

BEOBSACHTUNGEN ZUM ISLAM IN INDONESIA

von Thomas Mooren

- Inhalt: 1. Der Islam in Indonesien bis zur Unabhängigkeit
2. Islamische Reformströmungen der Neuzeit
3. Der Islam in der Republik Indonesia*

Für Mai 1982 sind in Indonesien allgemeine Wahlen angesetzt. Wenn das allein schon Grund genug für die Muslime in Indonesien ist, über ihr Schicksal, ihre Ziele und Möglichkeiten in diesem Teil der Welt erneut gründlich nachzudenken, so ist der weitere Weg Indonesiens durch die Neuzeit doch auch von allgemeinem Interesse. Dies nicht nur auf Grund der Rolle, die Indonesien als ASEAN-Mitglied, Rohstofflieferant und vor allem Ölproduzent spielt, sondern besonders auch deswegen, weil sich der westliche Beobachter fragt, inwieweit die internationale Bewegung der „Reislamisierung“ auch Indonesien erfaßt hat. Sind die Ereignisse im Iran, das bekannteste Symptom dieser Bewegung, auch für den Islam Indonesiens von Bedeutung? Hätte es noch einer Bestätigung der Vermutung bedurft, daß sich auch in Indonesiens Islam „etwas tut“, so dürften die letzten Zweifel mit der spektakulären Flugzeugentführung in Medan durch sogenannte rechtsextreme Muslime, Ende März 1981, verflogen sein. Immer häufiger wird die Frage gestellt, kann aus Indonesien ein Islamstaat („*negara Islam*“) nach dem Muster Pakistans, Khomeinys Iran oder zumindest nach dem Modell Malaysias werden? Von einigen wird ein solcher Staat als Gespenst an die Wand gemalt, während andererseits die Frage berechtigt ist, ob er tatsächlich von der Mehrheit der muslimischen Bevölkerung Indonesiens auch gewollt ist.¹

1. DER ISLAM IN INDONESIA BIS ZUR UNABHÄNGIGKEIT

Um Klarheit in dieser Frage zu gewinnen, empfiehlt sich ein geschichtlicher Rückblick.² Araber sind nach chinesischen Chroniken schon für 674 n. Chr. an der Westküste Sumatras bezeugt. MARCO POLO konnte, als er 1292 Sumatra

* Die Schreibweise des Indonesischen wurde nicht vereinheitlicht, sondern je nach Kontext übernommen.

Übersetzungen fremdsprachlicher Texte stammen vom Autor.

¹ Cf. hierzu den aufschlußreichen Artikel von A. WAHID über die Zweckmäßigkeit des Projekts Islamstaat: *Kelaikan Gagasan „Negara Islam“*.

² Es kann sich im Rahmen dieses Artikels natürlich nur um die ganz großen Linien handeln. Dabei sei zumindest auf einige Autoren hingewiesen, deren Werke (s. ausführliche Titel in der Bibliographie) für unser Thema – ohne den Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben – wichtig scheinen: C. SNOUCK HURGRONJE, R. L. MELLEMA, F. M. PAREJA, H. J. BENDA, B. J. BOLAND, C. A. O. NIEUWENHUIJZE, HAMKA (= H. ABDUL MALIK KARIM AMRULLAH), M. NATSIR, D. NOER, A. MUKTI ALI, K. E. WARD, H. M. FEDERSPIEL, W. WAWER, R. ITALIANDER, u. a.

besuchte, feststellen, daß die kleinen Küstenstaaten Nordsumatras wie Pasai (Samudra) oder Perlak (heute Peureulak) zum Islam übergegangen waren. Nach Aceh, Nord-Westsumatra, war der Islam schon im Jahre 1111 gekommen, durch einen Araber namens ABDALLAH 'ARIF. Sein Schüler BURHAN ADDIN verbreitete den Islam an der Westküste Sumatras entlang bis nach Minangkabau.

