16. Lakawa citeert hier uit: K. Steenbrink en Tapilatu Mesakh, *Moluccan Christianity in the 19th and 20th century: Between agama Ambon dan Islam*, in: *A History of Christianity in Indonesia*, ed. J.S. Aritonang en K. Steenbrink: 383-418, 2008, 401.

⁴⁴⁴ Lakawa, *Landscape, Memory and Contested Identity*, 12.

⁴⁴⁵ Lakawa, *Landscape, Memory and Contested Identity*, 12.

⁴⁴⁶ Lakawa, *Landscape, Memory and Contested Identity*, 12.

⁴⁴⁷ Lakawa, *Landscape, Memory and Contested Identity*, 12-14. Het onderzoek waar ze zich op baseert is getiteld *Kontroversi Gereja di Jakarta* (Church Controversy in Jakarta), geschreven in 2011 door het onderzoeksteam van

vertegenwoordigers en leden van de verschillende religieuze gemeenschappen essentieel zijn in het vinden van oplossingen voor problemen die in de gemeenschappen ontstaan vanwege kerkbouw/verbouwing.⁴⁴⁸

Lakawa geeft aan dat het interreligieuze landschap een religieuze “spatial location of identity” laat zien, die tevens de “hybridity of the ethnic, religious, social, economic, and political dimensions of the reality of being religious in Indonesia” symboliseert.⁴⁴⁹ Volgens haar kan dit interreligieuze landschap een ‘derde ruimte’ van de samenleving worden⁴⁵⁰, waarin religieuze gemeenschappen kunnen “imagine life in their differences as part of the beauty of being faithfully interreligious”⁴⁵¹ en “in which religious communities’ memory and identity are constructed from within the contested public space called Indonesia.”⁴⁵² Juist omdat in het religieuze landschap de complexiteit van religie en politiek zichtbaar wordt, kan dit op een positieve manier als een gastvrije publieke ruimte worden ingezet om het publieke leven opnieuw vorm te geven in het democratiserende Indonesië.⁴⁵³ Het gaat Lakawa om een vorm van *theo-dialogical imagination* wat ze uitlegt aan de hand van een citaat van Kwok Pui Lan, een Aziatisch-Amerikaanse feministisch theologe die onder *dialogische verbeelding* het volgende verstaat: “Dialogical imagination attempts to bridge the gaps of time and space, to create new horizons, and to connect the disparate elements of our lives into a meaningful whole.”⁴⁵⁴ Het gaat in dit verstaan van de derde ruimte dus om de betekenis van concrete religieuze gebouwen in het proces van verbeelding van een gastvrije, geheelde en gedeelde publieke ruimte, wat volgens Lakawa bijdraagt aan het daadwerkelijk creëren van een dergelijke publieke sfeer waarin religieuze diversiteit geen probleem meer vormt.

Aan de hand van het veranderde religieuze landschap in Duma na het religieuze geweld illustreert Lakawa hoe een christelijke gemeenschap door middel van herinrichting van het religieuze landschap bij kan dragen aan het creëren van een gastvrije publieke ruimte en het verbeelden van een mogelijke toekomst waarin relaties tussen christenen en moslims zijn hersteld. Hieronder zal haar verhaal kort worden uitgewerkt om van daaruit de implicaties voor de interreligieuze relatie tussen de christelijke gemeenschap en islamitische gemeenschap te bespreken.

Door de aanval op het dorp Duma op 19 juni 2000 raakte de enige kerk in het dorp, de Nita kerk, zwaar beschadigd. Nadat de meeste gevluchte dorpingen die de aanval hadden overleefd weer teruggekeerd waren, werden op 19 juni 2003 de slachtoffers van het geweld herbegraven op een

Yayasan Paramadina, Magister Perdamaian dan resolusi Konflik, Universitas Gadjah Mada, en de Indonesian Conference on Religion and Peace.

⁴⁴⁸ Lakawa, *Landscape, Memory and Contested Identity*, 14.

⁴⁴⁹ Lakawa, *Landscape, Memory, and Contested Identity*, 20. Lakawa verwijst hier naar het werk van Veronica Strang, ‘Moon shadows: Aboriginal and European heroes in an Australian Landscape.’ in: *Landscape, Memory, and History: Anthropological Perspectives*, Pamela J. Stewart and Andrew Strathern (ed.), London: Pluto Press, pp. 108-135.

⁴⁵⁰ Het concept van ‘derde ruimte’ ontleent Lakawa aan het werk van Armando Salvatore, *The public sphere: Liberal modernity, Catholicism, Islam*, New York: Palgrave Macmillan, 1. Hij bedoelt hiermee de derde ruimte van een samenleving waarin religies kunnen bijdragen aan de “goodness of human life”.

⁴⁵¹ Lakawa, *Risky Hospitality*, 422.

⁴⁵² Lakawa, *Landscape, Memory and Contested Identity*, 22.

⁴⁵³ Lakawa, *Risky Hospitality*, 417.

⁴⁵⁴ Lakawa, *Landscape, Memory and Contested Identity*, 20-21. Zowel in dit artikel als in haar dissertatie verwijst ze naar een publicatie uit 2005 van Kwok Pui Lan, maar deze heeft ze niet opgenomen in de bibliografie. Vermoedelijk komt dit citaat uit Kwok-Pui Lan, *Postcolonial Imagination and Feminist Theology*, 2005, 38.

nieuwe begraafplaats naast de Nita kerk. Tijdens deze ceremonie werden zij officieel benoemd als ‘martelaren’, wat ook op iedere grafsteen stond naast een andere inscriptie ‘Verspil onze strijd niet’ (*jangan sia-siakan perjuangan kami*). Omdat dit als een provocatie kon worden opgevat naar de naburige moslimgemeenschap, is later op het hek van de begraafplaats een bord geplaatst met ‘Nineteen Attitudes of Returning Home’ waarin de bereidheid om samen met de moslimgemeenschap een nieuw leven op te bouwen tot uitdrukking wordt gebracht.⁴⁵⁵ Naast de Nita kerk bouwde de gemeenschap in de jaren daarna een nieuwe kerk, en in 2009 besloot men de Nita kerk te renoveren en een nieuwe bestemming te geven. Dit is ‘The House of Prayer’ geworden, waarin iedereen, ook moslims, welkom is om de ruimte te delen in vrede en gebed.⁴⁵⁶

Deze case-study laat volgens Lakawa zien hoe een christelijke gemeenschap vanuit haar eigen religieuze bronnen, specifiek vanuit haar verstaan van het christelijke idee van ‘genade’⁴⁵⁷, kan komen tot een herinrichting van het religieuze landschap dat een toekomst verbeeldt wat in woorden nog niet uitgedrukt kan worden.⁴⁵⁸ Het religieuze landschap symboliseert, aldus Lakawa, hoe deze christelijke gemeenschap het leven wil vormgeven in relatie tot de religieuze ander en op welke manier de gemeenschap de traumatische ervaringen van het geweld wil herinneren.⁴⁵⁹ Het is volgens Lakawa een publiekelijk getuigenis ‘to the possibility of healing in the midst of pain and memories of death’.⁴⁶⁰

Het Huis van Gebed moet volgens Lakawa worden gezien als een ‘collectieve metafoor voor de uitnodiging van de christelijke gemeenschap aan de moslim bureu’,⁴⁶¹ als een symbool van ‘undomesticated hospitality’.⁴⁶² Niet alleen de relatie tussen de gemeenschappen is beschadigd, maar ook de culturele basis voor een gedeelde etnische identiteit. De christelijke gemeenschap heeft met de constructie van het Huis van Gebed creatief gebruik gemaakt van het gedeelde culturele verhaal van ‘het traditionele huis van Bangsaha’ en het bijbelse verhaal van Christus gastvrijheid.⁴⁶³

⁴⁵⁵ De 19 ‘houdingen’ die door een plaatselijke predikant zijn opgesteld, worden door Lakawa in Engelse vertaling geciteerd “We return: to rebuild and not to demolish; to reorganize and not to disturb; to repair and not destroy; to be prosperous and not be impoverished; to be happy together and not to hate; to be safe and not to be in conflict; to be healthy and not be sick; to work hard and not to be indolent; for peace and not for war; to cultivate the land and not to be idle; to take care of the environment and not to pollute it; to be loyal and not to be cruel; to be faithful and not to be dissolute; to be obedient and not to be foolish; to struggle and not to give up; to be educated and not to be foolish and be fooled; to worship and not to be uncivilized; to grow even when crushed; and, finally, we return with safety and to bring blessings.” Lakawa, *Risky Hospitality*, 168.

⁴⁵⁶ Dit is in mijn eigen bewoording wat Lakawa vanuit haar dissertatie samenvat op p. 7-8 van haar lezing *Landscape, Memory, and Contested Identity*.

⁴⁵⁷ De achtergrond voor Lakawa’s analyse vormt het werk van Serene Jones, *Trauma and Grace: Theology in a ruptured World*, Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2009.

⁴⁵⁸ Lakawa, *Landscape, Memory and Contested Identity*, 9.

⁴⁵⁹ Lakawa, *Risky Hospitality*, 346.

⁴⁶⁰ Lakawa, *Risky Hospitality*, 433.

⁴⁶¹ Lakawa, *Risky Hospitality*, 346.

⁴⁶² Lakawa, *Risky Hospitality*, 438. Lakawa geeft aan dat er op deze manier ook andere lokale praktijken een publieke functie kunnen krijgen voor het bewerkstelligen van gastvrije interreligieuze relaties. Zoals bijvoorbeeld het samen eten tijdens religieuze hoogtijdagen en elkaar helpen met hand en spandiensten. Lakawa, *Risky Hospitality*, 419.

⁴⁶³ Lakawa, *Risky Hospitality*, 420.

De theologische dimensie van gastvrijheid formuleert Lakawa als ‘making room for others’⁴⁶⁴ en ze refereert aan het werk van Christine D. Pohl die aangeeft dat de eerste stap in gastvrijheid is ‘[making] room in our hearts for others’.⁴⁶⁵ Dat is een kwetsbare praktijk, en vraagt van de betrokken gemeenschappen de bereidheid om te leren zich opnieuw tot elkaar te verhouden, waarbij erkenning is voor elkaars trauma’s in het vertrouwen dat er mogelijkheid is op herstel van de verhoudingen.⁴⁶⁶ Maar de christelijke gemeenschap wordt gevraagd om geduldig te zijn, ze kan de eerste stap in gastvrijheid zetten maar de uitnodiging niet afdwingen. Daarom moet ze bereid zijn te wachten of moslims in willen ingaan op de uitnodiging.⁴⁶⁷ Dat maakt zending als gastvrijheid tot een riskante en kwetsbare onderneming. Lakawa citeert Brueggemann in haar volgende conclusie dat zending in een dergelijke context ‘is an invitation to embark (...) on a “journey to the common good” in which “faith, anxiety, and the practice of neighborliness” are interwoven.’⁴⁶⁸

In de nasleep van het religieuze geweld moet deze vorm van gastvrijheid volgens Lakawa gezien worden als een christelijke benadering van interreligieuze dialoog.⁴⁶⁹ Het Huis van Gebed biedt de plaats waar die dialoog in het openbaar en als een collectieve praktijk plaats kan vinden in de hernieuwde ontmoeting tussen de overlevenden van het religieuze geweld uit de betrokken dorpen.⁴⁷⁰ Die dialoog, zo omschrijft Lakawa, “will be an intentional dialogue on all levels, and one that is rooted in the complexities of religious communal violence and interreligious reengagement in the post-violence context.”⁴⁷¹ In de volgende paragraaf zal specifiek worden ingegaan op twee interreligieuze praktijken die Lakawa voorstelt in relatie tot de House of Prayer. Elders geeft Lakawa echter ook andere voorbeelden van die intentionele dialoog die zijn geïnitieerd door christen en moslimvrouwen, zoals bijvoorbeeld: een leensysteem dat is opgezet voor en door christen en moslimvrouwen in Ambon (Molukken), zodat ze handel kunnen drijven op de lokale markten.⁴⁷²; christenvrouwen in Duma die ongekoekte, rauwe *Mujai* vis brengen aan moslimburen en leiders van de moslimgemeenschap⁴⁷³; het initiatief waarbij de christelijke gemeente van de Nita kerk in Duma 50 miljoen rupiah’s gaf aan de Dokulamo gemeenschap voor de wederopbouw van hun moskee die de Dumas hadden aangevallen;⁴⁷⁴ de schenking van bamboe aan de Duma gemeenschap door de

⁴⁶⁴ Lakawa, *Risky Hospitality*, 439.

