

Gudsbegrepet i indonesisk statsfilosofi

En analyse av Pancasilaas historiske utvikling og betydning

ERIK WAALER

Indonesia er en ung nasjon som fikk sin selvstendighet etter andre verdenskrig. I de første årene etter krigen la indonesierne det ideologiske fundament for sitt land. De kalte sin statsfilosofi for «Pancasila» som betyr «de fem søylene» (dvs. fem hovedprinsipp). Denne artikkelen vil konsentrere seg om gudsbegrepet i Pancasila. For å belyse dette spørsmål vil den: 1) Gi en oversikt over Indonesias kulturelle og religiøse mangfold. 2) Gjøre rede for den historiske prosess som formet Pancasila. 3) Drøfte den vitenskapelige diskusjon omkring statsfilosofien og vurdere betydningen av Pancasilaas gudsbegrep.

1 Indonesias religiøse demografi

Indonesia er en sammensatt nasjon. Innvandring fra det australske, kinesiske, malaysiske og indiske subkontinent har preget den etniske demografien. Innvandringen formidlet religiøse impulser og førte til nye statsdannelser. Da islam kom til Indonesia, var allerede hinduisme og buddhisme godt rotfestet i indonesisk kultur. Det var den mystiske sufi-islam som først slo rot i Indonesia. Dette har preget indonesisk islam, også institusjonelt sett. Oppbygningen med lærere som samler elever om seg i et «kloster-lignende» fellesskap, kalt «pondok pesantren», kan minne mye om den måten hinduistiske guruer samler sine elever rundt seg i India. Hinduismen spiller fremdeles en dominerende rolle i hinduistiske samfunn som Bali og områder rundt fjellet Bromo på Øst-Java, men påvirkningen er også svært tydelig

innenfor javanesiske mystisisme, som antagelig er en av de største religionene i Indonesia, selv om den offisielt ikke regnes som en egen religion.

Indonesias religiøse demografi bærer preg av at bestemte religioner dominerer bestemte områder. Katolikkene dominerer Flores og Øst Timor, mens protestantene dominerer blant batakene på Nord-Sumatra, på deler av Kalimantan (Borneo), på Sulawesi og Irian Jaya (Vest Ny-Guinea). Det er om lag dobbelt så mange protestanter som katolikker i Indonesia. Islam står sterkt på Sør-Sumatra, og helt i nord på samme øya, likeens på Vest-Java blant sundanerne, og blant madureserne helt øst på Java. Javanerne som er den tredje og største folkegruppen på Java hører nok for en stor del til islam, men javanesiske mystisisme har stor innflytelse på denne stammen. Magisk tenkning går som en understrøm i hele den indonesiske befolkning.

1.1 Etterkrigstidens Indonesia

Det beste bildet av Indonesias religiøse situasjon etter andre verdenskrig gir kanskje det første demokratiske valg som ble holdt. Etter valget til «konstituante» 15 Desember 1955 hadde de partier som støttet Pancasila 274 seter (nasjonalistene 119, kommunistene 60, katolikkene og protestantene 26, andre 69), muslimske partier fikk 230 seter, mens de sekulære partiene fikk 10 seter.¹ Dette gir de muslimske partiene ca. 45 % av det totale stemmetallet. I de påfølgende valgene i 1971, 1977, 1982 fikk imidlertid det muslimske partiet bare henholdsvis 27,9 %, 29,3 %, 29,0 % av stemmene, og i 1987 fikk de bare 18,0 % av stemmene.²

1.2 Dagens bilde av Indonesia³

Offisiell statistikk viser at av en befolkning på om lag 190 millioner mennesker er ca. 87 % muslimer. Av disse er bare ca. 43 % det man kaller «Quranic Muslims». Videre anslås det at en gruppe på 35 % av befolkningen tilhører javanesiske mystisisme, selv om de i navnet er muslimer. Det er om lag 2 % hinduer og 1 % buddhister. Av kristne er det offisielt 9,6 %, men kirkestatistikken viser at protestantene alene utgjør 9,3 %. Det er imidlertid ting som tyder på at det samlede antall kristne er vesentlig høyere enn det statistikken tilsier. Kirkene har en årlig vekst på 4,7 %, noe som er betydelig høyere enn den generelle befolkningstilveksten på 1,5 %.

1.3 Religiøs variasjon i synet på Gud

Det er altså tre hovedstrømmer av religiøs innflytelse på indonesisk jord: Indiske religioner, islam og kristendom. Innenfor hver av disse

hovedstrømmingene finner en mange avskygninger og variasjoner. Likevel gir det mening å foreta en slik tredeling. Kommunisme har i perioder av nyere indonesisk historie vært dominerende i deler av Indonesia. Likevel kan det vanskelig hevdes at ateismen har hatt tilsvarende innflytelse på grasrotplan, noe kommunistenes støtte til Pancasila bærer tydelig vitnesbyrd om.

1.3.1 Indiske religioner

Tre store religioner går under sekkebetegnelsen indiske religioner, nemlig buddhisme, hinduisme og javanesiske mystisisme. Sistnevnte har tatt opp i seg elementer fra de to andre så vel som fra islam og kristendom, og det finnes et rikt utvalg av forskjellige sekter med forskjellig religiøs farge. Likevel kan de mystiske tradisjonene sies å ha visse fellestrekk. Dette kan på mange måter samles i det meget kjente javanesiske utsagnet «manunggaling kawula Gusti», som betyr «enhet mellom Gud og meg». Harun Hadiwijono beskriver gudsbegrepet i disse tre religionene på følgende måte: «... that the highest Godhead is thought of as being the Absolute, devoid of any relation.»⁴ «This highest God is devoid of any relation, and can only be recognised by its manifestations.»⁵ Både gudene og menneskets indre (atman) anses som slike manifestasjoner av Gud. Slik fremstår et monistisk gudsbilde, der forskjellen mellom Gud og mennesker ikke blir av fundamental karakter.

1.3.2 Islam

Som nevnt kom islam til Indonesia i sufi varianten, en tradisjon som har mange fellestrekk med indonesisk mystikk som beskrevet overfor. Ved siden av dette har også ortodoks islamsk lære øvd betydelig innflytelse på islamsk teologi, kanskje først og fremst gjennom bøker oversatt fra arabisk. Maulana Muhammad Ali skriver for eksempel:

At Gud (Allah) er en av vesen betyr at det ikke er mer enn en Gud (Tuhan) og at Gud ikke har noen som er sin like; en i attributt betyr at det ikke er noe annet vesen som har en eller flere av Guds attributt, Guds ufeilbare egenskaper; En i sine gjerninger betyr at det ikke er noe annet vesen som kan gjøre de verk som Gud gjør, eller som Gud kan gjøre.⁶

Slik fremstår Gud i ortodoks islam med veldig ettertrykk på Guds enhet og hans forskjellighet fra alt annet, inkludert menneskene. Det blir derved intet rom for hverken den hinduistiske emanasjonstanken eller den kristne lære om Jesus som Guds sønn. For de ortodokse

muslimene er vel Jesus en viktig profet, født av en jomfru, men dog bare et menneske. Ali polemiserer kraftig mot kristen teologi:

Troen på at det er tre personlige guddommer, og at Sønnen og Den Hellige Ånd er evige, allvitende og allmektige slik som Gud (Allah), slik de kristne tror, ... alt dette kan klassifiseres som andreklasses «syirik».⁷

Innen islam betyr «syirik» å bestride Guds enhet, og det regnes som den største synd.⁸ Det er således ikke rom for noen tro på en guddommelig Kristus.

Indonesisk islam har produsert mye dialoglitteratur som ofte har front mot de kristne. Et av hovedelementene i diskusjonen er Jesu guddommelighet, som de forneker på det sterkeste. Dette kan gi seg svært polemisk utslag som den følgende omtale av Jesus viser: «For en stor vits, hva slags gud kan det være, som blir slått av mennesker.»⁹ Men vanligvis blir kritikken fremsatt på en mer saklig og respektfull måte. Roham vil for eksempel argumentere for at læren om Jesu to naturer er et uttrykk for «panteisme, Herren og skapningen er en».¹⁰ Hasbullah Bakry hevder at Jesus kom for å bekrefte den mosaiske religion og fornye læren om «Tawhîd» (monoteisme). Jesus ble ikke korsfestet, og det var de kristne som gjorde ham til Herre, mot Jesu egen vilje.¹¹ Mudhary beskriver Jesus som et vanlig menneske, som syndet (Luk. 4:5) som ber om tilgivelse for synd (Matt. 6:12), som har begrenset kunnskap (Mark. 13:31-32) og begrenset makt (Joh. 5:30). Dette leder ham til konklusjonen: «Hvis Jesus var Herre, så var han ikke Herre på en perfekt måte, for det er ennå noe som er større enn ham.»¹²