Zwei Faktoren sind wichtig für den weiteren Verlauf der Islamisierung anderer Teile Indonesiens, besonders Javas: einmal der Niedergang der hinduistischen Reiche Javas, nachdem die hindu-javanische Kultur, verkörpert vor allem im Großbereich Madjapahit, zuletzt in der kurzfristigen Periode der Hegemonie unter KERTAWIDJAJA (1478-1513), ihren Zenit überschritten hatte, und zum zweiten der Aufstieg Malakkas, gegründet im Jahre 1400 von einem Javaner namens PARAMESVARA, dessen Sohn als König von Malakka (1414-1425) den Islam annahm, gefolgt von seinen Untertanen.³ Im Schatten des Niedergangs der alten javanischen Macht bildeten sich an der nordjavanischen Küste selbständige Machtzentren, gekennzeichnet von einer urbanen, merkantilen und kosmopolitischen Kultur.⁴ Nicht nur wurde, von Malakka her, der Islam die neue Religion in Java, sondern auch der gesamte Handel wurde vom Interinselvekehr her umorientiert auf die große Handelsroute, die Malakka mit Aden, und dann weiter über Alexandrien sogar mit dem Westen verband.

Es ist klar, daß die ursprünglichen Agenten der Ausbreitung des Islams innerhalb eines solchen Kontextes ausländische Händler waren. Von den indischen Küstengebieten Malabar und Gujarat war ja auch seinerseits der Islam durch indische Händler in den malaischen Raum gebracht worden (wenn wir von einzelnen direkten Kontakten mit Arabern, bes. Sumatra, absehen).⁵ Und mit den indischen Händlern kam auch die Rechtsschule des Shâfi'î nach Südostasien (Fürstentümer Pasai, Malakka). Allerdings dürfen wir hier nicht nur Inder und Araber veranschlagen, sondern ebenso sehr müssen wir, was Nordjava angeht, Chinesen und Halbchinesen als vielleicht noch wirksamere Verbreiter des Islam ansehen. Nicht umsonst gehörten die nordjavanischen Fürstentümer im 15. Jahrhundert ohne Ausnahme der hanafitischen Rechtsschule an. Diese jedoch kann nach Indonesien nur über Zentralasien (Turke-

³ Cf. S. SOEBARDI, *Islam di Indonesia*, S. 65: „Die Intensität . . . der Annahme des islamischen Glaubens steht in direktem Verhältnis zum Einfluß der Politik Malakkas.“

⁴ Man nimmt an, daß der Muslimherrscher PATI JUNUS von Demak 1513 MADJAPAHITS Oberhoheit endgültig stürzte. Auf den Fall Demaks folgte das islamische Reich von Mataram unter Sultan AGUNG (1613-45). Der erste islamische Herrscher von Banten bestieg 1526 den Thron.

⁵ „Certes, il existait déjà, au moyen-âge, un commerce assez vif entre l'Arabie méridionale, notamment Mascate et le Golfe persique d'un côté et l'Archipel indien de l'autre; certes, ce sont des navigateurs et des marchands arabes qui ont introduit l'Islamisme, d'abord dans le pays d'Atjeh . . . , puis à Pelembang, et au 15^{ième} siècle, dans l'île de Java; mais nulle part on ne rencontre de vestiges que ces navigateurs ou ces marchands aient fondé des colonies . . . (L. W. C. BERG, *Le Hadhramout et les Colonies Arabes dans l'Archipel Indien*, S. 104).“

stan, Buchara, Samarkand) und damit über China gekommen sein.⁶ Die Rolle der Händler wurde wirksam ergänzt durch diejenige, die die sog. Hafenmeister, Shahbandars, als Bindeglied zwischen Kauffleuten und Fürstenhof spielten. Auch diese Keimzelle islamischen Glaubens setzte sich aus Ausländern zusammen.