⁴⁶⁵ Lakawa, *Risky Hospitality*, 439. Lakawa citeert uit Christine D. Pohl, *Making room: Recovering hospitality as a Christian tradition*. Grand Rapids, Michigan/Cambridge, UK, 1999, 52. Lakawa maakt ook verder gebruik van dit werk van Pohl om het theologische concept van gastvrijheid verder uit te werken aan de hand van de begrippen ‘kwetsbaarheid’ en ‘liminaliteit’. Lakawa, *Risky Hospitality*, 436-441.

⁴⁶⁶ Lakawa, *Risky Hospitality*, 439.

⁴⁶⁷ Lakawa, *Risky Hospitality*, 346.

⁴⁶⁸ Lakawa, *Risky Hospitality*, 419. Lakawa citeert uit Walter Brueggemann, *Journey to the common good.*, Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1.

⁴⁶⁹ Lakawa, *Risky Hospitality*, 351.

⁴⁷⁰ Lakawa, *Risky Hospitality*, 341-342. Lakawa stelt dat in het wetenschappelijke gesprek over interreligieuze relaties het element van esthetiek, het interreligieuze landschap, onderbelicht blijft. Terwijl juist vanuit casuïstiek blijkt dat het een belangrijke rol speelt in het vermogen van religieuze gemeenschappen om ‘to imagine life in their difference as part of the beauty of being faithfully interreligious’. Lakawa, *Risky Hospitality*, 422.

⁴⁷¹ Lakawa, *Risky Hospitality*, 339-340.

⁴⁷² Lakawa, *Risky Hospitality*, 2.

⁴⁷³ Lakawa, *Risky Hospitality*, 170.

⁴⁷⁴ Lakawa, *Risky Hospitality*, 172-174.

Dokulamo gemeenschap voor de herbouw van de nieuwe Nita kerk, waaraan moslims tevens een dag hebben meegeholpen.⁴⁷⁵

De interreligieuze praktijken die Lakawa ontwikkelt in relatie tot het Huis van Gebed als derde ruimte, als een gastvrije plaats in het publieke domein, bestaan uit: gezamenlijk het verleden herinneren, rouwen en getuigen van wat de gemeenschappen in hun geloof hebben ontvangen om het leven weer op te kunnen pakken.⁴⁷⁶ Op basis daarvan zouden de religieuze gemeenschappen kunnen komen tot een gedeelde interreligieuze identiteit.⁴⁷⁷ Maar dit alles hangt af van de bereidheid van de christelijke en islamitische gemeenschappen om daaraan bij te dragen.⁴⁷⁸

Het verhaal van de christelijke gemeenschap van Duma laat Lakawa zien dat het mogelijk is dat christenen de spiraal van geweld doorbreken, door zich een toekomst te kunnen voorstellen waarin ze in vrede samenleven met moslims. Om deze toekomst te kunnen verbeelden is volgens Lakawa een nieuwe visie nodig op de religieuze ander, die door het traumatische verleden geworden is tot een vijand. Vanuit het werk van Serene Jones *Trauma and Grace* leest Lakawa het Bijbelverhaal van de Emmaüsgangers als een bron van inspiratie voor de christelijke gemeenschap om te komen tot de meest wezenlijke stap in de verzoening met de moslimgemeenschap, namelijk die van vergeven. Het voert te ver om de theologische denkstappen die Lakawa maakt hier uit te werken, maar met onderstaand citaat wordt hopelijk duidelijk welke denkbeweging zij maakt:

When the Bible and the community's narrative of violence are linked as compatible references, the community's understanding of self and of Other is unveiled. Looking at Muslims as the recipients of Jesus' brokenness is necessary for the community to be able to forgive. The people of Duma have to place this spiritual exercise in the context of the reality that they themselves have also been the (dangerous) Other to the Muslim community, since the Dumas attacked Muslim villages (e.g., the Dokulamo mosque). Here, brokenness becomes a shared interreligious experience.⁴⁷⁹

5.2.4. Interreligieuze praktijken - publiekelijk getuigenis en publiekelijk rouwen

Een wezenlijk onderdeel in het realiseren van verzoening tussen christelijke en islamitische gemeenschappen in Indonesië is volgens Lakawa het ontwikkelen van een nieuwe en 'gedeelde narratieve identiteit'⁴⁸⁰, welke zij formuleert als 'interreligious shared narrative identity'.⁴⁸¹ Deze gedeelde identiteit betreft een nieuw zelf verstaan van de religieuze gemeenschappen in de nasleep van het religieuze geweld. Die identiteit wordt gevormd door de verhalen die men elkaar vertelt, welke bestaan uit de herinneringen aan de gewelddadige ervaringen. Lakawa verstaat 'narrative', ofwel *verhaal*, volgens de definitie van Schreiter als "...stories that shape and transmit the memories

⁴⁷⁵ Lakawa, *Risky Hospitality*, 175.

⁴⁷⁶ Lakawa, *Risky Hospitality*, 441.

⁴⁷⁷ Lakawa, *Risky Hospitality*, 441.

⁴⁷⁸ Lakawa, *Risky Hospitality*, 443.

⁴⁷⁹ Lakawa, *Risky Hospitality*, 312-330.

⁴⁸⁰ Lakawa, *Risky Hospitality*, 357. Lakawa gebruikt hiervoor het werk van Robert Schreiter, 'Establishing a shared identity: The role of the healing of memories and of narrative.' in: *Peace and reconciliation: In search of shared identity*, Sebastian C. H. Kim, Pauline Kollontai en Greg Hoyland. Hampshire, England: ASHGATE.

⁴⁸¹ Lakawa, *Risky Hospitality*, 430.

of a congregation”⁴⁸². Een collectief verhaal kan worden gevormd door alle individuele verhalen samen te voegen⁴⁸³ en vormt dan ‘het referentiekader waarbinnen de gemeenschap het collectieve geweld herinnert.’⁴⁸⁴ In het proces van herinneren, waarin dus een gedeeld verhaal ontstaat, wordt de eigen identiteit van de gemeenschap in relatie tot de omgeving opnieuw geconstrueerd.⁴⁸⁵

In de hernieuwde ontmoeting tussen moslims en christenen is het daarom van belang dat het herinneren van het gewelddadige verleden gezamenlijk gebeurt, omdat van daaruit herinneringen opnieuw kunnen worden gevormd en er ook “healing of memory” plaats kan vinden.⁴⁸⁶ Zo kan een gedeelde interreligieuze narratieve identiteit ontstaan.⁴⁸⁷ Lakawa noemt dit zelfs “a first constructive theological as well as political step in bringing healing and reconciliation in the life of the Indonesian people”⁴⁸⁸ die zowel door kerken als vanuit de politiek genomen moet worden.⁴⁸⁹ Willen christelijke en islamitische gemeenschappen in Indonesië niet dat de geschiedenis van geweld zich zal herhalen, dan is erkenning van ‘het machtsmisbruik en de realiteit van geweld’ in de recente gewelddadige geschiedenis van Indonesië ‘noodzakelijk voor maatschappelijke transformatie’, aldus Lakawa.⁴⁹⁰

In de constructie van een gedeelde narrativiteit speelt het christelijk getuigenis een belangrijke rol. Lakawa beschouwt de case-study van de christelijke gemeenschap Duma als een voorbeeld hoe een lokale gemeenschap “struggles to make sense of its experience of violence and through which it finds a way to speak about the possibility of a transformative interreligious life in the post-conflict environment.”⁴⁹¹ Het publieke spreken van deze christelijke gemeenschap, onder andere door het getuigenis dat uitgaat van het hiervoor besproken religieuze landschap, plaatst Lakawa in de bredere context van het discours over de formering van het maatschappelijk middenveld (‘civil society’), en de bijdrage die christenen daaraan kunnen leveren.⁴⁹²

Lakawa komt tot een nieuw verstaan van het christelijk getuigenis als “... a Christian public discourse that is oriented toward the creation of a safe, just and compassionate public space.”⁴⁹³ Juist vanwege de minderheidspositie van christenen in Indonesië en het gevaar dat hun stem niet wordt gehoord in “the construction of the Indonesian narrative identity in the public space”⁴⁹⁴ onderstreept

⁴⁸² Lakawa, *Risky Hospitality*, 206, uit Robert Schreiter, ‘Theology in the congregation: Discovering and doing.’ in: *Studying congregations: A new handbook*, Nancy T. Ammerman, Jackson W. Carroll, Carl S. Dudley and William McKinney (Eds.), Nashville: Abingdon Press, 1998, 33.

⁴⁸³ Lakawa, *Risky Hospitality*, 206-207.

⁴⁸⁴ Lakawa, *Risky Hospitality*, 206.

⁴⁸⁵ Lakawa, ‘From Salvation to Life’, 18. Ze citeert uit het werk van F. Keshgegian, *Redeeming Memories. A Theology of Healing and Transformation*, Nashville, 2000, 54-55.

⁴⁸⁶ Lakawa, *Risky Hospitality*, 442. Lakawa citeert uit Robert Schreiter, ‘Establishing a shared identity’, 9.

⁴⁸⁷ Dit begrip moet niet verward worden met een ‘gedeelde interreligieuze identiteit’. Het gaat hier uitdrukkelijk om een gedeeld verstaan van de geschiedenis (‘narrative’) die er voor zorgt dat de eigen religieuze identiteit ontwikkeld wordt in relatie tot de religieuze ander, zonder daarbij de eigen religieuze waarheidsclaims te hoeven onderhandelen. Zie ook: Lakawa, *Risky Hospitality*, 481.

⁴⁸⁸ Lakawa, ‘From Salvation to Life’, 16.

⁴⁸⁹ Lakawa, ‘From Salvation to Life’, 16.

⁴⁹⁰ Lakawa, ‘From Salvation to Life’, 19

⁴⁹¹ Lakawa, *Risky Hospitality*, 207.