1.3.3 Kristen teologi

Indonesisk teologi er preget av innflytelse fra reformerte teologer, noe som delvis skyldes innflytelse fra misjonsselskap som fulgte den nederlandske kolonimakten. Likevel kan det synes som om påvirkning fra lokal kultur er en like viktig faktor. Et eksempel på denne doble innflytelsen finnes i den utbredte oppfatning at Gud ikke bør beskrives som tre personer, men som tre værens-måter (mode of being).¹³ Hadiwijono beskriver dette som en dynamisk enhet, i motsetning til en biologisk enhet eller en statisk enhet.¹⁴

Den ellers konservative og evangelikale dogmatikeren Soedarmo hevder en noe bearbeidet kenosislære, som innebærer at sønnen ved inkarnasjonen la av alle guddommelige egenskaper,¹⁵ påtok seg menneskets mange begrensninger,¹⁶ og først etter himmelfarten kan sies å være allmektig.¹⁷

Abineno hevder at «Gud ikke er summen av sine attributter».¹⁸ Han understreker at Guds attributter ikke reduserer Guds én-het.¹⁹ «Av denne grunn kan vi ikke sitere skriften rett frem for å bevise at Jesus er Gud, hvis vi ikke da ønsker å gjøre den samme feil som kirkemøtet i Kalkedon gjorde.»²⁰ Abineno gjentar stadig formuleringen: «Gud som er til stede og arbeider i Jesus».²¹ Han ønsker ikke å gjøre Jesus til «en guddommelig man,»²² men gjør ham i stedet til «en vanlig jøde ... med forståelsen og fantasien til en jøde på hans tid. Formelt sett er hans arbeid ... ikke forskjellig fra den til rabbinere og eksorsister som levde på den tiden.»²³

Den tidligere muslimske teologen Hamram Ambrie understreker at Gud er én i essens og substans (zat).²⁴ Gud sees som «enhet», med en viss indre pluralitet.²⁵ Treenigheten sammenligner han med menneskets «ånd, sjel og legeme, som er forenet i en person».²⁶ Jesu enhet som person blir imidlertid ofret for å berge monoteismen: «Jesu doble personlighet, det vil si differensiering mellom det guddommelige og det menneskelige.»²⁷ Han beskriver videre treenigheten som tre «autoriteter»,²⁸ tre «aktiviteter»,²⁹ tre «værens-måter»,³⁰ eller tre «egenskaper».³¹

Noen av forfatterne som er nevnt overfor har en mer nyansert fremstilling³² enn andre.³³ Likevel er det en klar tendens blant Indonesias dogmatikere at de understreker «Guds enhet» på bekostning av enten «Guds trehet» eller «enheten i Jesu person» eller begge deler.

1.4 Foreløpig konklusjon

Indonesia har et mangfold av religiøse strømninger, og selv om de har visse fellestrekk, så er det lett å forstå at de som bygget nasjonen Indonesia hadde problemer med å finne en felles grunn å bygge på. Mange av oss vil vel betvile at en slik felles grunn er mulig eller ønskelig, men det kan ikke hindre oss i å forsøke å forstå hva som skjedde, og hvorfor det utviklet seg som det gjorde.

2 Hva er Pancasila

«Pancasila» eller de fem prinsippene, er Indonesias Statsfilosofi. Innholdet finnes i innledningen til den indonesiske konstitusjon. Oversatt til norsk lyder den:

Indonesias selvstendighet blir fastlagt ved en konstitusjon for landet Indonesia, som blir grunnlagt som den Indonesiske Republikk på grunnlag av folkesuverenitetsprinsippet og som bygger på: Guddommens all-enhet, rettfærdig og kulturelt menneske-

verd, Indonesias enhet, demokrati som ledes av den indre visdom som fremkommer ved drøftinger mellom delegater, og sosial rettferdighet for hele det indonesiske folk.³⁴

Som nevnt vil vi konsentrere oss om det første prinsippet: «Guddommens all-enhet».

2.1 *Pancasilas* tilblivelse

Ved slutten av den annen verdenskrig forberedte japanerne Indonesias selvstendighet. Japanerne nedsatte to forskjellige grunnlovsforsamlinger, bestående hovedsakelig av nasjonale indonesiere: «Badan Penyelidik Usaha-usah Persiapan Kemerdekaan Indonesia» som arbeidet i perioden 29. Mai til 17. Juli 1945 (komite for utredning av ny grunnlov, BPUPKI), og «Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia» som arbeidet fra August 1945 (grunnlovsforsamlingen, PPKI). Disse fikk blant annet i oppdrag å utforme en konstitusjon for et selvstendig Indonesia. Begge disse komiteene hadde to hovedfraksjoner, nasjonalistene og muslimene. Nasjonalistene hadde støtte fra mange nominelle muslimer og fra mange minoritetsgrupper.

2.1.1 «Weltanschauung»

Det sentrale emne under forhandlingene om ny grunnlov var spørsmålet om det Sukarno kaller statens «weltanschauung», det filosofiske grunnlaget for den nye staten.³⁵ På bakgrunn av referatene kan det forsvares å kalle dette spørsmålet for et hovedproblem under forhandlingene. Det fremkom to hovedløsninger for dette problemet som reflekterer motsetningene mellom de forskjellige gruppene. Muslimene hadde et klart ønske om en islamsk stat styrt på basis av sharia lovgivning. Nasjonalistene ønsket derimot en religiøst nøytral stat. I spenningsfeltet mellom disse to ytterpunktene finnes flere løsninger som var fremme i prosessen:

2.1.1.1 *Den nøytrale løsning*

Det nøytrale standpunkt, kan som det kulturelle, knyttes til den fraksjonen som kalles sekulære nasjonalister. Felles for disse to syn er at de er relativt pluralistiske i sin religionsforståelse. Det nøytrale standpunkt kommer best til uttrykk i de tidlige lovforslag lagt frem for komiteen for utredning av ny grunnlov (BPUPKI). Der heter det:

15. Juni 1945: «Paragraf 14, om religion: Landet garanterer friheten for alle borgere til å velge hvilken som helst religion og til å tilbe i samsvar med sin egen religion.»³⁶

11.-13. Juli 1945: «Om religion, paragraf 29: Landet garanterer friheten for alle borgere til å velge hvilken som helst religion og til å tilbe i samsvar med sin egen religion.»³⁷

Det må kunne forsvares å hevde at idealet om religionsfrihet er et resultat av påvirkning fra vestlig kultur og tankegang. Flere av de ledende politikerne innenfor nasjonalistpartiet hadde da også sin utdanning fra utlandet.

2.1.1.2 Tilknytning til Indonesias kultur

Historisk sett har Pancasila og president Sukarno blitt knyttet sterkt sammen. Dette ligger bak anklager fra mange hold om at det ikke er noen enkelt person som har enerett til å tolke Pancasila. Ikke desto mindre har Sukarnos tale den 1. Juni 1945 blitt kalt «Pancasilas fødselstale». For den senere debatt er denne talen av uhyre stor betydning:

Brødre, hva er det 5. prinsipp: 1. Nasjonen Indonesia. 2. Internasjonalisme eller menneskeverd. 3. Enighet ved konsultasjoner eller demokrati. 4. Sosial trygghet. Prinsippet for et fritt Indonesia er å underordne seg den all-éne Guddom. Guddommens prinsipp! Ikke bare nasjonen Indonesia har en guddom, men hver enkelt indonesier skal ha en Gud. De kristne skal tilbe Gud *i samsvar med Jesu Kristi (egentlig: Isa Al Masih) befaling, de som ennå ikke har en Gud – i samsvar med profeten Muhammeds befaling, buddhistene skal dyrke Gud etter de bøkene som de holder seg til. Men la oss alle forholde oss til Gud.* Måtte den indonesiske nasjon bli en nasjon der hver borger på fritt vis tilber sin Gud. Hele folket bør dyrke Gud i samsvar med sin kultur, slik at det ikke finnes religionsegoisme. La Indonesia fremstå som en nasjon som tilber Gud. La oss tenke gjennom og praktisere religion, enten islam eller kristendom, på kulturelt vis. Hva betyr kulturelt vis? Det er å respektere hverandre. (en del av forsamlingen klapper) Profeten Muhammed har vist oss verdraagzaamheid, å respektere andre religioner. Profeten Jesus (egentlig: Isa) har vist den samme verdraagzaamheid. La oss i et fritt Indonesia som vi nå grunnlegger, i tråd med dette, si til hverandre: det femte prinsipp i landet vårt er *troen på en kulturell Gud*, en tro på en guddom der vi respekterer hverandre. Hjertet mitt vil flomme over av begeistring hvis dere er enige i at et fritt Indonesia skal basere seg på *troen på en all-én Guddom.*³⁸

Essensen av dette innlegget er troen på en kulturell Gud, selv om det også inneholder formuleringer som til forveksling ligner Pancasila. Sukarno samler de fem prinsippene i ett prinsipp «gotong royong»,³⁹ som på norsk må oversettes med «dugnad». Dette ordet er hentet fra landsbylivet der det å dra i flokk er det viktigste prinsipp. Det kan sies at Sukarno tenker religion nedefra, med utgangspunkt i kulturen og dens mange farger og variasjoner. Senere materiale fra Sukarnos taler, der han tar opp dette emnet, viser med all tydelighet at han ikke har noe eksklusivt gudsbegrep:

The principle of Divine Omnipotence however is different. By the recognition that God is omnipotent, almighty, it actually has already taken the positive stand that everything that exists is from and by God and hereby has banned out all notions of atheism. At the same time it also recognizes the rights of citizens to worship one and the same God in their various and different ways.⁴⁰

Sukarno synes her å ha et gudsbegrep som har rom for alle religioner, og således minner om hinduismens gudsbilde. Sijabat undrer seg over hvordan Sukarno kan ha et slikt gudsbegrep og samtidig bekjenne seg til islam.⁴¹ I forlengelsen av dette snakker Sijabat om en monistisk og deistisk forståelse av Pancasila.⁴²

2.1.1.3 Tilknytning til en historisk religion, dvs. islam

Helt fra begynnelsen av prosessen var muslimenes ønske å grunnlegge en islamsk stat. De var imidlertid i mindretall i begge grunnlovsforsamlingene. I referatene fra grunnlovsforsamlingene er Wahid Hasjim den som klarest formulerer muslimenes posisjon. Den 13. juli, 1945 sier han følgende: «Paragraf 29 burde forandres til omtrent følgende ordlyd: Landets religion er islam.»⁴³ Dette er et klart ønske om å knytte landets grunnlov til en av de historiske religioner som finnes i Indonesia. Dette ønske ble ikke lagt til side selv om muslimene allerede på dette tidspunkt hadde gitt sin tilslutning til et kompromissforslag som gikk under navnet «Jakarta Charter». President Sukarno yndet å kalle Jakarta Charter for et «gentlemen's agreement». Dette kompromisset er i sin grunnholdning lik Hasjims, ved at det knytter an til en historisk religion:

«Basert på den allmektige Guds (d.e. Allahs) nåde legger vi grunnen for friheten til den indonesiske nasjon ... basert på:

Troen på Gud, med plikt til å følge islamsk sharia for dets tilhengere.» (Jakarta Charter, 22 Juni 1945).⁴⁴

Dette kompromisset innebar altså at islamsk «sharia» lovgivning skal gjelde i Indonesia. Dette skal imidlertid bare gjelde for en folkegruppe, nemlig muslimene.⁴⁵ Derved har vedtaket et islett av en kulturell tilnærming, dvs. det refererer til det kulturelle mangfold i Indonesia som grunn for forskjellige syn på religion. Det viktigste for muslimene er imidlertid at skillet mellom stat og religion blir fjernet. Det er likevel grunn til å understreke at den første del av denne basisformuleringen, dvs. «troen på Gud», henvender seg til medlemmer av alle religioner.⁴⁶ Det ligger således en kime til allment gudsbegrep i denne formulering. Det er først i den andre del av utsagnet at det blir referert direkte til islam. Den første delen kan derfor sees som en videreføring av innholdet i Sukarnos tale 1. Juni 1945. Referansen til «Allah» er imidlertid av stor betydning. Dette gudsnavnet brukes helst blant kristne og muslimer; de andre indonesiske religionene unngår å bruke «Allah» om Gud, da dette navnet for indonesiere synes å referere seg til en personlig Gud.⁴⁷

2.1.1.4 Formuleringer av filosofisk karakter

Under forhandlingene ble det klart at det ikke var mulig å la være å si noe spesifikt om religion, men det var heller ikke mulig å knytte noen direkte bånd mellom staten og en spesiell religion. De kristne områdene i Øst-Indonesia motsatte seg på det sterkeste at grunnloven skulle referere til islam eller sharia lovgivning. Dette førte til at man valgte å definere gudstroen på en annen måte, med en «dogmatisk» formel. Pancasila er det klareste uttrykk for dette, men allerede gudsnavnet «Allah» og referansen til «Guddommen» (dvs. troen på Gud) som statsgrunnleggende faktor, har ansatser i samme retning. Som nevnt inneholder Sukarnos tale også lignende elementer. Den indonesiske konstitusjon slik den ble vedtatt 18. August 1945 inneholder følgende formuleringer.:

«Indonesias selvstendighet blir fastlagt ved en konstitusjon for landet Indonesia, som blir grunnlagt som den Indonesiske Republikk på grunnlag av folkesuverenitetsprinsippet og som bygger på: *Guddomens all-énbet*, rettferdig og kulturelt menneskeverd, Indonesias enhet. *Demokrati viselig ledet ved forordninger og avgjørelser i samråd med representanter for folket, som skal resultere i sosial rettferdighet for hele det indonesiske folk.*»⁴⁸

De forskjellige tolkninger og oversettelser av dette utsagnet vil bli vurdert nedenfor. I denne omgang er det tilstrekkelig å påpeke at dette utsagnet inneholder en mer eller mindre klar beskrivelse av gud. At det må oppfattes som et dogmatisk utsagn kommer spesielt klart til uttrykk i den utforming det har fått i de to påfølgende konstitusjoner.⁴⁹ Der lyder den avgjørende del slik: «... og som bygger på bekjennelsen av: Guddommens all-énhet».⁵⁰ Disse lovtekstene kaller faktisk det guddommelige prinsipp i Pancasila for en «bekjennelse».

Det knytter seg en veldig innflytelsesrik historisk anakronisme til innledningen til den indonesiske konstitusjon. Det synes klart fra kildene at ordet «Allah» (Gud) i åpningsdelen av Indonesias konstitusjon ble vedtatt strøket 18. August 1945.⁵¹ Men selv om grunnlovsforsamlingen altså enstemmig vedtok å erstatte dette ordet med det mer almene «Tuhan» (Gud, Herre), så er likevel «Allah» blitt brukt i den offisielle publisering av teksten, fra begynnelsen og like frem til i dag. Dette har stor betydning for tolkningen av Pancasila, fordi ordet «Allah» gir meningsinnhold til det andre begrepet som referer til Gud, nemlig «ke Tuhanan» (guddommen).

Et tredje forhold er skrivemåten til ordet «ke-tuhan-an» (guddommen). Prefikset og suffikset er satt på for å gjøre ordet «Tuhan» (Gud) om til et adjektiv. Det er imidlertid ikke ensartet hvor den store bokstaven står. I offentliggjørelsen av grunnloven fra 1946 står det i fortalen «Ketoehanan Jang Maha Esa», mens det i lovteksten er skrevet «ke-Toehanan Jang Maha esa».⁵² I et dokument som antagelig stammer fra grunnlovsforsamlingene er ordet «ketoehanan» skrevet uten stor bokstav.⁵³ Jeg er ikke kjent med at noen har påpekt variasjonen i skrivemåten. Ordet «tuhan» kan brukes i en allmen betydning, om det som mennesket gjør til gud for seg. Man kan for eksempel si at et menneske gjør materiell velstand til gud for seg, uten at det derved refereres til Gud i egentlig betydning. Men vanligvis vil ordet «Tuhan» være skrevet med stor bokstav, med referanse til den egentlige Gud. En slik variasjon mellom stor og liten bokstav har man i den indonesiske bibelen når det gjelder ordet «Allah» (Gud). Det første bud lyder nemlig: «Jagan ada padamu allah lain di hadapan-Ku» (Ordet «Ku» betyr «Meg», jfr. 2. Mos. 20). Man kunne derfor spekulere på årsaken til at den store bokstaven kommer på forskjellig sted i lovteksten, og hva som var den originale teksten.

2.2 Den videre kamp om Pancasila

Den videre kamp om Pancasila inneholder to element. Det er først og fremst en kamp mellom muslimene på den ene side, og forsvarerne av Pancasila på den andre side. Men dernest er den også en

kamp om tolkning og historisk tilknytning for Pancasila. Dette refererer seg til de to strategiene som ble fulgt blant muslimene. 1) Kampen for en islamsk stat i formell forstand. 2) Kampen for å gjøre den eksisterende Indonesiske republikk til en islamsk stat i gavnet, om ikke i navnet. Kampen for en muslimsk stat ble ført både med parlamentariske og ikke-parlamentariske virkemiddel, noe som er viktig som forståelseshorison for den ideologiske utvikling. Den Indonesiske Republikk var under press fra Nederland, islam og kommunisme. Det er imidlertid først og fremst den parlamentariske delen av denne kampen, nemlig kampen om Pancasila's betydning, som har relevans for vårt tema.