Aus dem bisher Gesagten wird ferner schon deutlich, daß die Welt des Fürstenhofes zunächst den eigentlichen Ausgangspunkt für die weitere Islamisierung Indonesiens bildete.⁷ Dabei wird wahrscheinlich die Frage, inwieweit die Bekehrung der Fürsten zum Islam von rein politischen Motiven beeinflusst war (Angebot einer neuen politischen Theologie nach dem Fall der shivavishnuitischen Königstheologie als Folgeerscheinung des politischen Niederganges, Islam als Möglichkeit eines dritten Weges angesichts drohender Akkulturation von seiten entweder der katholischen Portugiesen oder der protestantischen Holländer etc.) nie zur Zufriedenheit beantwortet werden können, zu stark dürften hier politische, wirtschaftliche, religiöse und kulturelle Interessen miteinander verweben sein. Fest steht jedoch, daß es den Fürstenhöfen gelang, ihre religiös-kulturelle Mittelpunktsrolle auch im Namen des Islams weiter aufrechtzuhalten. Sie retteten so die alte Königsideologie, von CLIFFORD GEERTZ treffend umschrieben mit „the Doctrine of the Exemplary Centre“, bzw. „the Doctrine of the Theater State“ – d. h. der Fürstenhof stellte das mikrokosmische Abbild der makrokosmischen Stabilität dar⁸ –, in die moderne Zeit hinüber, wenn auch auf Grund der nachfolgenden relativen Entmachtung durch die Holländer diese Art Königsideologie zum großen Teil auf ihre rein religiös-kulturelle Seite eingeschränkt wurde.⁹

Generell möglich war ein solcher Assimilationsprozeß jedoch nur, weil sich der Islam von Anfang an in Indonesien in einem, schon von Indien her, recht mystischen Gewand präsentiert hatte, so daß er sich hervorragend in das javanische sozio-religiöse Kräftespiel einpassen konnte, das ja seinerseits beherrscht war vom Synkretismus zwischen altem javanischem Animismus und Ahnenkult einerseits und den später hinzugekommenen indisch-mystischen

⁶ Zur Rolle der Chinesen im Islamisierungsprozeß Indonesiens s. S. MULJANA, *Runtuhtnja Keradjaan Hindu Djawa dan Timbulnja Negara Islam*; zur Diskussion dieses Themas s. auch die Arbeit von Y.-S. LIEM, *Die ethnische Minderheit der Überseechinesen im Entwicklungsprozeß Indonesiens*, SS. 112–124.

⁷ Cf. auch N. LEVTZION, *Conversion to Islam: some notes toward a comparative study*, S. 127: „... in Indonesia ... the kings and the nobility were, after the traders, the early recipients of Islamic influence.“

⁸ *Islam observed*, SS. 23ff.

⁹ “In fact, the reduction of the old courts to spiritual retreats for pensioned princes led to something of a cultural revival. Relieved, or largely so, of political concerns, the nobility could devote itself to perfecting the expressive side of authority – developing politesse to an almost obsessive complexity, refining the arts and indeed inventing new ones, and on the religio-philosophical side, cultivating the sort of languid mystagogy that tends to go with the sense that one is conserving, perhaps for not much longer, the relics of a vanished greatness (ibid., S. 41).”

Kulturelementen andererseits.¹⁰ Vermittler eines solch mystischen Islams waren vor allem die sog. „Walis“ (was soviel wie heilige Menschen, Freunde Allâhs, heißt), die als direkte geistige Nachfolger der Brahmanen angesehen werden können. Der erste Wali, namens MALIK IBRAHIM, starb 1419 in Gresik und soll ein persischer Kaufmann aus Gujarat gewesen sein.