⁴⁹² Lakawa, *Risky Hospitality*, 207.

⁴⁹³ Lakawa, *Risky Hospitality*, 399. Lakawa citeert hier uit het werk van A.C. Florence, *Preaching as testimony*, Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2007, 2.

⁴⁹⁴ Lakawa, *Risky Hospitality*, 413.

Lakawa het belang van het christelijk getuigenis en focust ze op de publieke dimensie ervan.⁴⁹⁵

Lakawa:

The Christian minority should take all the risk necessary to testify to its faith that has allowed it to survive the violence, to repent for its failure to challenge the powers that be, and to build bridges with other religious communities to create a public space that allows different voices and different languages to speak the truth that each religious community has witnessed out of the misery of the communal violence.⁴⁹⁶

Lakawa stelt dat de kerk wordt geroepen "...to witness the possibility of life amidst the persistence of pain and suffering."⁴⁹⁷ Vanwege de wederzijdse angst voor hetzij *kerstening* van het publieke domein dan wel stichting van een Islamitische staat⁴⁹⁸, wordt de kerk uitgedaagd om op een creatieve manier stem aan dat getuigenis te geven als minderheid tegen de dominante stemmen in die de religieuze (en culturele) diversiteit in het publieke domein ontkennen.⁴⁹⁹ Naast dat een dergelijk getuigenis bijdraagt aan de vorming van een 'shared narrative', laat het getuigenis, als onderdeel van een proces van gezamenlijk herinneren, ook aan andere religieuze gemeenschappen zien wat de christelijke identiteit betekent in het heden.⁵⁰⁰ De kerk wordt daarin geroepen om haar getuigenis ook te belichamen, of zoals Lakawa formuleert "to become one with its testimony"⁵⁰¹. Tevens wordt de kerk door haar eigen getuigenis gesterkt "...to imagine a future where Christians and others can live differently"⁵⁰².

Een dergelijke verbeelde toekomst van (lokaal en nationaal) Indonesië kan er volgens Lakawa alleen komen als er ook ruimte wordt gemaakt voor het erkennen van de pijn en verlies van de overlevenden.⁵⁰³ In de toenadering tussen gemeenschappen moet er in het openbare leven ruimte zijn "to mourn the loss, the death of solidarity, and the denial of justice."⁵⁰⁴ Dat is een langdurig proces waar plaats voor gemaakt worden in de zendingspraktijk temidden van de hoop op verzoening.⁵⁰⁵ Vanuit haar exegese van het bijbelboek Klaagliederen komt ze tot een verstaan van de

⁴⁹⁵ Lakawa, *Risky Hospitality*, 357. Lakawa formuleert haar theologische reflectie op christelijk getuigenis in de vorm en taal van 'testimony' en 'lament' in nasleep van geweld vanuit het werk van Tod Linafelt, Nancy C. Lee en Rebecca S. Chopp.

⁴⁹⁶ Lakawa, *Risky Hospitality*, 409.

⁴⁹⁷ Lakawa, *Risky Hospitality*, 481.

⁴⁹⁸ Lakawa, *Risky Hospitality*, 425. Lakawa doet deze bewering op grond van de analyse van Mujiburrahman in: *Feeling threatened: Muslim-Christian relations in Indonesia's New Order*, Leiden: Amsterdam University Press, 2006.

⁴⁹⁹ Lakawa, *Risky Hospitality*, 425. Lakawa ontwikkelt vervolgens een theologie op deze vorm van getuigenis als 'poetic witness' waarbij ze pleit voor een herwaardering van poëzie in het theologisch discours als een belangrijk medium voor christelijk getuigenis. Ze baseert zich hier op het theologisch werk van Rebecca S. Chopp, 'Theology and the Poetics of Testimony', *Criterion* 37, 2-12. Zie Lakawa, *Risky Hospitality*, 413.

⁵⁰⁰ Lakawa, *Risky Hospitality*, 405.

⁵⁰¹ Lakawa, *Risky Hospitality*, 408. Met haar theologie over het christelijk getuigenis komt ze ook tot een nieuwe voorstelling van wat martelaarschap inhoudt. Zoals in paragraaf 5.2.3. kort is genoemd werden de mensen die om waren gekomen in Duma betiteld als martelaren wiens trouw aan hun geloof met de dood moest worden betaald. Lakawa sluit ook de overlevenden in als martelaren, in de betekenis van 'getuigen'. Zij zijn getuigen van het geweld, rouwen vanwege het verlies en het onrecht, maar tevens getuigen van de mogelijkheid dat moslims en christenen in vrede kunnen samenleven. (Lakawa, *Risky Hospitality*, 402-408)

⁵⁰² Lakawa, *Risky Hospitality*, 505.

⁵⁰³ Lakawa, *Risky Hospitality*, 395.

⁵⁰⁴ Lakawa, *Risky Hospitality*, 395.

⁵⁰⁵ Lakawa, *Risky Hospitality*, 382.

publieke dimensie van rouwen, welke ze wil verbinden met de lokale traditie van begrafenisliederen om tot een model te komen voor ‘inter-religieus publiekelijk rouwen’.⁵⁰⁶ Voor Lakawa is het essentieel dat daarin ook de onofficiële liederen van vrouwen een plek krijgen naast de officiële liederen van vrouwen.⁵⁰⁷ In het publieke domein kunnen bovendien verschillende, christelijke en islamitische, tradities van rouwen met elkaar worden verbonden.⁵⁰⁸ In het proces zelf, waarin leden van de gemeenschappen met elkaar tot een creëren van nieuwe vormen van rouwklachten komen, kan herstel groeien tussen mensen en er een gesterkt zelfbewustzijn ontstaan.⁵⁰⁹

5.2.5. Conclusie

Lakawa plaatst de roeping van de kerk in de nasleep van het religieuze geweld dat christelijke en islamitische gemeenschappen in Indonesië heeft getroffen in de afgelopen decennia. In haar zoektocht naar een nieuw verstaan van hoe de religieus plurale samenleving in Indonesië er uit moet komen te zien (in het proces van democratisering) heeft de christelijke minderheid de opdracht bij te dragen aan verzoening met moslims en samen te werken aan een rechtvaardige en vredige samenleving waarin ruimte is voor diversiteit en religieuze verschillen. Interreligieuze dialoog vormt hierin een integraal onderdeel. Haar zendingsmodel van *riskante gastvrijheid* stelt Lakawa voor als een christelijke benadering van interreligieuze dialoog, die op allerlei manieren vorm kan krijgen. Het creëren van een gastvrije ruimte in het publieke domein dat geschonden is door het religieuze geweld is daarin een kerntaak, waarbij Lakawa komt tot een nieuwe benadering van het religieuze landschap als een ‘derde ruimte’ in het publieke domein. Vanwege de kwetsbare positie van een christelijke minderheid onderstreept Lakawa het belang van het publieke getuigenis van christenen om zo bij te dragen aan een gedeelde interreligieuze narratieve identiteit. Dit getuigenis bestaat uit zowel het delen van wat zich in het leven van christenen heeft voorgedaan in de periode van geweld, als ook uit het getuigen van het geloof in een toekomst en de hoop die ze te midden van het lijden ervaren op een leven in vrede met moslims. In het proces van verzoening waartoe de kerk geroepen is samen met moslims aan te werken stelt Lakawa een interreligieuze praktijk van publiekelijk rouwen voor, waarin op een dialogische wijze, vanuit religieuze en culturele bronnen puttend, ruimte wordt gecreëerd voor het delen en verwerken van herinneringen, van pijn en verlieservaringen. Vanuit die wederkerige ontmoeting kan herstel groeien en hoop die gericht is op een vredig samenleven tussen moslims en christenen.

⁵⁰⁶ Lakawa, *Risky Hospitality*, 381.

⁵⁰⁷ Lakawa, *Risky Hospitality*, 367. Lakawa schrijft hier verder dat in het gebruik maken van de taal van Klaagliederen nieuwe elementen worden ingebracht in het wereldbeeld van lokale christelijke gemeenschappen in Indonesië, zoals: klagen tegenover God, de ‘waarom-vraag’ stellen aan God en God als schuldige aanwijzen voor het lijden. Ze is van mening dat in het protestants theologisch discours in Indonesië meer ruimte voor deze benadering van God moet komen, naast het beeld van een God die mee lijdt en het lijden draagt. Met als doel “...to provide a theological framework for giving the power back to the survivors to lament their loss without having to fall into disbelief and as a way to imagine a different future out of their difficult dialogue with the One whose presence allows them to imagine a future beyond violence.” Juist voor minderheden in de Indonesische samenleving die vrijwel geen ruimte hebben om zich uit te spreken tegen degenen die de macht hebben, kan deze benadering relevant zijn.

⁵⁰⁸ Lakawa, *Risky Hospitality*, 382.

⁵⁰⁹ Lakawa, *Risky Hospitality*, 394. Lakawa maakt hier gebruik van het werk van N. C. Lee, *Lyrics of lament: From tragedy to transformation*, Minneapolis: Fortress Press, 2010.

Hoofdstuk 6. Vergelijkende analyse

6.1. Inleiding

In deze analyse zullen de verschillende theologische bijdragen van J.B. Banawiratma, E.G. Singgih en S.E. Lakawa aan het discours over zending in de religieus plurale context van Indonesië met elkaar worden vergeleken aan de hand van de vooropgestelde deelvragen.

De eerste deelvraag *Hoe kenmerkt zich de hedendaagse religieus plurale context van Indonesië?* is voor een groot gedeelte beantwoord in Hoofdstuk 2 waarin de religieus plurale context van Indonesië is verkend. Uit de beschrijving van de drie Indonesische theologen komen desondanks enkele accentverschillen naar voren in hun analyse van de religieus plurale context van Indonesië. Deze beïnvloedt hun theologische reflectie. Deze accentverschillen zullen kort worden genoemd in paragraaf 6.2.

De antwoorden die de theologen mijns inziens hebben geformuleerd op de vraag naar *de roeping van de kerk in de religieus plurale context van Indonesië* zullen in de derde paragraaf van dit hoofdstuk worden besproken. (6.3.) In de analyse van hun werk is met name gekeken naar die onderdelen waarin dit expliciet naar voren werd gebracht, vaak ingeleid met woorden als *vocation, call, mandate, mission*.

De derde deelvraag *Welke plaats heeft de interreligieuze dialoog in de zending van de kerk in Indonesië?* bestaat uit een vergelijkende analyse in 6.4. van de verschillende categorieën van dialoog die aan de orde komen in de bijdragen van de theologen. Welke categorieën komen aan de orde, hoe worden die uitgewerkt en welke heeft of hebben het primaat?

Tot slot wordt een vergelijking gemaakt tussen J.S. Banawiratma, E.G. Singgih en S.E. Lakawa in hun beantwoording van de vierde deelvraag *Wat is het christelijk getuigenis van de kerk in de religieus plurale context van Indonesië?*

6.2. Hoe kenmerkt zich de hedendaagse religieus plurale context van Indonesië volgens J.B. Banawiratma, E.G. Singgih en S.E. Lakawa?