2.2.1 Garuda Pancasila

Veldig tidlig i Indonesias historie, like etter at Nederland hadde gitt opp forsøket på å ta tilbake Indonesia, ble «Garuda Pancasila» gjort til nasjonalt våpenmerke. Dette ble gjort gjeldende fra 17. Oktober 1951.⁵⁴ Ordet «Garuda» står for en mytologisk fugl som ser ut som en ørn. I våpenmerket er den utstyrt med et våpenskjold på brystet:

«... the eagle-like divine bird, Sang Walik, the muthical carrier of the Hindu God Vishnu. Its fame owes to its inclusion in the popular stories of Ramayana and Mahabarata. As an Indonesian national symbol, each wing of the Garuda has seventeen feathers and its tail consists of eight feathers. Put together they symbolise the Independence day which is the 17. August.»⁵⁵

Kombinasjonene av denne mytologiske fuglen og våpenskjoldet med fem symbol for de fem søylene i Pancasila og teksten «Bhineka Tunggal Ika» (enhet i mangfold), gjør dette symbolet til et religiøst utsagn med klare røtter tilbake til hinduistisk tankegods. «Enhet i mangfold» var «slogan» for det gamle hindukongedømme Majapahit, som omfattet store deler av det nåværende Indonesia. Denne fremstillingen av Pancasila i «Garuda Pancasila» har etter vårt skjønn betydelig innflytelse på forståelsen av Pancasila blant indonesiere flest.

2.2.2 Konstituante 1956-1959

Valget på ny grunnlovsforsamling i 1956 resulterte i en forsamling med to store fraksjoner som hver for seg ikke var store nok til å samle tilstrekkelig flertall alene for et forslag til ny konstitusjon. Muslimene som utgjorde litt mindre enn halvparten av forsamlingen ønsket i utgangspunktet en muslimsk stat, men da de ikke kunne samle flertall for et slikt forslag ønsket de subsidiært å bruke «Jakarta

Charter» som statsideologi. Den andre fraksjonen som besto av nasjonalister, kommunister og kristne, ønsket å bruke Pancasila slik den finnes i grunnloven av 1945. Da ingen hadde stort nok flertall kom det til en stillstand. Det ble president Sukarno som kuttet den gordiske knute da han gjeninnførte 1945 konstitusjonen ved et dekret. I dette dekretet uttalte han blant annet at:

Vi tror at Jakarta Charter av 22. Juni 1945 besjeler grunnloven av 1945 og at den utgjør en enhet med den samme konstitusjonen ... derfor fastsetter vi, Indonesias president/øverstkommanderende for de væpnede styrker ... at grunnloven av 1945 gjøres gjeldende igjen...⁵⁶

For tolkningen av grunnloven er dette dekretet svært viktig, da det er det juridiske grunnlag som Indonesias nåværende konstitusjon hviler på. Muslimene legger stor vekt på det i sin tolkning av Pancasila. Med sine ord om at muslimene må følge islamsk «sharia» lov, representerer den det nærmeste muslimene har vært en islamsk statsdannelse. Det er viktig å legge merke til at president Sukarno ikke gir «Jakarta Charter» status som lov, men at han bare sier at det besjeler konstitusjonen. Mange vil kalle dette en tilsiktet utydighet. Dette må få betydning for tolkningen av Pancasila.

2.2.3 Pancasila lovfestede innføringskurs

I 1978 vedtok den indonesiske nasjonalforsamling en lov om opplæring i Pancasila, kalt «Pedoman Penghayatan dan Pengamalan Pancasila» (Normen for respekt og forståelse av Pancasila, forkortet «P4».)⁵⁷ Dette vedtak fører til at alle som gjennomgår høyere utdanning får et kurs på 50 eller 100 timer om Pancasila. «P4» har et innhold som tolker Pancasila. Den understreker Pancasila «konfesjonelle» karakter:

Historien har virkelig vist at Pancasila er *sjelen* til den indonesiske befolkning, som gir styrke til liv for den indonesiske nasjon og viser vei til et bedre liv både materielt og åndelig, i en indonesisk nasjon som er rettferdig og velstående.

Videre at Pancasila som er mottatt og vedtatt basis for landet ved grunnloven av 1945 er personligheten og livsfilosofien til folket, hvis sannhet er prøvet, likeledes dens effektivitet (el. magiske evne) og dens *overnaturlige evne*, slik at det *ikke finnes noen makt som kan skille Pancasila fra livet til det indonesiske folk.* ...

1. Søylen om Guddommens all-én-het

Ved søylen om Guddommens all-én-het, viser den indonesiske

nasjon sin tro og lydighet mot den all-éne Gud og derfor tror indonesierne og adlyder den all-éne Gud i overensstemmelse med borgernes egen religion og tro... I indonesisk samfunnsliv må det bygges en holdning av gjensidig respekt og samarbeid mellom tilhengere av religioner og tilhengere av forskjellige tros-system, slik at vi kan ha et liv preget av fred og fordragelighet mellom forskjellige religionssamfunn, og tro på den all-éne Gud. Vi er klar over at troen på den all-éne Gud er et problem som dreier seg om det personlige forhold til den all-éne Gud som man tror på og håper på, derfor bygges det en holdning av respekt for friheten til å tilbe i samsvar med religion og tro, og til ikke å prakke sin egen religion og tro på andre mennesker. ... Samtaler i myndighetsorgan må skje med sunn fornuft og av et rent hjerte. De vedtak som gjøres må vi ta *moralsk ansvar for overfor den all-éne Gud*. ...

Religionsfriheten er den mest fundamentale menneskerett som grunnes i menneskets vesen som Guds skapning. Religionsfrihet er ikke gitt av landet, den er heller ikke gitt av en trosretning.⁵⁸

Denne teksten siteres ganske utførlig for å vise at selv om det understrekes at den enkeltes tro bygger på vedkommendes egen religion, så kan man likevel argumentere for at det snakkes om én Gud som alle tilber. Det er troen som er forskjellig, men referansepunktet, nemlig Gud, synes å være tenkt som den samme. Dette understrekes av avslutningen: «Måtte den all-éne Guds miskunn være med denne instruksen».

2.2.4 Pancasila som eneste basis for alle masseorganisasjoner

Innføringen av Pancasila som *eneste basis* for alle masseorganisasjoner i 1985⁵⁹ førte til sterke protester fra muslimene. Protesten kom først og fremst fra Muhammadiyah,⁶⁰ som 8. Oktober 1983 vedtok at de kunne ta Pancasila inn i konstitusjonen, men at de ikke ville kalle det for «basis» (Asas).⁶¹ I brev til myndighetene av 16. April 1985 gjør de rede for sine innvendinger og fremmer fire krav. Disse kravene innebærer at loven for masseorganisasjoner må: 1) Inneholde referanse til religionsfrihet. 2) Understreke at religiøse masseorganisasjoner må ledes i samsvar med sin religiøse ideologi. 3) Tillate at masseorganisasjoner kan grunnregelfeste sin egen religiøse ideologi. 4) Understreke at «Pancasila kan ikke og skal ikke gjøres til religion, og religionen kan ikke og skal ikke pancasila-iseres».⁶² Først 11. Desember 1985, etter at vedtak om den nye loven var gjort i parlamentet,

vedtok Muhammadiyah å rette seg etter myndighetenes pålegg. De gjorde dette med følgende «stemmeforklaring»:

«Muhammadiyah vedtar pancasila som basis i sine grunnregler, noe som skjer med den forståelse at den all-éne Guddom betyr tro på Allah Subhanawata'ala (Tauhid).»⁶³

En annen muslimsk bevegelse, Nahdlatul Ulama,⁶⁴ fant det noe lettere å godta de samme reglene.⁶⁵ Selv om man finner lignende presiseringer,⁶⁶ så skjedde vedtaket på et tidligere tidspunkt (1983) og med større grad av frivillighet. Etter mitt skjønn har Sitompul rett når han forklarer denne forskjellen ut fra forskjellig teologisk profil. Kjente sufi teologer, blant annet den legendariske Al-Gahzali, har utøvet stor innflytelse på Nahdlatul Ulamas teologi.⁶⁷ At begge disse store muslimske bevegelsene hadde et slikt presiseringsbehov overfor Pancasila, som basis for deres organisasjoner, viser at mange muslimer i sitt hjerte ikke har gjort Pancasila til sin.

2.3 Historiens Pancasila, en konklusjon

Pancasila ble til som et kompromiss, først og fremst mellom nasjonalistene og islam. Den historiske bakgrunn er imidlertid så mangfoldig, at den ikke gir noe entydig grunnlag for å tolke Pancasila. Det er vel dette som har gitt Pancasila status som «modus vivendi». Eka Darmaputra har nok rett når han sier at i stedet for å velge «enten eller» som er så vanlig i europeisk kultur, så er indonesisk kultur preget av at man velger et «hverken eller».⁶⁸ Den indonesiske stat ledes etter prinsippet om nasjonal konsensus, snarere enn seier for en gruppe. Konfrontasjonslinjen under «Konstituante» (1956–59) må derfor anses som et historisk unntak. Det endelige resultat ble imidlertid et «hverken eller». Ved sitt dekret gjeninnførte president Sukarno grunnloven av 1945 og derved også Pancasila som nasjonal filosofi, men samtidig modifiserte han Pancasila ved sin referanse til «Jakarta Charter». Dette må anses som et historisk kompromiss, utført av folkets leder, slik indonesisk kultur krever.