Typisch für den Mystizismus der Walis ist die Erzählung der Bekehrung des Wali SUNAN KALIDJAGA zum Islam durch SUNAN BONANG. SUNAN KALIDJAGA, Sohn eines Distriktleiters von Madjapahit, vor seiner Konversion ein berühmter Dieb, wollte den SUNAN BONANG bestehlen. Durch diesen jedoch wurde er von der Nichtigkeit allen Reichtums und menschlichen Wünschens überzeugt. Auf Veranlassung SUNAN BONANGS begann KALIDJAGA in der Nähe eines Flusses zu meditieren, bis ihm die Erleuchtung kam. Er verhartete so lange in der Meditationshaltung, daß der umliegende Dschungel über ihn wuchs. SUNAN KALIDJAGA kam also zum Islam ohne Koran und Moschee, ohne islamischen Ritus und Glaubensunterricht, einzig und allein durch die Umkehr des Herzens, ganz im Stil der alten hindu-javanischen Kultur.¹¹

Wir können also mit S. SOEBARDI¹² festhalten: „Der Islam, der von den Walis verbreitet wurde, besaß einen besonderen Charakter; es handelt sich um einen synkretistischen, mystischen Islam, der sich hindu-buddhistischen Einflüssen anpaßte, zusammen mit animistischen Praktiken.“

Durch die Walis wurde schließlich der Islam auch auf die Dörfer getragen. Im noch völlig animistischen Hinterland kam es zur Gründung von Zentren religiöser Erziehung, den sog. „*pesantrens*“, die die alten Lehrzentren der javanischen Religion, „*mandala*“ genannt, ablösten.¹³ Die Institution des *pesantren* sollte für den indonesischen Islam von fundamentaler Bedeutung werden. Zunächst einmal wurde der Wali der „Gründerjahre“ durch den „*kyai*“ abgelöst. Zeichnete sich der Wali, als Charismatiker, durch persönliche Heiligkeit aus, so beruhte in der Folgezeit die Autorität des *kyai* als Pesantrenleiters hauptsächlich auf seiner Kenntnis der islamischen Religion.¹⁴ Die *Santris* (Pesantrenmitglieder) lebten zusammen mit dem *kyai* und seiner Familie in einer Art Studier- und Wohngemeinschaft, (der *kyai*, häufig der reichste Mann im Dorf, war auch Besitzer des *pesantren*). Mit ihrem, wenn auch oft nur sehr begrenztem Wissen in islamischer Religion und Moral, standen die *Santris* als eine Art Elite der Masse der übrigen, noch den alten Traditionen verpflichteten, Dorfbewohnern gegenüber, dem „*kaum abangan*“ (= dem „Volk“ der Abangan). Ein *Abangan* erkennt zwar formell die Einzigartigkeit und Einheit Allâhs und die Rolle seines Propheten an, ist aber weit davon entfernt, den

¹⁰ Vgl. S. SOEBARDI, *op. cit.*, SS. 67/68; Z. DHOFIER, *Santri-Abangan dalam Kehidupan Orang Jawa: Teropong dari Pesantren*, SS. 66/67, s. auch C. A. O. NIEUWENHUIJZE, *Aspects of Islam in post-colonial Indonesia*, S. 39: "Wherever Islam is directly involved in the disruption of the religious thought of a closed community, it offers the additional attraction of its mysticism to those who seek a sense of unity. In the first centuries of the conversion of Indonesian life to Islam, converts were attracted by mysticism of Islam rather than by any other aspects of its doctrine."

¹¹ Cf. hierzu C. GEERTZ, *op. Cit.*, SS. 27-29.

¹² *Op. cit.*, S. 68.

¹³ Cf. S. SOEBARDI, *ibid.*, S. 67.

¹⁴ Cf. S. SOEBARDI, *ibid.*, S. 69.