De religieus plurale context van Indonesië wordt gekenmerkt door een grote diversiteit aan religies, verschillende culturen, politieke voorkeuren, etc. In hoofdstuk 2 is daar met name op ingegaan, en meer specifiek op de relatie tussen moslims en christenen in Indonesië. Hoewel in veel delen van Indonesië deze verhouding goed is, bestaan in verschillende gebieden in Indonesië spanningen in de interreligieuze verhoudingen tussen deze religies. De geschiedenis daarvan is complex, maar is ondermeer te herleiden tot het koloniale zendingsverleden en de staatsfilosofie van Indonesië waarin politiek en religie met elkaar zijn verweven. Aan islamitische zijde speelt de angst voor kerstening van de Indonesische publieke ruimte door een sterke christelijke minderheid. Aan christelijke zijde is er de angst voor een gewilde Islamitische staat door een moslimmeerderheid. In de periode van 1995-2005 kwam het op verschillende plaatsen in Indonesië tot geweldsuitbarstingen tussen moslims en christenen, waarbij duizenden Indonesiërs zijn omgekomen, velen zijn gevlucht, gebouwen zijn vernield. Deze gewelddadige geschiedenis heeft diepe sporen achtergelaten in het leven van mensen, en hebben de interreligieuze verhoudingen tussen christelijke en islamitische gemeenschappen ontwricht. De komst van democratie in 1998 in een land dat meer dan dertig jaar werd geregeerd door een autoritair regime kwam met chaos op vele terreinen in het leven van Indonesiërs. Banawiratma, Singgih en Lakawa ontwikkelen in die context hun theologie, die de christelijke

gemeenschap in Indonesië moet informeren in de zoektocht naar de eigen identiteit en opdracht in de relatie tot de religieuze ander, dat is de moslimgemeenschap.

In de publicaties van Banawiratma is een verschuiving zichtbaar in de plaats die de religieus plurale context van Indonesië krijgt in zijn theologiseren. Hoewel deze altijd een rol heeft gespeeld was de context van armoede zijn primaire focus in zijn denken. Dit is veranderd in latere publicaties, maar ook dan blijft bij Banawiratma religieus pluralisme een kenmerk van de Indonesische context dat samenwerking tussen mensen van verschillende religies die dezelfde idealen delen over een rechtvaardige samenleving noodzakelijk maakt⁵¹⁰. Pas in zijn meest recente publicaties maakt Banawiratma specifiek de problematische verhoudingen tussen moslims en christenen in Indonesië tot onderwerp van studie⁵¹¹.

Singgih thematiseert in zijn reflectie op de religieus plurale context van Indonesië nadrukkelijk de ‘gedateerde visie’ van de kerken; dit is de achtergrond waartegen hij zijn ideeën over zending vanuit het paradigma van religieus pluralisme ontwikkelt. Volgens Singgih zijn de conflicten wat betreft de christelijke gemeenschap voor een groot deel terug te voeren op het zendingsbeleid, dat een erfenis heeft nagelaten van exclusivisme, ontkenning van de realiteit van een moslimmeerderheid, angst voor Islam en moslims, en gebrek aan betrokkenheid in de nationalistische beweging.⁵¹² De kerk moet met dit verleden in het reine komen en bewust kerk in de contemporaine religieus pluralistische context worden. Welke volgens hem een voorwaarde is voor het ontwikkelen van visie op de roeping van de kerk in de Indonesische context.

De context van religieus pluralisme waar vanuit Lakawa komt tot haar nieuwe verstaan van zending in Indonesië wordt met name bepaald door de recente geschiedenis van het religieus geweld tussen moslims en christenen in Indonesië.⁵¹³ Haar benadering van de problematische verhouding tussen christenen en moslims zou pastoraal genoemd kunnen worden, gericht op verzoening tussen groepen mensen, waarin sociaal-politieke analyse en de ervaringen van vrouwen een essentiële plaats krijgen.⁵¹⁴

Zowel Banawiratma, Singgih en Lakawa ontwikkelen theologie voor een kerk die in een minderheidspositie verkeert in een samenleving waarin moslims de meerderheid vormen.⁵¹⁵ Zij nemen alle drie waar dat de kerk wegens die positie zich terug heeft getrokken en afzijdig houdt van maatschappelijk engagement. Enerzijds komt dit voort vanuit een kerkelijke traditie(s) waarin het individuele geloofsleven centraal staat, anderzijds vanuit een minderwaardigheidscomplex en angst voor de religieuze ander.

6.3. Wat is de roeping van de kerk in de religieus plurale context van Indonesië volgens J.B. Banawiratma, E.G. Singgih en S.E. Lakawa?

De overeenkomsten in het verstaan van de roeping van de kerk in de religieus plurale context van Indonesië tussen Banawiratma, Singgih en Lakawa zijn bijzonder groot. De roeping van de kerk houdt bij alle drie theologen zowel verandering van de maatschappij als van de kerk zelf in. Bij

⁵¹⁰ Zie paragraaf 3.2.4., Banawiratma, ‘The Fragile Harmony of Religions in Indonesia’, 366.

⁵¹¹ Zie paragraaf 3.2.4., Banawiratma, ‘Interreligious relationship in Indonesia’, 282.

⁵¹² Zie paragraaf 4.2.2., Singgih, ‘Contextualisation and Inter-Religious Relationship’, 248-262.

⁵¹³ Zie paragraaf 5.2.2., Lakawa, *Risky Hospitality*, 355.

⁵¹⁴ Zie paragraaf 5.2.2., Lakawa, ‘From Salvation to Life’, 33.

⁵¹⁵ Zie paragraaf 3.2.3., Banawiratma, *YMCA Mission and Action*, 11, zie paragraaf 4.2.2., Singgih, ‘Contextualisation and Inter-Religious Relationship’, 256., zie paragraaf 5.2.2., Lakawa, ‘There is no title yet!’, 138.

Banawiratma wordt die verandering geduid als een *transformatie*⁵¹⁶, bij Singgih als *vernieuwing*⁵¹⁷, en bij Lakawa als een *heroriëntatie*⁵¹⁸. Alle drie theologen verdisconteren in hun werk de minderheidspositie van de kerk in Indonesië en bijgevolg haar oriëntatie naar binnen. De roeping van de kerk ligt echter voor alle drie theologen in haar participerende opdracht in de vorming van het publieke domein van Indonesië.⁵¹⁹

Voor Banawiratma bestaat de zending van de kerk uit de verkondiging van het Koninkrijk van God; dit getuigenis krijgt de vorm van orthopraxis.⁵²⁰ Dit vertaalt zich in inzetten voor democratie, mensenrechten, rechtvaardige economische verhoudingen ofwel preferential *option for the poor*.⁵²¹ Op die manier beweegt de kerk mee in Gods zending voor een wereld van vrede, harmonie, gerechtigheid en vrede voor iedereen. Bij Banawiratma staat evenals bij Singgih het beeld van de kerk als *servicing church* centraal⁵²². De religieus plurale context van Indonesië bepaalt de kerk erbij dat ze alleen gehoor aan haar roeping kan geven als een dialogische gemeenschap, waarin samengewerkt wordt met mensen van andere religies waarin dezelfde Geest van God werkzaam is. Centraal in Banawiratma's theologie staat de kerk als een *communion of contextual communities*⁵²³.

Ook voor Singgih betekent de roeping van de kerk in Indonesië inzetten voor armen en gemarginaliseerden. De kerk wordt daarin geroepen om een delende gemeenschap te zijn die omkijkt naar mensen buiten de christelijke gemeenschap en ook samen met hen een gemeenschap vormt. Samenwerking met religieuze anderen is in de religieus plurale context van Indonesië daarom essentieel, en voor Singgih past daar, net als voor Banawiratma, het kerk-concept van een *basic human community* het beste bij.⁵²⁴ Dit staat echter niet centraal in zijn theologische reflectie. De samenwerking op het vlak van sociale verandering staat voor hem ook in het teken van een andere roeping van de kerk, namelijk om verzoening te brengen tussen moslims en christenen. Een eerste stap daarin is dat de kerk tot een erkenning komt van religieus plurale context. In Singgih's opvatting van de roeping van de kerk staat zowel de verzoening tussen moslims en christenen, als wel de (gedeelde) zorg voor de armen centraal. Singgih omschrijft zending zowel als *diaconia*⁵²⁵ als *presensia*⁵²⁶.

Voor Lakawa bestaat de roeping van de kerk in de religieus plurale context van Indonesië allereerst, ofwel primair, uit een bijdragen aan verzoening tussen moslims en christenen na de geschiedenis van religieus geweld. Daarin zijn voor Lakawa de ervaringen van en initiatieven van christen en moslimvrouwen essentiële kennisbronnen voor het ontwikkelen van een publieke

⁵¹⁶ Zie 3.2.3., Banawiratma, *Religion and Violence*, 7.

⁵¹⁷ Zie 4.2.3., Singgih, *Duta Wacana and Mission*, 3.

⁵¹⁸ Zie 5.2.2., Lakawa, 'From Salvation to Life', 16.

⁵¹⁹ Zie 3.2.2., Banawiratma, 'Interreligious relationship in Indonesia', 276, zie 4.2.3., Singgih, 'Towards a Postcolonial Interpretation', 118, zie 5.2.2., Lakawa, *Risky Hospitality*, 355.

⁵²⁰ Zie 3.2.5., Banawiratma, 'Social Justice and Preferential Love', 38.

⁵²¹ Zie 3.2.2., Banawiratma, 'Social Justice and Preferential Love for the Poor', 30, zie 3.2.3. Banawiratma, 'Celebrating Life in the Journey of Faith in Asia', 2-3.

⁵²² Zie 3.2.3., Banawiratma, 'Christian Life in Religious Pluralism', 47, zie 4.2.3., Singgih, 'Any room for Christ in Asia?', 143.

⁵²³ Zie 3.2.3., Banawiratma, 'A vision of Ecumenical Unity in Mission', 61. P.F. Knitter verwijst hier ook naar in *Introducing Theologies of Religions*, 142.

⁵²⁴ Zie 4.2.4., Singgih, 'Globalization and Contextualization', 370.

⁵²⁵ Zie 4.2.3., Singgih, 'Globalization and Contextualization', 368.

⁵²⁶ Zie 4.2.3., Singgih, *Duta Wacana and Mission*, 3.

zendingspraktijk in Indonesië waarin zowel mannen als vrouwen kunnen participeren.⁵²⁷ Evenals bij Banawiratma is dat voor haar een participatie in Gods zending in de wereld die door haar geformuleerd wordt als bijdragen aan menselijk leven en waardigheid voor iedereen door vrede, gerechtigheid en verzoening te bewerken.⁵²⁸ Daarin deelt de kerk verantwoordelijkheid met andere godsdiensten, en ze ziet het dan ook als een taak van interreligieuze gemeenschappen om bij te dragen aan een nieuw en menselijk Indonesië⁵²⁹. Centraler dan bij Banawiratma en Singgih is haar focus op de vorming van “het nieuwe Indonesië”, waarin de kerk wordt geroepen om bij te dragen aan een nieuwe maatschappij en daarbij zichzelf kwetsbaar durft op te stellen, door een zendingspraktijk van *riskante gastvrijheid*.⁵³⁰

6.4. Welke plaats heeft de interreligieuze dialoog in de zending van de kerk in Indonesië volgens J.B. Banawiratma, E.G. Singgih en S.E. Lakawa?