3 Den vitenskapelige diskusjon om Pancasila

Parallelt med den juridiske utvikling av Pancasila, har det foregått en intens diskusjon om Pancasila's betydning. Et hovedelement i denne diskusjonen, fra muslimsk og kristen side, har vært at ingen person har enerett til å tolke Pancasila.⁶⁹ Hvor vanskelig det egentlig er å tolke Pancasila viser de utallige og innbyrdes motstridende oversettelser til engelsk. For enkelthets skyld er tolkningene delt etter religiøse skillelinjer:

3.1 *Den mystiske tolkning*

Den mystiske tolknigen bærer preg av et monistisk verdensbilde der det ikke er noen prinsipiell forskjell mellom Gud og mennesker, og hvor det personlige ved menneskets så vel som Guds vesen blir utvisket. Innenfor en slik forståelseshorisont kan Pancasila tolkes på følgende måte:

But if we go and listen to Sutardjo's own description of what he means by the Panca Sila, a very Idiosyncratic interpretation emerges. Belief in one Almighty God turns out to mean Unity with God as expressed by the concept of Divine Love (*cinta Asih*); Popular sovereignty means *Panunggalan Kawula Gusti* or the Union of God with His Servant; and Social Justice becomes the family ideal and the traditional system of mutual help within the village community ... Quite clearly, Sutardjos Panca Sila is simply a synthesis of indigenous Indonesian and Hindu cultural ideal, often called «Javanism», ...⁷⁰

Denne tolkningen kan for eksempel begrunnes ut fra vediske tekster, slik I.B. Oka Punjatmaja gjør det under overskriften «Gud er all-én»: «Det er bare en Gud, Brahman, de er ikke to ... det er bare et høyeste vesen (som kalles) zat, og de vise (profetene) omtaler det med mange navn.»⁷¹

3.2 *Den islamske tolkning*

Natsir, den første statsministeren i det frie Indonesia, var ikke fornøyd med Pancasila. Han representerer et tvisyn som er typisk for islam. I de første årene etter revolusjonen forsvarte han Pancasila, og nektet for at den kom i konflikt med Koranen.⁷² «Earlier Natsir had found a 'volgorde': – 'beleif in God is the main mast of the Pancasila,' and 'the urat tunggal (sinew) for the following sila'».⁷³ Senere oppgir han dette standpunktet:

It seems that his main objection was that the Eka Sila, the one principle, did not originate from the revelation of God but from the collectivist, communal ethic of the Indonesian people: the origin of the sila was not simultaneous – but, they say, one by one, and the principle of Godhood came riding along the very last. It was this incidental inclusion of the God of Revelation that Natsir attacked. ... It was this very affirmation, this Javanese Deism, which offended Natsir's Theism.⁷⁴

Mange islamske teologer og politikere har valgt å knytte tolkningen av Pancasila til Koranen. Mange vil kalle Pancasila for et annet uttrykk for islams lære om «Tawhîd» (dvs. monoteisme). Ansharis oversettelse av det første prinsipp i Pancasila er i så måte avslørende: «Belief in God Who is Absolutely one.»⁷⁵ I tillegg til sin egen oversettelse gir han sin tilslutning til oversettelsen «The Overlordship of God who is absolutely One.»⁷⁶ Anshari knytter an til Natsirs kritikk av Pancasila, men historisk representerer han et noe senere stadium. Sukarnos gjeninnføring av 1945 grunnloven ved dekret har etter hans syn forandret grunnloven:

Vi kan derfor konkludere at: Selv om den fjerde grunnloven er lik den første «hva setninger og ord» angår, så er den ikke lik når vi vurderer den mot dens åndelige bakgrunn (geistlichen Hintergrund). Når den første grunnlov skjøv til side «de islamske setninger» fra innledningen og paragrafene i grunnloven, så har den fjerde vunnet tilbake «de islamske setninger» til bekjennelsen i konstitusjonen som det som «besjeler og må sees som en enhet med nevnte konstitusjon.»⁷⁷

Anshari legger altså stor vekt på president Sukarnos dekret, som tross sin uklarlighet sammenholder «Jakarta charter» med konstitusjonen.⁷⁸ Slik rettferdiggjør Anshari en muslimsk tolkning av Pancasila. Denne dreining tilbake til en islamsk tolkning av Pancasila kan også forklares ut fra det faktum at Pancasila har befestet sin politiske makt.

3.3 Den kristne tolkning

I 1960 skriver Sijabat beklagende:

Firstly, there has been no extensive study about the «Pancasila» wrought by Indonesian Christians themselves as yet The first instance, however, does not mean that the Indonesian Christians are not aware of the implication of the principle of divine Omnipotence. The fact that in general, the Apostolic Creed is strongly held among the Indonesian Christians seems to have been the main factor that reduced attention focused on this issue.⁷⁹

Denne uttalelsen har et visst apologetisk sikte, all den tid det på angjeldende tidspunkt var gått 15 år siden Pancasila så dagens lys. Helt uten slike overveielser hadde dog ikke indonesisk kirkeliv vært,

for Sijabat kan referere til et par tidligere studier av Pancasila gjort av utlendinger.⁸⁰ Likevel ser Sijabat et stort og vedvarende behov for at Pancasila må tolkets i lys av kirkenes bekjennelse: «The confession of the Churches still need to be interpreted to society, both among Christians and non-Christians.»⁸¹

3.3.1 Sijabat

I sin fremstilling av Pancasila fokuserer Sijabat på religiøs toleranse. Han spør om den toleransen som kommer til uttrykk i Pancasila, betyr at: 1) All religion er unyttig og tom (jfr. Rosin). 2) Kristendommen har noe til felles med andre religioner. 3) Eventuelt at det finnes en tredje løsning.⁸² Sijabat synes selv å bli stående ved den andre løsningen og han oversetter selv Pancasila med ordene «Divine omnipotence».⁸³ Han konkluderer derfor selv:

As we see it, the principle of Divine Omnipotence is a universalistic and deistic monotheism. It does not belong to or lean toward any specific concept of God, despite the fact that the formulation «ketuhanan Yang Mahaesa» resembles that of Islam. It should be noted that the word «ketuhanan» is not at proper name of a given Deity. It is a noun (sic.), derived from the name «Tuhan» (sic.)⁸⁴

Han ser derfor klare begrensninger for hvem som kan være fornøyd med dette gudsbildet:

The difficulty, however, lies in the fact that the principle of Divine Omnipotence in the Constitution does not satisfy the followers of some religions, e.g., Christianity and Islam. The only exceptions are adherents of universalistic immanent theism or universalistic transcendent monotheism.⁸⁵

Dette løser Sijabat ved å polemisere mot dem som ønsker en klar formulert teologi utformet av myndighetene, snarere enn en noe vagere utforming, som gir rom for større variasjon.

3.3.2 Eka Darmaputera

Eka Darmaputera understreker betydningen av de indonesiske verdisystem i forståelsen av Pancasila. Han hevder at flere av de offisielle forklaringene av Pancasila (dvs. Sukarnos «dugnad», Suhartos «harmonisk og balanse», femmannskomiteens «livets enhet») peker på fellesskapselementet som en grunnleggende kulturell verdi i indonesisk

folkeliv.⁸⁶ Hovedmotsetningen er etter hans syn mellom «enten eller» tenkning og «verken eller» tenkning, den siste representert ved Pancasila.⁸⁷ Slik sett ser han Pancasila som en konfliktløsende faktor. Dette synliggjør han ved følgende tolkning av Pancasila:

The very formulation of the first principle, *Ketubanan Yang Mahaesa* could satisfy the Moslems and the Christians because it might be interpreted as implying a monotheistic belief. It is also satisfactory for the *abangan*, whose God is called *Sang hyang Tunggal* (The One). And it is also accepted by the Hindus and the Buddhists, because the formulation does not imply a personal «God».⁸⁸

Likevel innrømmer Darmaputra at: «On the practical level, however, that is Pancasila «as-it-is», the value orientation it represents is best, and has to be, understood from a particular world view, that is of the Javanese.»⁸⁹

3.3.3 Iman Santoso

Iman Santoso slutter seg til den tolkning som Darmaputra og Sijabat har gjort seg til talsmann for, nemlig at Pancasila garanterer religiøs frihet.⁹⁰ Han slutter seg også til Berkhofs syn på treenigheten, men han bestemmer dette nærmere i en ganske konkret retning:

The doctrine of the Trinity as explained above, allows one to see the unity as well as the plurality of God. The revelation of God in the «Trinitarian» permits a fuller understanding of the «complex oneness» in and of God. To use popular terminology, *there is «unity as well as diversity» in God*. The Scripture teaches that man (the corporate noun: Male and female) was created as the image-bearer of God (Gen. 1:26,27). From this *perspective man should be able to be seen also as one and yet not one* (plural, diverse). ... For the Indonesian setting, a «Trinitarian» *understanding of God*, the Truth, the centre of worship and reality would provide a *theoretical foundation for accepting the unity in diversity, among the people be created in Indonesia*.⁹¹

Det er høyst interessant når kristne teologer snakker om triniteten med ordene «enhet i mangfold» (Unity in diversity). Særlig når dette står som motsetning til islams lære om Guds én-het («God is oneness»)⁹² En slik tolkning kan lett mistenkes for å ha sine røtter i javanesiske kultur.