Islam auch im Alltag zu praktizieren. Die geistige Überlegenheit der *Santris* ist er durchaus bereit anzuerkennen; *Santri* – und Abangkankultur stehen sich auch keineswegs undurchdringlich gegenüber. Der immer stärker werdende Proselyteneifer der *Santris* schließt eine gegenseitige Beeinflussung beider Kulturschichten nicht aus. Im Gegenteil: die geistige Kraft eines *pesantren* hängt von seiner Symbiosfähigkeit der Umwelt gegenüber ab.¹⁵

Bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts bildete das *pesantren* die einzige Bildungseinrichtung für die indonesische Landbevölkerung. Inzwischen hatte sich aber eine folgenschwere Tendenzwende im geistigen Klima dieser Einrichtung abgezeichnet: ohnehin von Anfang an mehr auf Kenntnis als auf Mystik ausgerichtet, kämpfte das *pesantren* mehr und mehr um die Beseitigung der Reste der alten hindu-javanischen Religion, es wurde zur Heimat eines orthodoxen, formalistischen Skripturalismus.¹⁶ Unterstützt wurde diese Orientierung besonders durch die seit Beginn des 18. Jahrhunderts verstärkt einsetzende Pilgertätigkeit der *kyais*. Man kann sagen, in dem Maße, in dem das geistige Prestige der *kyais* durch den Mekka-besuch anwuchs, stieg auch ihre Bindung an den orthodoxen, d. h. mekkageprägten Islam. Die Folge war eine immer intensiver einsetzende Arabisierung des Islam in Indonesien. Die Arabisierung allein garantierte aber noch keine Modernisierung. Zu dieser jedoch wurden die Muslime durch den zunehmend stärker werdenden Druck der holländischen Kolonialisierung und des damit verbundenen Eindringens „westlicher“ Ideen gezwungen. Der Islam reagierte u. a. durch die Schaffung neuer Schulsysteme, die „*madrasah*“, in den Städten, die Reform der Stundenpläne, der Erziehungsmethoden etc. Die *madrasah* trat natürlich in Konkurrenz zum traditionellen *pesantren*. Mit hinein spielt von jetzt an auch in starkem Maße der klassische Unterschied Stadt – Land.

Der bisherige geschichtliche Überblick hat uns an die Schwelle der Neuzeit geführt und damit gleichzeitig zu einer wichtigen Quelle derjenigen Konflikte und Frontstellungen, die bis heute im Islam Indonesiens schwelen. Die Agenten der Modernisierung müssen wir nämlich wiederum in den Kreisen der *Santris* suchen. In den gleichen Kreisen entstand jedoch auch, wie man sich denken kann, die schärfste Gegenreaktion auf „modernistische“ Strömungen. Die so aufbrechende Dichotomie („*percabangan dua*“) innerhalb der Santri-gruppe selbst ist bis heute einer der bestimmenden Faktoren des Islams in Indonesien. 1912 in Mitteljava, Yogyakarta, wurde von K. H. AHMAD DAHLAN die „*Muhammadiyah*“ ins Leben gerufen, eine sozial-religöse Bewegung, die resolut die fälligen Reformen in Angriff nahm. AHMAD DAHLAN war selbst Lehrer an einer Schule gleichen Namens mit der von ihm gegründeten Bewegung. Mit ebenfalls reformistischen Zielen wurde zur etwa gleichen Zeit (1910) die „*Sarekat Islam*“ (Islamische Union), die erste islamische Massenbewegung, gegründet, an deren Spitze OMAR TAJAKRA AMINATA stand. Die reaktionäre,

¹⁵ S. hierzu bes. die oben genannte Studie von Z. DHOFIER, vor allem SS. 70/71 die Kritik an C. GEERTZ Positionen, die dieser Autor in *Religious Belief and Economic Behaviour in a Central Javanese Town: Some Preliminary Considerations* entwickelt hat.