Alvorens deze vraag te beantwoorden volgt een korte introductie van de vier categorieën van dialoog die doorgaan sin het missiologisch discours van elkaar worden onderscheiden. Deze zijn *de intellectuele dialoog*, *de ethische dialoog*, *de dialoog van het leven*, en *de dialoog van het hart*⁵³¹. Een korte toelichting op deze vier categorieën aan de hand van een artikel van V. Kuester *Who, With Whom, About What? Exploring the Landscape of Inter-religious Dialogue* en het boek van Paul F. Knitter *Introducing Theologies of Religions* volstaat hier om de lezer achtergrond-informatie te geven.

De *intellectuele dialoog*, bij Kuester *dialogue of the mind*, is de dialoog die plaatsvindt tussen religieuze leiders van de diverse religieuze gemeenschappen in uiteenlopende regionale, nationale en internationale settings. Het doel van deze dialoog bestaat uit een gedeeld proces van waarheidsvinding.⁵³² De *ethische dialoog* vindt plaats tussen mensen van verschillende religies die elkaar vinden op basis van een gedeelde ethische agenda die wordt bepaald door de omstandigheden van lijden (vb. armoede, geweld, patriarchie) in de context waarin zij leven.⁵³³ In deze vorm van dialoog staat het handelen voorop, met als doel om gezamenlijk, als gelovige mensen die elk gemotiveerd worden door hun eigen religieuze traditie, de wereld te verbeteren. De *dialoog van het leven* gebeurt in het alledaagse samenleven van mensen met verschillende religieuze tradities, waarin ze deelgenoot worden van elkaars leven. Harmonieus samenleven staat centraal in deze vorm van dialoog.⁵³⁴ De vierde categorie van dialoog is de *dialoog van het hart*. In deze vorm van dialoog is er ruimte voor het delen van en opdoen van religieuze ervaringen in uiteenlopende praktijken van meditatie, gebed, etc.⁵³⁵

Voor zowel Banawiratma, Singgih als Lakawa betekent een christelijk leven in de religieus plurale context van Indonesië “to live a life of dialogue”⁵³⁶, of anders gezegd: “to be religious is to be inter-

⁵²⁷ Zie 5.2.1., Lakawa, *Risky Hospitality*, 354.

⁵²⁸ Zie 5.2.2., Lakawa, ‘From Salvation to Life’, 33.

⁵²⁹ Zie 5.2.2., Lakawa, ‘From Salvation to Life’, 33.

⁵³⁰ Zie 5.2.1., *Risky Hospitality*, 355.

⁵³¹ Frederiks, M.T., ‘The Women’s Interfaith Journey: Journeying as a Method in Interfaith Relations’, *Missiology*, XL/4 (2012), pp. 471.

⁵³² Kuester, *Who, With Whom, About What?*, 79.

⁵³³ Knitter, *Introducing Theologies of Religions*, 136-142.

⁵³⁴ Kuester, ‘*Who, With Whom, About What?*’, 78.

⁵³⁵ Kuester, ‘*Who, With Whom, About What?*’, 79.

⁵³⁶ Zie 4.2.4, Singgih, ‘Contextualisation and Inter-Religious Relationship’, 260.

religious”.⁵³⁷ Alle drie theologen geven rekenschap van de *dialogo van het leven*, en in hun theologische bijdrages laten ze zien dat dit niet vanzelfsprekend is voor christenen en de kerk in het algemeen in Indonesië. Ze signaleren een groeiend fundamentalisme en groeiende polarisatie in zowel christelijke als islamitische gemeenschappen die mensen en religieuze gemeenschappen van elkaar verwijdert. De *dialogo van het leven* staat het meest centraal in de theologische bijdrage van Lakawa. Een aantal voorbeelden van dialoog die ze geeft zijn; de vriendschap tussen leiders van religieuze gemeenschappen, het bezorgen van rauwe vis van christenvrouwen aan moslimvrouwen ten teken van verzoening.⁵³⁸ Bij Singgih komt deze vorm van dialoog aan de orde wanneer hij schrijft over het gedeelde initiatief van de interreligieuze gemeenschap in een dorp om waterleidingen aan te leggen.⁵³⁹ Verder geven zowel Banawiratma als Singgih voorbeelden van een gefaciliteerde *dialogo van het leven* waarbij christelijke studenten voor een bepaalde periode het dagelijks leven delen in een islamitische gemeenschap.⁵⁴⁰ Het educatieve doel hiermee is studenten leren in interreligieus samenleven. Bij Singgih gebeurt dit vanuit een opvatting over zending als *presensia*.

In de bijdrages van Banawiratma, Singgih en Lakawa is de *dialogo van het leven* nauw verweven met de *ethische dialoog*. Voor Banawiratma en Singgih staat hierin de strijd tegen de armoede centraal, waarin mensen van verschillende religies samenwerking dienen te zoeken.⁵⁴¹ Banawiratma werkt dit verder niet concreet uit, en geeft weinig voorbeelden van deze dialoog. Hij stelt wel dat vooraf aan de ethische dialoog, die bij hem de *dialogo van actie* wordt genoemd, er een dialoog van *contextuele en sociale analyse* plaats moet vinden zodat er een gedeeld verstaan is van de problematiek.⁵⁴² Hiermee levert hij een eigen bijdrage aan het discours over interreligieuze dialoog. Deze categorie van dialoog hangt nauw samen met de *ethische dialoog* omdat de verandering van de maatschappij hierin centraal staat. Door ‘ervaringsleren’ via de onderwijsmethode van de “live in”, die voortkomt uit de maatschappelijke theologie van Banawiratma, maken theologiestudenten van zowel Banawiratma als Singgih kennis met de verschillende vormen van dialoog. Singgih geeft enkele voorbeelden van de *ethische dialoog* die zich hebben voorgedaan tijdens dat programma, zoals de samenwerking tussen verschillende religieuze gemeenschappen bij het aanleggen van pijpleidingen. Singgih geeft dan vervolgens aan dat volgend daarop een proces kan volgen van samen studie maken naar thema’s als gerechtigheid, hoop, armoede in de heilige Schriften.⁵⁴³ Banawiratma noemt dat de *inter-theological dialogue*.⁵⁴⁴ Hoewel deze dialoog geschaard zou kunnen worden onder de *intellectuele dialoog* is mijn indruk dat dit niet juist is. In de dialoog die Banawiratma en Singgih voorstellen staat nog steeds de reflectie in nauwe verbinding met de ervaring van de concrete weerbarstige werkelijkheid. Deze dialoog komt voort vanuit een gedeelde praxis en niet vanuit een fascinatie voor waarheidsvinding in de uitwisseling van abstracties zoals in de *intellectuele dialoog* tussen wetenschappers.⁵⁴⁵

⁵³⁷ Zie 3.2.4, Banawiratma, *Religion and Violence*, 6.

⁵³⁸ Zie 5.2.3, Lakawa, *Risky Hospitality*, 170.

⁵³⁹ Zie 4.2.4., Singgih, *Duta Wacana and Mission*, 3.

⁵⁴⁰ Zie 3.2.1., Prior, ‘Contextual Theological Reflection in Indonesia 1800-2000’, 207.

⁵⁴¹ Zie 4.2.3., Singgih, ‘Globalization and Contextualization’, 368.

⁵⁴² Zie 3.2.4., Banawiratma, ‘Contextual social theology. An Indonesian model’, 5.

⁵⁴³ Zie 4.2.4., Singgih, ‘Punishment and Liberation’, 160

⁵⁴⁴ Zie 3.2.4., Banawiratma, ‘Contextual social theology. An Indonesian model’, 5.

⁵⁴⁵ Zie 3.2.4., Banawiratma, ‘Social Justice and Preferential Love for the Poor’, 44.

Bij Lakawa staat in de door haar voorgestelde interreligieuze praktijken het doorbreken van de spiraal van het religieuze geweld tussen moslims en christenen centraal. Dat maakt enerzijds dat ik geneigd ben om ze te betrekken op de *ethische dialoog*. Haar zendingstheologie maakt mijns inziens duidelijk dat interreligieuze activiteiten zich niet even zo makkelijk laten voegen in de hiervoor genoemde categorieën. Lakawa stelt voor dat christenen en moslims gezamenlijk delen in rouw over het verlies van mensen, de dood van de solidariteit en de ontkenning van gerechtigheid, door te putten uit hun eigen religieuze en culturele bronnen voor woorden en stijlen om dat te doen⁵⁴⁶. Dit duidt mijns inziens op een *dialoog van het hart* en op de *dialoog van het leven* die in het teken komt te staan van een gedeeld verwerken van het verleden waarin ook de eigen geloofsbeleving en verstaan van de werkelijkheid essentieel is.

Bij Banawiratma en Singgih komt de *dialoog van het hart* ook aan de orde, maar zij geven weinig voorbeelden daarvan. Desondanks is deze in de theologie van Banawiratma wel essentieel, omdat gelovigen in die dialoog tot een beter verstaan kunnen komen van God.⁵⁴⁷ Singgih geeft een voorbeeld van de *dialoog van het hart* wanneer hij schrijft dat hij met zijn islamitische studenten zijn eigen kerk in Yogyakarta bezoekt.⁵⁴⁸ Ook Singgih geeft aan dat dialoog tussen religies nodig is, en dat het zelfs hun “mission” is vanwege de complexiteit van de religies.⁵⁴⁹ Het wordt bij hem niet duidelijk of hij daarmee een vorm van een *intellectuele dialoog* of *dialoog van het hart* voor ogen heeft.

6.5. Wat is het christelijk getuigenis van de kerk in de religieus plurale context van Indonesië volgens J.B. Banawiratma, E.G. Singgih en S.E. Lakawa?

Zowel Banawiratma, als Singgih, als Lakawa geven expliciet aan dat het christelijk getuigenis niet in dienst staat van de bekering van de religieuze ander. Ze nemen radicaal afscheid van een dergelijk verstaan van het getuigenis, dat volgens hen voort komt uit de Westerse zendingstraditie (Singgih en Lakawa)⁵⁵⁰ en dat vreemd is aan de Indonesische holistische cultuur (Banawiratma)⁵⁵¹.

Hoewel er verschillen zijn in de manier waarop ze vorm en inhoud geven aan het christelijk getuigenis, is er met name sprake van een aantal overeenkomsten. Het eerste element, dat bij alle drie theologen terugkomt, is dat het christelijk getuigenis door de gelovige zelf belichaamd moet worden. Banawiratma duidt daarin het procesmatige karakter in het leven van de individuele gelovige “the disciple of Jesus is transformed to become more similar to Him”⁵⁵², en elders schrijft hij “embodying the contextual Christ”⁵⁵³. Singgih is de enige die in zijn publicaties een keer wijst op bekering van mensen tot Christus, en dan als gevolg van “the witness of the life of the Christians themselves”⁵⁵⁴. Hij noemt dat “witnessing presence”⁵⁵⁵ in openheid en te midden van anderen, wat deel uitmaakt van zijn visie op zending als *presensia*. Lakawa spreekt over het één worden van de getuige met het

⁵⁴⁶ Zie 5.2.4, Lakawa, *Risky Hospitality*, 394.

⁵⁴⁷ Zie 3.2.4., Banawiratma, *Religion and violence*, 6.