3.4 *Stor divergens i oversettelse*

Som vist overfor er det stor divergens i forståelsen av Pancasila. Grovt sett kan det vel sies at der er en tendens til å vurdere Pancasila som javanisme. Noen vil si at den allment anerkjente oversettelse er: «The belief in God». ⁹³ Variasjonene i oversettelse er imidlertid store, noen av de offisielle lyder:

«Belief in the One, Supreme God.» ⁹⁴

«Belief in God-the-One.» ⁹⁵

«An alleembracing God.» ⁹⁶

«Oneness of God.» ⁹⁷

Av muslimske oversettelser kan nevnes:

«Belief in God Who is Absolutely One.» ⁹⁸

«Belief in the One Supreme God.» ⁹⁹

«Belief in an all-embracing God.» ¹⁰⁰

«Belief in the One, Supreme God.» ¹⁰¹

Indonesiske kristne har også oversatt på forskjellig måte:

«The Absolute Lordship.» ¹⁰²

«Divine omnipotence.» ¹⁰³

«Belief in the One and Only God.» ¹⁰⁴

«The One Lordship.» ¹⁰⁵

«Belief in Unitary Deity.» ¹⁰⁶

Utlendinger har oversatt Pancasila på følgende måte:

«The Absolute unity of God.» ¹⁰⁷

«The overlordship of God who is absolutely One.» (van Nieuwenhijze).

Eka Darmaputera hevder at mange av disse oversettelsene «... are not translation but interpretation, unfortunately wrong interpretation. It is very important, particularly in this case, that we stick to the text.» ¹⁰⁸ Når en ser på mengden av oversettelser er det noe sant i dette. Det ligger en kjerne av sannhet i at Pancasila «..., is not a theological conception, but a political one.» ¹⁰⁹

4 Konklusjon angående Pancasila's betydning

Det synes klart fra vår diskusjon at Pancasila har omtrent like mange tolkninger som det finnes fremstillinger om den. Mange av disse tolkningene må ses som innbyrdes uforenlige innholdsmessig sett. Pancasila fremstår derfor som et uttrykk for *skinnenighet*, man er enige om formuleringen, men uenige om hva den betyr.

Dette betyr imidlertid ikke at Pancasila fungerer nøytralt i indonesisk samfunnsliv. Semantisk sett er Pancasila enklere å forene med javanesiske monisme, enn den er med kristen tro. Ved å legge stor vekt på betydningen av «Jakarta Charter» har muslimene fått et vesentlig argument som forener deres ideologi med Pancasila. Dersom man bruker «Jakarta Charter» som tolkningsnøkkel innebærer det at Pancasila tolkes prinsipielt monoteistisk i islamsk betydning. Det kan derfor virke paradoksalt at de kristne er blant Pancasila's varmeste forsvarere. Psykologisk skyldes nok dette at de mulige alternativene til Pancasila ikke er bedre. Politisk sett sørger nemlig Pancasila for at de kristne har relativt stor frihet til å utøve sin religion.

I et samfunn preget av monisme og synkretisme representerer Pancasila en utfordring til den kristne kirke, ikke minst når det gjelder forholdet mellom monoteisme og kristologi. Dersom Gud blir monistisk å forstå, og sjelen dypst sett identisk med Gud, så kan inkarnasjonen ikke forstås eksklusivt. Gud blir en del av alle mennesker, og Jesus blir ikke vesensforskjellig fra andre mennesker. Muslimene derimot bruker Pancasila for å understreke at Gud er én, og angriper kristendommen for å gjøre Gud til en pluralitet. For dem er Jesus bare et menneske, og derved ikke vesensforskjellig fra andre mennesker. Situasjonen kan derfor på mange måter minne om urkirkens stilling mellom jødisk monoteisme og populær gresk monisme, en situasjon som førte til store teologiske spenninger i oldkirken.

Noter:

1. Adnan bung Nasution, *Aspirasi Pemerintahan Konstitusional di Indonesia, Studio Sosio-Legal atas Konstituante 1956-1959*, s. 32-33.
2. Wagyono Sumarto, *Aspects of Islam in Indonesia*, Pasadena: Fuller Theological Seminary School of World Mission, 1990, s. 190. Tallene fra 1971-87 refererer seg til partiet PPP. PPP er et av de tre lovlige partiene i Indonesia, og det tok opp i seg en del av de muslimske partiene som hadde kjempet om velgerne tidligere.
3. Patrik Johnstone, *Operation World*, Singapore: Crest, 1993, s. 292.
4. Harun Hadiwijono, *Man in Present Javanese Mysticism*, Baarn: Bosch & Keuning N.V., 1967, s. 21.
5. Ibid, s. 25, 111.
6. Maulana Muhammad Ali, *Islamologi, Dinul Islam*, Jakarta: Darul kutubil

Islamayah, 1993, s. 124. Selv om Ali ikke hører til hovedstrømmen i sunni islam, må han på dette punkt sies å være i full overensstemmelse med ortodoks sunni lære.

7. Ibid., s. 126.
8. Ibid., s. 124–125.
9. Masyudi, *Dialog Santri-Pendeta*, Surabaya: Pustaka Da'i, 1994 (1992), s. 38.
10. Roham, *Tanya jawab Populer Islam Kristen*, Jakarta: Media Da'wah, 1993, s. 39.
11. Bakry, *Nabi Isa dalam Al'Quran dan Nabi Mubammad dalam Bijbel*, Jakarta: Mutiara Offset, 1974 (1959), s. 30–32.
12. Mudhary, *Dialog Masalah Ketubanan Yesus*, Surabaya: Pustaka Da'i, 1994, s. 42, jfr. 28, 31–32, 40, 42, 43.
13. Niftrik / Boland, *Dogmatika Masa Kini*, Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1995 (1958), s. 559–560, Harun Hadiwijono, *Iman Kristen*, Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1992 (1973), s. 132. Dette uttrykket kan være hentet fra Karl Barth, hvis sønn var misjonær i Indonesia og underviste ved det teologiske seminar i Jakarta. Karl Barths innflytelse på indonesisk dogmatikk er åpenbar.
14. Harun Hadiwijono, *Inilah Sabadatku*, Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1994, s. 94.
15. «Alle hans guddommelige egenskaper lot han være igjen for at han kunne bli virkelig menneske, med et menneskes mange begrensninger.» Soedarmo, *Ibktisar Dogmatika*, Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1993 (1965), s. 176, jfr. s. 167.
16. «... født som en skapning som selv trengte hjelp.» Ibid., p. 167–168. Ordet skapning, dvs. Makhhluk, har den samme betydning på Indonesisk som på norsk: «... noe som blir laget eller skapt av Gud (som mennesker, dyr og planter).» *Kamus Besar Babasa Indonesia*, 2. ed., Undervisnings- og Kultur Departementet, Balai Pustaka, s. 618.
17. «... først i det øyeblikk han steg opp til himmelen kan man si om ham at han var allmektig.» Soedarmo, Op. cit., p. 168.
18. Abineno, *Pokok-pokok Iman Kristen*, Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1989, s. 22. Abineno er tidligere formann i det nasjonale kirkerådet for Indonesia som er tilsluttet Kirkenes Verdensråd, og dessuten professor emeritus ved presteskolen STT Jakarta. Han har hatt en lang rekke tillitsverv i Indonesisk kirkeliv.
19. Ibid., s. 23. At Guds attributter kan utgjøre en trussel mot Guds enhet er en vanlig problemstilling i islamsk teologi.
20. Ibid., s. 119.
21. Ibid., s. 115, 117, 118, etc.
22. Ibid., s. 118.
23. Ibid., s. 119.
24. Ambrie, *Allabbu Akbar*, Jakarta: BPK Sinar Kasih, 1980, s. 4–7.
25. Ibid., s. 37–39.
26. Ambrie, *Otorita Alkitab*, Jakarta: BPK Sinar Kasih, ingen dato, s. 39.
27. Ambrie, *Keilabian Yesus Kristus*, ingen dato, 1977, s. 159; jfr. 150, 157.
28. Ambrie, *Yesus Ataukab Paulus*, Jakarta: BPK Sinar Kasih, 1979, s. 32.
29. Ambrie, *Otarita Alkitab*, op. cit, s. 32.
30. Ibid., s. 36.
31. Ambrie, *God Has Chosen for Me*, Jakarta: Ingen dato, 1978/79, s. 33, jfr. Ambrie, *Allabbu Akbar*, op. cit. s. 40.
32. Hadiwijono spør for eksempel leserne om ikke hans fremstilling er identisk med den posisjon Sabellius inntar, dette besvarer han negativt. Forskjellen ligger i følge Hadiwijono i at mens Sabellius hevdet at Gud forandret seg fra Fader til Sønn til Hellig Ånd, så hevder han selv at Gud til en hver tid åpenbarer seg som Fader, Sønn og Hellig Ånd. Jfr. Hadiwijono, *Iman Kirsten*, op. cit., s. 133.