⁵⁴⁸ Zie 4.2.4., Singgih, *Duta Wacana and Mission*, 4.

⁵⁴⁹ Zie 4.2.4., Singgih, *Mission, Communication and Paradigm Shift*, 9.

⁵⁵⁰ Zie 4.2.4., Singgih, ‘Contextualisation and Inter-Religious Relationship’, 258-259.

⁵⁵¹ Zie 3.2.4., Banawiratma, ‘Interreligious relationship in Indonesia’, 283.

⁵⁵² Zie 3.2.4., Banawiratma, ‘The Fragile Harmony of Religions’, 370.

⁵⁵³ Zie 3.2.2., Banawiratma, ‘Christian Life in Religious Pluralism’, 51.

⁵⁵⁴ Zie 4.2.5., Singgih, *Duta Wacana and Mission*, 3.

⁵⁵⁵ Zie 4.2.5., Singgih, ‘The Character of the Servant’s Mission in Isaiah 42’, 17.

getuigenis, in haar zendingsmodel van *riskante gastvrijheid* uitgewerkt als het betonen van gastvrijheid door christenen⁵⁵⁶.

De tweede overeenkomst is dat alle drie theologen het primaat geven aan het getuigenis dat uitgaat van het handelen. Banawiratma schrijft dat de liefde zichzelf eerder laat zien in daden dan in woorden.⁵⁵⁷ Singgih citeert een Bijbelgedeelte wanneer hij uitlegt dat het christelijk getuigenis is gelegen in het “doen wat rechtvaardig is, volharding in liefdebetoon, en nederig leven met God”⁵⁵⁸. Voor Lakawa bestaat dat handelen uit het betonen van gastvrijheid door een nodiging van christenen aan moslims om te komen tot een hernieuwde ontmoeting na traumatische ervaringen van geweld⁵⁵⁹. Bij Lakawa wordt dat zowel symbolisch als praktisch uitgewerkt aan de hand van het voorbeeld van de The House of Prayer in de christelijke Duma gemeenschap, in de creatie van een gastvrije ruimte.⁵⁶⁰ Daarmee geeft Lakawa aan dat ook de transformatie van het concrete landschap van belang is voor de verbeelding, en van daaruit hervorming, van een veilige publieke ruimte in Indonesië waarin religieuze diversiteit niet problematisch is.⁵⁶¹ Enerzijds kan dat door een concreet symbool van interreligieuze verzoening op te richten, zoals the House of Prayer. Anderzijds laat ze zien dat religieuze leiders kunnen bijdragen aan transformatie van het publieke domein door te investeren in persoonlijke relaties met leiders van verschillende religieuze gemeenschappen en hen te betrekken wanneer er (bouw)initiatieven zijn die het interreligieuze landschap aangaan.⁵⁶² Op die manier hoeven religieuze gebouwen als symbool van de religieuze gemeenschappen geen bedreiging meer te vormen in het publieke domein, maar kunnen ze ingezet worden voor het creëren van een gastvrije publieke ruimte.⁵⁶³

De derde overeenkomst is dat het christelijk getuigenis, in de zin van proclamatie, een plaats krijgt in de dialoog. Bij zowel Banawiratma, als Singgih als Lakawa maakt het getuigenis deel uit van het proces waarin mensen van verschillende religies elkaar en ook zichzelf leren verstaan. Banawiratma lijkt daarin het verst te gaan in zijn stelling dat het wederzijdse getuigenis leidt tot een dieper verstaan van het Transcendente.⁵⁶⁴ Het getuigenis van alle deelnemers is daarom essentieel voor een verder verstaan van het Goddelijke.

Voor alle drie theologen is de houding in het getuigenis belangrijk. Banawiratma geeft aan dat het getuigenis zonder dialoog manipulatief en egoïstisch is.⁵⁶⁵ Singgih wijst op de positieve houding in het getuigenis, waarin geen plaats is voor het bekritisieren van anderen (ook niet voor “own consumption”), en de nederigheid.⁵⁶⁶ Lakawa benadrukt de kwetsbaarheid in het getuigenis.⁵⁶⁷ De inhoud en dimensies van het christelijk getuigenis wordt door de drie theologen verschillend geformuleerd. Volgens Banawiratma worden christenen geroepen om te getuigen van het goede

⁵⁵⁶ Zie 5.2.4., Lakawa, *Risky Hospitality*, 408.

⁵⁵⁷ Zie 3.2.5., Banawiratma, ‘Social Justice and Preferential Love’, 38.

⁵⁵⁸ Zie 4.2.5., Singgih, ‘The Character of the Servant’s Mission in Isaiah 42’, 17.

⁵⁵⁹ Zie 5.2.3., Lakawa, *Risky Hospitality*, 419.

⁵⁶⁰ Zie 5.2.3., Lakawa, *Risky Hospitality*, 346.

⁵⁶¹ Zie 5.2.3., Lakawa, *Risky Hospitality*, 417.

⁵⁶² Zie 5.2.3., Lakawa, *Landscape, Memory and Contested Identity*, 14.

⁵⁶³ Zie 5.2.3., Lakawa, *Risky Hospitality*, 422.

⁵⁶⁴ Zie 3.2.4., Banawiratma, ‘Contextual social theology. An Indonesian model’, 5.

⁵⁶⁵ Zie 3.2.5., Banawiratma, ‘Power and Interreligious Relations’, 105.

⁵⁶⁶ Zie 4.2.5., Singgih, ‘The Character of the Servant’s Mission in Isaiah 42’, 18.

⁵⁶⁷ Zie 5.2.3., Lakawa, *Risky Hospitality*, 419.

nieuws van Gods Koninkrijk, het evangelie van Christus, dat God zelf werkzaam is in deze wereld.⁵⁶⁸

Singgih schrijft niet veel over de inhoud van de proclamatie. Kort noemt hij in een artikel dat Christus niet ontkent wordt in zending als *presensia*, maar dat het getuigenis onderdeel is van dialoog⁵⁶⁹. Singgih onderstreept het belang van een sterke religieuze identiteit in het maatschappelijk engagement van christenen.⁵⁷⁰ Hoe dit zich verhoudt tot het verstaan van het christelijk getuigenis lijkt hij verder niet te hebben uitgewerkt.

Bij Lakawa krijgt het christelijk getuigenis een nieuwe betekenis. Zij onderstreept de publieke, en daarmee sociaal-politieke dimensie van het getuigenis. Ze geeft het getuigenis een nieuwe inhoud en functie in de roeping van de kerk in Indonesië door een model te ontwikkelen voor *publiekelijk getuigen* en *publiekelijk rouwen* als interreligieuze praktijken. Het publieke spreken van christenen is voor haar essentieel in de vorming van een rechtvaardige en barmhartige samenleving en in de vorming van een gedeelde interreligieuze narratieve identiteit. Christenen participeren in het proces van democratisering, en getuigen daarin dat ze bruggen willen bouwen met andere religieuze gemeenschappen.⁵⁷¹ De privégebruiken van zowel gastvrijheid als van rouwen die aan Indonesische vrouwen zijn overgedragen en die door hen ontwikkeld worden, moeten volgens Lakawa uit de privésfeer worden gehaald en een publieke dimensie krijgen.⁵⁷² Alleen dan kan er een rechtvaardige samenleving worden verbeeld en gecreëerd waarin mannen en vrouwen gelijkwaardig zijn. Lakawa laat tevens zien dat het interreligieuze landschap symbool kan zijn voor dat christelijke getuigenis. Ze geeft als voorbeeld The House of Prayer dat door de christelijke gemeenschap van Duma is ontworpen tot een fysiek en symbolisch getuigenis van gastvrijheid naar de moslimgemeenschap.⁵⁷³ In dat getuigenis laten ze zien dat het mogelijk is om te kiezen voor het leven te midden van de pijn en het lijden dat ze doormaken.⁵⁷⁴ Onderdeel van dat getuigenis is ook het tonen van berouw over 'het eigen falen om de krachten die er waren te weerstaan', getuigen van het leed dat is overkomen om zo bij te dragen aan een gedeeld herinneren als deel van het proces van verzoening tussen moslims en christenen.⁵⁷⁵ In dat christelijk getuigenis is ook plaats om te getuigen van het geloof dat kracht heeft gegeven om het geweld te overleven. Voor Lakawa is het publieke getuigenis van christenen essentieel, omdat het de ook de christelijke gemeenschap bemoedigt om te geloven in een toekomst waar christenen en anderen in diversiteit kunnen samenleven.⁵⁷⁶

⁵⁶⁸ Zie 3.2.5., Banawiratma, 'The Fragile Harmony of Religions', 368.

⁵⁶⁹ Zie 4.2.4., Singgih, 'The Character of the Servant's Mission in Isaiah 42', 18.

⁵⁷⁰ Zie 4.2.4., Singgih, *Trapped in a Contradiction*, 9.

⁵⁷¹ Zie 5.2.4., Lakawa, *Risky Hospitality*, 399.

⁵⁷² Zie 5.2.4., Lakawa, *Risky Hospitality*, 367.

⁵⁷³ Zie 5.2.3., Lakawa, *Risky Hospitality*, 438.

⁵⁷⁴ Zie 5.2.4., Lakawa, *Risky Hospitality*, 481.

⁵⁷⁵ Zie 5.2.4., Lakawa, 'From Salvation to Life', 16.

⁵⁷⁶ Zie 5.2.4., Lakawa, *Risky Hospitality*, 505.

Conclusie

In dit concluderende hoofdstuk zal op basis van de beschrijving en analyse van het werk van J.B. Banawiratma, E.G. Singgih en S.E. Lakawa in de voorgaande hoofdstukken, een antwoord geformuleerd worden op de vraag die aan het begin van dit onderzoek is gesteld:

Hoe verstaan J.B. Banawiratma, E.G. Singgih en S.E. Lakawa zending, en in het bijzonder interreligieuze dialoog en christelijk getuigenis, in de religieus plurale context van Indonesië?

In het voorafgaande hoofdstuk zijn de verschillende visies van Banawiratma, Singgih en Lakawa met elkaar vergeleken. Uit deze vergelijkende analyse blijkt dat naast een groot aantal overeenkomsten in hun bijdrage aan het theologisch discours over zending in de religieus plurale context van Indonesië, er ook een aantal verschillen te noemen zijn. Deze conclusie zal daarom enerzijds de overeenkomsten formuleren in de manier waarop ze zending, en in het bijzonder de plaats van interreligieuze dialoog en het christelijke getuigenis verstaan, en anderzijds de kenmerkende verschillen benoemen. Tot slot denk ik dat het mogelijk is om een gedeeld antwoord te formuleren op de hierboven genoemde hoofdvraag.

Zowel Banawiratma, als Singgih, als Lakawa verdisconteren in hun theologie de religieus plurale context van Indonesië. Zij accepteren deze als een realiteit die kenmerkend is voor Indonesië, maar geven tegelijkertijd aan dat ze hiermee niet de visie van de meerderheid van de christelijke gemeenschap in Indonesië delen. De opvatting dat Indonesië gekerstend moet worden leeft breed onder christenen. Alle drie theologen geven aan dat ze een theologie ontwikkelen voor een kerk die in een minderheidspositie verkeert in een samenleving waarin moslims de meerderheid vormen. Daarbij hebben ze oog voor zowel de geschiedenis als de hedendaagse realiteit van moeizame verhoudingen tussen moslims en christenen. Allen geven aan dat christelijke gemeenschappen bijdragen aan die gespannen relatie, door een superieure houding ten aanzien van de religieuze ander, alsmede door een terugtrekkende beweging van uit de samenleving. Ze nemen zowel onder christenen als onder moslims een tendens waar in de voortgaande religieuze tradities die gericht is op persoonlijke geloofsbeleving en weinig oog heeft voor de maatschappelijke context van Indonesië. Hoewel alle drie theologen in hun werk refereren aan de recente geschiedenis van religieus geweld, vormt deze uitsluitend bij Lakawa het vertrekpunt voor haar theologiseren. Zij kiest daarin een feministisch theologische benadering door de ervaringen van christen en moslimvrouwen centraal te stellen. Zowel Lakawa als Singgih richten zich in hun werk vooral op de problematische verhouding tussen moslims en christenen. Bij Banawiratma staat deze in het bredere discours van dialoog met andere religies. Allen stellen dat religieus zijn in de religieus plurale context van Indonesië betekent “to be religious interreligiously”.

Vanuit dit verstaan van de kerk en van de religieus plurale context van Indonesië komen Banawiratma, Singgih en Lakawa tot een gedeeld besef dat de kerk geroepen is tot transformatie van zowel de maatschappij als van haarzelf. De kerk moet zich heroriënteren en de beweging van binnen naar buiten maken. Haar zending ligt volgens alle drie theologen in haar participerende opdracht in de vorming van het publieke domein in Indonesië. Voor Banawiratma bestaat de zending van de kerk uit de verkondiging van het Koninkrijk van God; dit getuigenis krijgt bij hem de vorm van orthopraxis. Dit vertaalt zich in inzetten voor democratie, mensenrechten, rechtvaardige

economische verhoudingen ofwel een *preferential option for the poor*. Hiermee kiest Banawiratma een uitgesproken bevrijdingstheologische benadering van zending. Voor Singgih betekent de roeping van de kerk in Indonesië inzetten voor armen en gemarginaliseerden. Zending betekent in de context van Indonesië volgens hem *diaconia*. De kerk is tevens geroepen volgens Singgih om bij te dragen aan verzoening tussen moslims en christenen. Voor Lakawa bestaat de roeping van de kerk in de religieus plurale context primair uit het bijdragen aan verzoening tussen moslims en christenen na de geschiedenis van religieus geweld. Dit proces van verzoening is verweven met het democratiseringsproces in Indonesië, waarin Indonesiërs opnieuw moeten leren verstaan wat het betekent om zowel religieus als Indonesiër te zijn.

Volgens Banawiratma, Singgih en Lakawa kan de kerk in de religieus plurale context van Indonesië alleen gehoor geven aan haar roeping in samenwerking met andere religieuze gemeenschappen. Verschillende vormen van interreligieuze dialoog worden als voorbeelden en als voorstellen gegeven voor deze dialogische zendingspraktijk. Daarbij wordt dialoog met de religieuze ander niet als een afzonderlijke praktijk beschouwd, maar staat deze in het teken van de zendingsopdracht. Zoals eerder genoemd, geven alle drie theologen rekenschap van de *dialoog van het leven*. Voor hen is dialoog met de religieuze ander inherent aan het leven in de religieus plurale context van Indonesië. Deze *dialoog van het leven* wordt in de zendingspraktijk van Banawiratma nauw verweven met de *ethische dialoog*, en de *dialoog van het hart*. Samen met andere religieuze gemeenschappen moet de kerk werken aan de transformatie van de samenleving. Hij levert een eigen bijdrage aan het discours van de interreligieuze dialoog door een nieuwe vorm van dialoog te ontwikkelen, de *dialoog van contextuele en sociale analyse*. Voor Banawiratma is het belangrijk dat mensen van verschillende religieuze gemeenschappen komen tot een gedeelde analyse van de sociale werkelijkheid. Hij lijkt van deze drie theologen ook de theoloog te zijn die het meest belang hecht aan de *dialoog van het hart*, omdat volgens hem de uitwisseling van religieuze ervaringen tussen mensen van verschillende religies en een samen zoeken naar God nodig is om tot een beter verstaan van de Transcendente te komen. Singgih verstaat de roeping van de kerk als een opdracht om een dienende en delende gemeenschap te vormen waarin ook niet-christenen participeren. Vanwege de samenwerking met andere religieuze gemeenschappen is het voor Singgih belangrijk om niet alleen de christelijke bronnen, maar ook schriftelijke bronnen uit andere religieuze tradities met elkaar te besturen aan de hand van de thema's die opkomen uit de praktijk. Lakawa ontwikkelt een zendingstheologie voor in de nasleep van het religieuze geweld die ze *risky hospitality* noemt. Om te komen tot verzoening met moslims moet de kerk een eerste kwetsbare stap zetten in gastvrijheid, bereid zijn om moslims te verwelkomen. Ze ontwikkelt daarbij een visie op het religieuze landschap, kerken en moskeeën, als een symbolische derde ruimte in het publieke domein waarin een gehele en gedeelde Indonesische samenleving waarin ruimte is voor religieuze diversiteit kan worden verbeeld. Het belangrijkste voorbeeld hiervan dat ze geeft is The House of Prayer, een religieus gebouw van de christelijke gemeenschap van Duma dat is omgevormd tot een plaats van gastvrijheid waar moslims en christenen elkaar kunnen ontmoeten. Lakawa stelt twee interreligieuze praktijken voor die belangrijk zijn in het proces van verzoening tussen moslims en christenen. De ene praktijk bestaat uit het gezamenlijk rouwen over de gewelddadige gebeurtenissen die hebben plaatsgevonden in een plaats als The House of Prayer. Door het delen van deze ervaringen kan er een gezamenlijke herinnering worden ontwikkeld en een gedeelde interreligieuze narratieve identiteit, die nodig is om in het publieke domein van het nieuwe Indonesië waardering te waarborgen voor religieuze diversiteit. Een andere praktijk die zij voorstelt is het publiekelijk getuigenis, waar hieronder verder

op in zal worden gegaan. De nieuwe methodes van dialoog die Lakawa voorstelt raken aan de categorieën van de *dialoog van het hart* en de *dialoog van het leven*.

Banawiratma, Singgih en Lakawa maken alle drie in hun publicaties expliciet dat het christelijk getuigenis niet in het teken dient te staan van de bekering van de religieuze ander. Ze nemen afscheid van een klassiek verstaan van het christelijk getuigenis als proclamatie, het overbrengen van een verbale boodschap met het doel om de ander te bekeren. Het christelijk getuigenis krijgt voor alle drie theologen een plaats in de dialoog met de religieuze ander. Voor ieder van deze theologen ligt het primaat in het getuigenis echter bij de orthopraxis. Voor Banawiratma en Singgih concentreert dat zich meer in het dienstbaar zijn aan de gemarginaliseerden. Tegelijkertijd is dit voor Singgih ook *presensia*, aanwezig zijn. Bij Lakawa uit dit zich meer in de houding van gastvrijheid die verschillende vormen aan kan nemen. Voor alle drie theologen is de belichaming van het christelijk getuigenis essentieel: de getuige wordt één met het getuigenis. Ook de houding daarin, van kwetsbaarheid en nederigheid, is voor hen belangrijk. De inhoud van het verbale getuigenis wordt bij Banawiratma en Singgih niet erg uitgewerkt. Voor Banawiratma bestaat deze uit het goede nieuws van Gods Koninkrijk, het evangelie van Christus, dat God zelf werkzaam is in deze wereld. Voor Singgih is Christus waarvan getuigd moet worden. Bij Lakawa krijgt het christelijk getuigenis een heel eigen betekenis, omdat deze bij haar in het teken staat van stem geven aan de identiteit van een christelijke minderheid in de vorming van de publieke ruimte in Indonesië. In dat getuigenis klinkt enerzijds het geloof door dat de christengemeenschap heeft om te midden van het lijden en de pijn te hopen op een toekomst waarin christenen en moslims met elkaar in vrede samenleven. Anderzijds klinkt daarin ook de pijn van het geweld dat is aangedaan en van berouw over het eigen falen. Volgens Lakawa moeten de christelijke gemeenschap haar verhaal vertellen om zo samen met de moslimgemeenschap bij te dragen aan een gedeeld herinneren van het verleden, wat een eerste stap is op weg naar een toekomst van vreedzaam samenleven.

J.B. Banawiratma, E.G. Singgih en S.E. Lakawa dragen zo op ieder hun eigen manier bij aan een dialogisch verstaan van zending in de religieus plurale context van Indonesië, waarin de roeping van de kerk vanuit haar religieuze minderheidspositie is gelegen in samenwerken met andere religieuze gemeenschappen – en in het bijzonder met de moslimgemeenschap – aan de hervorming van een gastvrij, rechtvaardig en geheel publiek domein van het nieuwe Indonesië.

Literatuurlijst

Primaire bronnen

- Banawiratma, J.B., 'Social Justice and Preferential Love for the Poor: Towards True harmony in interfaith relationships', *Pacifica, Australian Theological Studies*, Vol. 3, No. 1 (1990), pp. 25-44.
- . 'Women's experience of the sacred: between violence and life', *Voices from the Third World*, XIX/1 (1996), pp. 144-158.
- . 'A vision of Ecumenical Unity and Mission', *CTC Bulletin*, Vol. 14, No.2 (1996), pp. 56-66.
- . 'The Fragile Harmony of Religions in Indonesia', *Exchange, Journal of Missiological and Ecumenical Research*, 27/4 (1998), pp. 360-370.
- . 'Indonesia: the perils of transition', in: *New Routes*, 4/2 (1999), pp. 8-11.
- . 'Religions in Indonesian pluralistic society in the era of globalization: a Christian perspective', *Voices from the Third World*, XXII/1 (1999), pp. 36-48.
- . 'Celebrating Life in the Journey of Faith in Asia', *CTC Bulletin*, XVI/1 (1999), pp. 1-5.
- . 'Contextual Christology and Christian Praxis: An Indonesian Reflection', *East Asian Pastoral Review*, Vol. 37, No. 2 (2000), online: <http://eapi.admu.edu.ph/content/contextual-christology-and-christian-praxis-indonesian-reflection>, [10 mei 2012].
- . 'Christian life in religious pluralism: ecumenical concerns in inter-religious Dialogue', *Voices from the Third World*, XXIII/1 (2000), pp. 92-102, eerder verschenen in: *CTC bulletin*, XV/2 (1998), pp. 46-52.
- . *Religion and Violence – an Indonesian case*, paper gepresenteerd tijdens de CCA-URM People's Forum 2000 dat werd gehouden in Manado, Indonesië, 24-30 mei 2000. online: <http://www.daga.org.hk/urm/up00/pf-bw.htm>, [10 mei 2012].
- . *YMCA Mission and Action in the context of multireligious, multicultural, and globalizing World*, 2001. online: <http://www.asiapacificymca.org/statements/Untitled-8.html>, [10 mei 2012].
- . 'Gender Concern, A Male Perspective in Wholistic* Paradigm', in: *Voices from the Third World*, XXIV/1 (2001), pp. 129-138. (* Deviant spelling in the original text.)