33. F.eks. Abineno, særlig de senere verkene hans.
34. Oversettelse av original: «Berita Republik Indonesia», 2. årgang, no. 7, 15. Februar, 1946. Faksimile i: *Risalah Sidang Badan Penyelidik Usaba-usaba Perseiapan Kemerdekaan Indonesia (BPUPKI) Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia (PPKI)*, 3. utgave, 2 opptrykk. Jakarta: Sekretariat Negara Republik Indonesia, Ghalia Indonesia, 1995, s. 639, (min utheving).
35. Cf. Sukarnos tale til BPUPKI, gjengitt i *Risalah Sidang ...*, op.cit., s. 71.
36. *Risalah Sidang ...*, op. cit., s. 379–383.
37. *Ibid.*, s. 231, cf. s. 223. I følge boka *Sejarah Labirnya Pancasila*, ble dette utkastet fremlagt av en underkomite, ledet av prof. Supomo, som var virksom i perioden 11.–13. juli, 1945. (*Sejarah Labirnya Pancasila*, Jakarta: Yayasan Pembela Tanah Air, 1995, s. 98) Dette stemmer overens med referatene fra motene i hovedkomiteen ledet av Sukarno. Referatet fra hovedkomitemøtet 13. juli 1945 forteller om en rekke endringsforslag, som det ble oppnådd enighet om. To eksempel kan illustrere dette: 1) Hr. Sosanto foreslo å inkludere kapitteloverskrifter med romertall, i tillegg til avsnittsoverskriftene som allerede var inkludert. 2) Hr. Otto Iskardinata foreslo å inkludere en setning fra Jakarta Charter i teksten til paragraf 29 om religion. Disse to endringene, det ene av svært formell karakter, har ikke fått plass i det utkastet som vårt sitat er hentet fra. Dette må bety at dette utkastet må dateres før hovedkomitemøtet 13. juni 1945, og derfor godt kan være fremlagt av den underkomiteen som prof. Supomo var leder for. Det kan imidlertid diskuteres hvorvidt dette var det første fremlegg til grunnlov slik det antydtes i boka *Sejarah Labirnya Pancasila*, s. 72. (sml. *Risalah Sidang ...*, op. cit., s. 223, 225, 379–383).
38. *Risalah Sidang ...*, op.cit., s. 80, (min utheving).
39. Muhammad Yamin, *Naska-Persiapan Undang-undang dasar 1945*, Jakarta: Yayasan Prapantja, bind I, 1959, s. 79.
40. Sukarno, *Indonesia a Spritualist Among Nations*, Jakarta: The Indonesian Spectator II: 18. August 1958, s. 10; sitert av Walter Bonar Sijabat, *Religious Tolerance and Christian Faith. A Study Concerning the concept of Divine Omnipotence in the Indonesian constitution in the light of Islam and Christianity*, Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1982, s. 42, (original utheving).
41. Sijabat, op. cit., c. 44.
42. *Ibid.*, s. 48, 53, jfr. s. 44.
43. *Risalah Sidang ...*, op. cit., s. 225.
44. Yamin, op. cit., bind I, s. 709–710.
45. Da Otto Iskardinata 13. Juli foreslo at Jakarta Charter skulle tas inn i paragraf 29 om religion, førte det til at betydningen av den andre del av religionsparagrafen endret seg. Denne paragrafen hadde på dette tidspunkt følgende ordlyd: «... landet garanterer hver innbygger frihet til å holde seg til sin egen religion og tilbe i samsvar med sin egen religion» (*Risalah Sidang ...*, op. cit., s. 224). Noen fryktet at denne paragrafen skulle tvinge muslimer til å leve etter sharia lovgivning. Wongsonagoro, som representerte det javanesiske aristokrati, kom umiddelbart med et tilleggsforslag, som endret den siste delen til følgende ordlyd: «... tilbe i samsvar med sin egen religion og tro» (*Ibid.*, s. 225, min utheving). Ordet som vi har oversatt «tro» kan også bety «overtro». Forslaget åpner derved for at muslimer som tilhører javanesisk mystisisme får tilbe i samsvar med sin egen «tro», uten å ta hensyn til islamsk sharia. Dette tillegget ble senere stående, selv om Jakarta Charter falt ut av konstitusjonen.
46. «Ketuhanan» er her oversatt med «troen på Gud» i tråd med islamsk lære, mens

vi ellers har oversatt det med «Guddommen». Strengt lingvistisk burde det oversettes med et adjektiv fra ordstammen «herre», men noe slikt adjektiv har vi ikke på norsk. Det nærmeste en kunne komme er det engelske «lordship». Det kan diskuteres hvorvidt «guddommelighet» er en bedre oversettelse enn «guddom», men vi har valgt det siste på grunn av nærmerebestemmelsen «all-ene», som refererer seg til noe konkret snarere enn til en egenskap.

47. I den indonesiske bibel brukes ordet «allah» på samme måte som det norske ordet «gud» brukes i den norske bibel. Med liten bokstav er det et fellesnavn som refererer seg til alt mennesket kaller gud. Med stor bokstav refererer det seg til den sanne Gud som åpenbarer seg i historien. Slik er det imidlertid ikke i Indonesias naboland Malaysia. Selv om indonesisk og malaysisk språk er svært like, har man i Malaysia forbudt bruken av ordet «Allah» i bibeloversettelser og annen kristen litteratur.
48. Jfr. note 34, min utheving.
49. Konstitusjonen for forbundsrepublikken Indonesia 1949, og den forelopige konstitusjonen for republikken Indonesia 1950.
50. *Tiga Undang-undang Dasar Republik Indonesia*, Surabaya: Pustaka Tinta Mas, 1994, s. 173, 235.
51. *Risalah Sidang ...*, s. 419–420.
52. «Berita Repoeblik Indonesia», Tahun II, No. 7, 15 Febroeari 1946, s. 1–3, faksimile i *Risalah Sidang ...*, s. 639–641. Det er interessant å se at Muhammad Yamin refererer teksten med en tilsvarende variasjon, først «Ketuhanan Jang Maha Esa» dernest «Ke-Tuhanan jang Mahaesa». (Yamin, op.cit., bind I, s. 27, 32). Forklaringen til grunnloven som ble offentliggjort samtidig med grunnloven (15. Februar 1946) forklarer paragraf 29 med følgende ord: «Dette verset bekrefter at den Indonesiske nasjon tror på den all-ene Gud.» («Berita Repoeblik Indonesia», Tahun II, No. 7, 15 Febroeari 1946, s. 112, faksimile i *Risalah Sidang ...*, s. 649.) Denne forklaringen bruker altså substantivet «Tuhan» som vi oversetter enten «Herre» eller «Gud», og ikke adjektivet «ketuhanan» som vi må oversette «guddom» eller «guddommelighet».
53. Dette dokumentet inneholder en tidlig versjon av grunnloven skrevet på maskin. På dette dokumentet er det gjort en rekke håndskrevne endringer, blant annet er de syv ordene om plikten for muslimene til å følge sharia-islam tilføyet. I selve lovteksten har man i dette dokumentet tilføyet for hånd ordet «ketoehanan» uten stor bokstav. Dette dokumentet har betydning da det antagelig var et arbeidsdokument under forhandlingene som ble fort i grunnlovsforsamlingene. (Kilde: *Sejarah Labirnya Pancasila*, Jakarta: Yapeta Pusat, 1995, s. 104, ingen forfatter.)
54. A.M.W. Pranarka, *Sejarah Pemikiran Tentang Pancasila*, Jakarta: Yayasan Proklamasi, Center for Strategical and International Studies, 1985, s. 91. Pranaka gir følgende data: «Peraturan pemerintah No. 66, 17. oktober 1951.» Dette dekretet tilbakedaterer godkjenningen til 17. August 1950. Iman Santoso daterer det til et kabinettmøte 11. Februar 1950, bare en måned etter den formelle overføring av suverenitet fra Nederland til Indonesiske myndigheter i Desember 1949. Jfr. Iman Santoso, *The Indonesian Church Between the Crescent and the Garuda*, Doctoral Dissertation, Pasadena: Fuller Theological Seminary School of World Mission, 1986, s. 110.
55. Santoso, op. cit. s. 111.
56. Lembaran Negara Rep. Indonesia No. 75, Tahun 1959: Ketetapan Presiden R.I. No. 150, 1959. Dekrit President RI / Panglima Tertinggi angkatan Perang tentang kembali kepada Undang-undang dasar 1945. Sitert av Pranarka, op. cit., s. 169–170, (min utheving).