- ‘Power and Interreligious relations: An Example from Indonesia’, in: C. Sterkens, M. Machasin en F. Wijzen (Eds.), *Religion, Civil Society and Conflict in Indonesia*, Zürich-Berlin: LIT Verlag, 2009, pp. 99 – 113. Dit is een licht bewerkte versie van de eerder verschenen bijdrage ‘Interreligious relationship in Indonesia’, in: L. Bertsch, M. Evers en M. Moerschbacher (Eds.), *Viele Wege – ein Ziel, Herausforderungen im Dialog der Religionen und Kulturen*, Freiburg: Verlag Herder, 2006, pp. 273 – 284.
- Banawiratma SJ, J.B. en Jacobs SJ, T., ‘Doing Theology with Local Resources. An Indonesian Experiment’, *East Asian Pastoral Review*, 1 (1989), pp. 51-72.
- Banawiratma SJ, J.B. en Müller, S.J., ‘Contextual Social Theology. An Indonesian Model’, *East Asian Pastoral Review*, Vol. 36, No. 1-2 (1999), online: <http://eapi.admu.edu.ph/content/east-asian-pastoral-review-1999>, [10 mei 2012]. (Indonesische vertaling: *Berteologi Sosial Lintas Ilmu: Kemiskinan sebagai Tantangan Hidup Beriman*, Yogyakarta: Kanisius, 1993)
- Lakawa, S.E., ‘God Who Sees: An Indonesian Christian woman reading the story of Hagar in searching a liberating spirituality for Indonesian (Christian-Muslim) women co-operating in Praxis’, in: Robert Borrong (ed.), *Berakar di dalam Dia dan Dibangun di atas Dia*. Jakarta: BPK, 1998, pp. 195–210.
- . ‘There is no title yet! Indonesia – a nation struggling for a new self-understanding’, *Reformed World*, Vol. 52, No.3 (2002), pp. 136-142.
- . ‘Pastor Panel’, *Insights, The Faculty Journal of Austin Seminary*, Vol. 119, No. 1 (2003), pp. 30-31, online: www.austinseminary.edu/uploaded/about_us/pdf/insights/insights_2003_fall.pdf, [14 juli 2013].
- ‘Teaching Theology and Gender Perspectives’, in: D.K. Suh, A. Meuthrath, C. Hyondok (Eds.), *Charting the future of theology and theological education in Asian contexts*, New Delhi: ISPCK, 2004, pp. 103-113.
- . ‘From salvation to life: The re-encounter of Islam and Christianity in Indonesia as a non violent missiological practice’, in: D. v. Keulen en M.E. Brinkman (Eds.), *Christian faith and violence*, Vol. 2, Zoetermeer: Boekencentrum, 2005, pp. 13-33.
- . ‘A woman becoming: on pain, dancing and doing theology with those who face religious violence’, *Reformed World*, Vol. 56, No. 3 (2006), pp. 284-295.
- *Risky Hospitality: Mission in the Aftermath of Religious Communal Violence in Indonesia* (dissertatie), Ann Arbor: ProQuestLLC, 2011.
- . *Landscape, Memory and Contested Identity: Living Interreligiously in Indonesia Today*. Paper gepresenteerd tijdens de International Conference on Religions, Business, and Contestation, Petaling Jaya, University of Malaya, 28 juni 2012, en tijdens een congres

Negotiating Diversity in Indonesia van 5-6 november 2012 aan Singapore Management University. online: http://socsc.smu.edu.sg/sites/default/files/socsc/pdf/septemmy_lakawa.pdf [14 juli 2013].

- Singgih, E.G., 'Let Me Not be Put to Shame: Towards an Indonesian Hermeneutics', *Asia journal of theology*, Vol. 9, No. 1 (1995), pp. 71-85.
- . 'Contextualisation and Inter-Religious Relationship in Java: Past and Present', *Asia journal of theology*, Vol. 11, No. 2 (1997), pp. 248-262.
- . 'The Character of the Servant's Mission in Isaiah 42', *Asia Journal of Theology*, Vol. 14, No. 1 (2000), pp. 3-19.
- . 'Globalization and contextualization: towards a new awareness of one's own reality', *Exchange*, 29/4 (2000), pp. 361-372.
- . *Trapped in a Contradiction: Buildings as Symbol of Service to Religion or to Community?*, Yogyakarta, 2004. Paper gepresenteerd tijdens de "International Workshop and Public Forum on Equality and Plurality", in Center for the Study of Religions and Socio-Cultural Diversity (CRSD), IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta. Als artikel in het Indonesisch verschenen in E.G. Singgih, *Mengantisipasi Masa Depan ('Anticiperen op de toekomst')* Jakarta, 2004, pp. 88-99.
- . *Duta Wacana and Mission in a Religiously Plural Context: A Reflection*, Yogyakarta, 2004. Paper gepresenteerd tijdens de General Assembly of UKUMINDO, Düsseldorf, Duitsland, September 1-2. online: <http://sylviatambunan.blogspot.nl/2012/08/duta-wacana-and-mission-in-religiously.html>, [27 juli 2013].
- . 'Post-colonial Reflections on the Paintings of Emmanuel Garibay', *Asia Journal of Theology*, Vol. 19, No. 1 (2005), pp. 79-91.
- . 'Why did God send the Flood upon the Earth? An Interpretation of Genesis 6:1-22', in: D. van Keulen en M.E. Brinkman (Eds.) *Christian faith and violence*, Vol. 1, Zoetermeer: Boekencentrum, 2005, pp. 28-46.
- . 'Punishment and Liberation. How the Pastoral Circle Transforms Our Theologies', in: F. Wijzen, P. Henriot en R. Mejia (Eds.), *The pastoral circle revisited; a critical quest for truth and transformation*, Maryknoll/ N.Y.: Orbis Books, 2005, pp. 151-166.
- . 'Israel shall be the third: A contextual interpretation of Isaiah 19:24-25', in: F.L. Bakker en J.S. Aritonang (Eds.), *On the edge of many worlds*, Zoetermeer: Boekencentrum, 2006, pp. 81-187.

- . 'Any Room for Christ in Asia? Statistics and the Location of the Next Christendom', *Exchange*, 38/2 (2009), pp. 134-146.
- . 'Towards a Postcolonial Interpretation of Romans 13:1-7: Karl Barth, Robert Jewett and the Context of Reformation in Present-day Indonesia', *Asia Journal of Theology*, Vol. 23, No. 1 (2009), pp.111-122.
- *Mission, Communication and Paradigm Shift in the Indonesian Context*, Yogyakarta, 2012.(bewerking van; Indonesische vertaling: 'Misi, Komunikasi dan Perpindahan Paradigma di Indonesia', in: Rudy Tindage-Rainy MP Hutabarat (eds.), *Teologi, Komunikasi dan Rekonsiliasi*, Jakarta: Yakoma- BUMG – GMIH, 2009, pp. 49-62.)
- . 'Mission and dialog as means of Communication. A Paradigm Shift in the Indonesian Context', in: V. Küster en Robert Setio (Eds.), *Muslim-Christian Relations Observed. Comparative Studies from Indonesia and the Netherlands*. (brochure), Den Haag, 2013.

Secundaire bronnen

Boeken

- Bosch, David J., *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission*, Maryknoll/New York: Orbis Books, 1991.
- Fuad, Z., *Religious Pluralism in Indonesia. Muslim-Christian Discourse* (dissertatie), Hamburg, 2007. online: <http://ediss.sub.uni-hamburg.de/volltexte/2007/3219/pdf/Dissertation%20File.pdf>, [12 mei 2012].
- Hoekema, A. & Prior, J.M., 'Theological thinking by Indonesian Christians 1850-2000', in: J.S. Arintonang & K. Steenbrink (Eds.), *A history of Christianity in Indonesia*, (Studies in Christian Mission 35), Leiden: Brill, 2008, pp. 749-821.
- Intan, B.F., '*Public Religion*' and the Pancasila-based state of Indonesia: A Normative Argument within a Christian-Muslim dialogue (1945-1998), (dissertatie), Boston, 2004.
- Prior, J. M., 'Contextual Theological Reflection in Indonesia 1800-2000', in: John C. England, John M. Prior, J. Kuttianimatathil, et al. (Eds.), *Asian Christian Theologies II*, Delhi/Quezon/Maryknoll: ISPCK/Claretian Publishers/Obris Books, 2003, pp. 122-243.
- . 'Indonesia', in: P.C. Phan (Eds.), *Christianities in Asia*, (The Global Christianity Series), West Sussex: Blackwell Publishing Ltd, 2011, pp. 61-76. online: <http://onlinelibrary.wiley.com.proxy.library.uu.nl/doi/10.1002/9781444392616.ch4/pdf>, [12 augustus 2012].
- Schulte Nordholt, H., *Indonesië na Soeharto, reformasi en restauratie*, Amsterdam: Bert Bakker, 2008.

Wal, van der, H., *Tot op het bot verdeeld. Nederlandse protestanten, de zending en de Indonesische revolutie*, Zoetermeer: Boekencentrum, 2012.

Artikelen

Arifianto, A.R., 'Explaining the Cause of Muslim-Christian Conflicts in Indonesia: Tracing the Origins of *Kristenisasi* and *Islamisasi*', *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol. 20, No. 1 (2009), pp. 73-89.

Frederiks, M.T., 'The Women's Interfaith Journey: Journeying as a Method in Interfaith Relations', *Missiology*, XL/4 (2012), pp. 467-479.

Hoekema, A.G., 'Genesis 1-11 vanuit Indonesisch perspectief: Een nieuw commentaar van Gerrit Singgih', *Nederlands Theologisch Tijdschrift*, 66/1 (2012), pp. 135-149.

Knitter, P.F., *Introducing theologies of religions*, Maryknoll/New York: Orbis Books, 2006, pp. 136-142.

Kuester, V., 'Who, with whom, about what? Exploring the landscape of inter-religious dialogue', *Exchange*, 33/1 (2004), pp. 73-92.

Steenbrink, K., 'Towards a Pancasila Society: the Indonesian Debate on Secularization, Liberation and Development 1969-1989', *Exchange*, 54 (1989), pp. 1-28.

----. 'Seven Indonesian Perspectives', in: G. De Schrijver (Ed.), *Liberation theologies on shifting Grounds: a clash of socio-economic and cultural paradigms*, Leuven: Leuven University Press, 1998, pp. 384-386.

----. 'Five Catholic theologians of Indonesia in search for an international or local identity', *Exchange*, 29/1 (2000), pp. 2-5.

Sumartana, Th., 'Pluralism, Conflicts, and Inter-Religious dialogues in Indonesia', in: Th. Sumartana, E. Sarapung, S.A. Bless, Z. Qodir (Eds.), *Commitment of Faiths: Identity, Plurality and gender*, Yogyakarta: Institute DIAN/Interfidei, 2002, pp. 123-142.

Tan, J. Yan-Ka, 'A New Way of Being Church in Asia: The Federation of Asian Bishops' Conferences (FABC) at the Service of Life in Pluralistic Asia', *Missiology: An International Review*, Vol. 33, No. 1 (2005), pp. 72-94.