57. Ketetapan Majelis Permusyawaratan Rakyat Republik Indonesia, nomor II/MPR/1978, sitert fra Pranarka, op. cit., s. 488ff.
58. Ibid., s. 492–94, (min utheving).
59. Weinata Sairin, *Mubammadaya dan Asas Pancasila*, Jakarta: Sekolah Teologia Tinggi, 1989, s. 136ff.
60. Deliar Noer skriver om opprinnelsen til Muhammadaiyah at den hentet inspirasjon fra reformbevegelsen i Egypt. Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia*, oversatt av D. Noer, (The Modernist Movement in Indonesia 1900–1942, Oxford University Press, 1973). Jakarta: Pustaka LP3ES Indonesia, 1994 (1980), s. 88. Moedjanto beskriver bevegelsen slik: «Denne organisasjonen var farget av reformislam med mål å rense religionen fra ikke-islamske element, etter mønster fra retningen Wahabi di Arabia (Mazab Hanibali) og hadde farge av modernisering av Islam, det vil si tilpasning av islam til industriutvikling slik som egypteren Muh. Abduh lærte.» Moedjanto, *Indonesia, Abad ke-20, dari Kebangkitan Nasional sampai Linggajati*, vol. I, Jakarta: Kansius, 1993 (1988), s. 32.
61. Ibid., s. 104.
62. Ibid., s. 110.
63. Ibid., s. 118, cf. Naska keputusan Muktamar ke-41 Muhammadiyah.
64. Nahdlatul Ulama (Ulama-bevegelsen) representerer tradisjonell islam, og er en religiøs konservativ organisasjon som står særlig sterkt på landsbygden i Indonesia. Den oppsto som en reaksjon mot Muhammadaiyah, basert på støtte blant «ulamaer» med tilhold i kloster-lignende «pondok pesantren», der de underviste sine elever. Forløperen til «Nahdlatul Ulama» het karakteristisk nok «Nahdlatul Wathan» (nasjonalbevegelsen). Jfr. Khoirul Fathoni og Muhammad Zen, *NU Pasca Kiblat, Prospek Ukhwah dengan Muhammadiyah*, Yogyakarta: MW Mandalan, 1992, s. 4–11.
65. Einar Martahan Sitompul, *The Nahdlatul Ulama and The Pancasila*, Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1989, s. 196–200.
66. Ibid., s. 198.
67. Ibid., s. 196, jfr. Ali Haidar, *Nahdlatul Ulama dan Islam di Indonesia, Pendekatan Fikih dalam Politik*, Jakarta: PT Grammedia Pustaka Utama, 1994, s. 6. Haidar nevner blant annet NUs «walk out» under forhandlingen om «P4» (dvs. det lovbestemte Pancasila kurset) som eksempel på konfrontasjoner NU har hatt med myndighetene. Han understreker samtidig at ønsket om sosial og politisk stabilitet ofte har ført til at NU godtar vedtak som man i utgangspunktet var uenig i.
68. Darmaputera, op. cit., s. 355–365.
69. Jfr. Natsir, i Peter Burns, *Revelation and Revolution*, Australia: James Cook University of North Queensland, 1981, s. 56.
70. S. Takdir Alisjahbana, *Indonesia in the Modern World*, New Delhi: Office for Asian Affairs, Congress for cultural Freedom, 1961, s. 149–150; sitert av Anshari, *Piagam Jakarta 22. Juni 1945 dan Sejarah Konsensus Nasional antara Nasionalis Islami dan Nasionalis «sekular» tentang Dasar Negara Republik Indonesia 1945–1959*, Bandung: Penerbit Pustaka, 1983, s. 69, (original utheving).
71. I.B. Oka Punyatmaja, *Tuban Adalah Mabaesa*, i Putu Setia ed., Yayasan Dharma Naradha, s. 9.
72. Peter Burns, *Revelation and Revolution*, Australia: James Cook University of North Queensland, 1981, s. 55.
73. Ibid., s. 57–58.
74. Ibid., s. 57–58.

75. Anshari, op. cit., s. 43.
76. Ibid., s. 43.
77. Ibid., s. 127. Med den fjerde grunnloven menes det President Sukarnos gjeninnføring av 1945 konstitusjonen ved dekret. Konstitusjonens innledning inneholder som nevnt Pancasila.
78. De islamske setninger som det refereres til er en del av tekstene i Jakarta Charter: «Troen på den all-éne guddom med plikt til å følge islamsk sharia lov for dets tilhengere.» (min utheving)
79. Sijabat, op. cit., s. 93–94.
80. F.eks. H. Rosin, se Sijabat, op. cit., s. 98.
81. Sijabat, op. cit., s. 111.
82. Ibid., s. 103.
83. Ibid., s. 21.
84. Ibid., s. 53. Å kalle adjektivet «ketuhanan» (egentlig: Guddommelighet) et substantiv og fellesnavnet «tuhan» (gud) et egennavn, er i beste fall uøyaktig.
85. Ibid., s. 55.
86. Darmaputera, op. cit., s. 355.
87. Ibid., s. 355–365.
88. Ibid., s. 377 (orginal utheving). Abangan refererer seg først og fremst til javanesiske mystisisme.
89. Ibid., s. 395.
90. Iman Santoso, *The Relationship of Religion and State in Indonesia*, Fuller Theological Seminary, ingen dato, s. 187.
91. Ibid., s. 195, (min utheving).
92. Wagyono Sumarto, *Aspects of Islam in Indonesia*, Pasadena: Fuller Theological Seminary School of World Mission, 1990, s. 214.
93. Darmaputera, op. cit., s. 298.
94. *The Constitution of the Republic of Indonesia*, Jakarta: Department of Information, 1968, s. 107; quoted by Anshari, op. cit., s. 42–43.
95. Department of Religion, quoted by Anshari, op. cit., s. 43.
96. «Permanent Mission of the Republic of Indonesia to the United Nations», bulletin No. 84, March 1959, s. 4; sitert av Darmaputera, op. cit., s. 298.
97. R. Mohammad Karawi, *Islamic education in Indonesia*, Jakarta: Ministry of Religious Affairs, 1956, s. 23; sitert av Darmaputera, op. cit., s. 298.
98. Anshari, op. cit., s. 43. Anshari quotes the following translation from Krafrawi: «The being of Supreme Deity of Oneness».
99. H. Rowalan Abdulgani, *Pantjasila the Prime Mover of the Indonesian Revolution*, Jakarta: Prapantja, n.d., s. 15, 72, etc.
100. Muhammad Yamin, *Naska-naska Persiapan Undang-undang dasar 1945*, bind II, Jakarta: Jajasan Prapantja, 1959, s. 49.
101. Muhammad Yamin, *Naska-naska Persiapan Undang-undang dasar 1945*, bind III, Jakarta: Jajasan Prapantja, 1960, s. 753.
102. Harun Hadiwijono, *Man in Present Javanese Mysticism*, Baarn: Bosch & Heuning, 1967, s. 1.
103. Sijabat, op. cit., s. 21.
104. John Titaley, *A Sociobistorical Analysis of the Pancasila as Indonesia's State Ideology in the light of the Royal Ideology in the Davidic State*, Berkeley, California: Graduate Theological Union, s. 95; Cf. Boland.
105. Darmaputera, op. cit., s. 298.
106. Frank L. Cooley, Indonesia. I: World Christian Encyclopedia, David B. Barrett, ed., Nairobi: Oxford University Press, 1982, s. 31, sitert med tilslutning av Iman

- Santoso, *The Indonesian Church between Crescent and Garuda*, Pasadena: Fuller Theological Seminary School of World Mission, 1986, s. 111.
107. J.M. Van der Kroeg, Pantjasila. I: *Indonesia in the Modern World*, 2. del, Bandung: Masa Baru Ltd., 1956, s. 198; sitert av Darmaputra, op. cit., s. 324.
108. Darmaputera, *Ibid.*, s. 298.
109. Sunarso Harjosuwarno, *Indonesia's National Ideology and its Justification*, Australia: Macquarie University, 1983, s. 33.

Erik Waaler, f. 1958. Cand.theol. MF 1984. Misjonær (NLM) i Indonesia og Singapore 1987–1995. Forskn.stip. ved NLA.

The Notion of God in Indonesian State Philosophy An Analysis of the History and Importance of Pancasila

When the Japanese formed an indigenous constitutional committee for Indonesia in 1945, this led to the formulation of a national philosophy called Pancasila, its main principle being «the belief in one supreme God». Being a compromise between Muslims and nationalists, it led to the formation of a religious rather than a Muslim state. Discussing the historical process which led to Pancasila, its increasing political importance and the scholarly discussion it has caused, it is argued that Indonesian monism is the worldview most akin to Pancasila. However, in Indonesian society Pancasila functions as a superficial agreement of words, rather than of meaning. Pancasila has been under pressure from the Muslims claiming that it must be understood according to Jakarta Charter, giving it a monotheistic twist. This being the case, Christian politicians and theologians are keen supporters of Pancasila, and notably influenced by it.