¹⁶ Cf. auch C. GEERTZ, *Islam observed*, dessen drittes Kapitel (SS. 56–89) bezeichnenderweise den Titel „The scripturalist Interlude“ trägt.

hauptsächlich aufs Bewahren ausgerichtete Antwort aus den dörflichen Kreisen vornehmlich reicher *kyais* ließ nicht lange auf sich warten. Mit dem *pesantren* des *kyais* HASYIM ASH'ARI in Tebuireng (Ostjava) als Zentrum wurden 1926 die sog. Erweckungspartei der Ulamas (Schrift- und Rechtsexperten), die *Nahdatul Ulama* (arabisch: *nahdhat al-'Ulamâ*), gegründet. Die so sichtbar gewordene Spaltung der islamischen Kommunität wurde 1927 noch verstärkt durch den Bruch der *Muhammadiya* mit der *Sarekat Islam*, die zusehends unter den Einfluß einer anderen, aus Lahore stammenden Reformbewegung, geraten war, der *Ahmadiya*.

Bevor wir den geistigen Hintergrund der muslimischen Reformer näher analysieren, soll ein kurzer Blick auf die Zeit der japanischen Besatzung geworfen werden. Zwar ist die Zeitspanne zwischen dem 1. März 1942, Datum der Landung der kaiserlich japanischen Truppen und der Unabhängigkeitserklärung vom 17. August 1945 relativ kurz, aber von ganz entscheidender Bedeutung für die Entwicklung des Islam in Indonesien, besonders in organisatorischer Hinsicht. Die Japaner waren nämlich an einer starken, d. h. selbstbewußten, untereinander einigen Muslimkommunität zum Zwecke der Kollaboration interessiert. Immer wieder betonten sie, daß sie die Politik des *divide et impera* der Holländer nicht nötig hätten, da Japan, im Gegensatz zur kleinen holländischen Nation, vor einer starken Muslimkommunität nichts zu fürchten habe.¹⁷ Die Japaner führten nicht nur zahlreiche Trainingskurse für *kyais* durch („*Jatihah kyai*“), kanalisiert (Ende 1944) die militärischen Aktivitäten in der *Hizbullâh* – Organisation (wörtl.: Partei Allâhs, cf. *Sure* 5, 56; 58, 22),¹⁸ sondern vor allem schufen sie die erste große Einheitsorganisation der Muslime, von der diese bisher nur geträumt hatten: die *Masjumi* (= *Madjlis Sjuro Muslimin Indonesia*, Konsultativversammlung der indonesischen Muslime), womit u. a. *Muhammadiya* und *Nahdatul Ulama* unter ein Dach gezwungen wurden.¹⁹

Genauso wichtig wie die organisatorische Stärkung der Muslime war jedoch auch ihre ideologische, die ganz besonders mittels eines eigens geschaffenen „Religionsamtes“ besorgt wurde.²⁰ Als Asiaten war den Japanern die grundsätzliche Einheit von Staat und Religion keine fremde Vorstellung – womit sie einer Lieblingsidee des Islam entgegenkamen. Entsprechend funktionierte auch das Religionsamt. Es ist daher nicht übertrieben zu behaupten, daß die erstaunliche Machtfülle des heutigen indonesischen Religionsministeriums, übrigen

¹⁷ Cf. C. A. O. NIEUWENHUIJZE, *op. cit.*, S. 136.

¹⁸ Dies ist besonders deswegen von Bedeutung, weil viele Mitglieder dieser Organisation später in die Nationalarmee überwechselten.

¹⁹ Am 7. 11. 1945 wurde die *Masjumi* als politische Partei reorganisiert.

²⁰ Auf japanisch „*Shûmubu*“, auf indonesisch „*Kantor Urusan Agama*“. Wie van NIEUWENHUIJZE (*op. cit.*, SS. 116/7) richtig bemerkt, ist dieses Religionsamt in gewisser Hinsicht der Nachfolger des holl. „Kantoor voor Inlands Zaken“. Der holländische Kantoor besaß aber weitgehend akademischen Charakter, versammelte Arabisten und Islamologen, zwar auch in der Absicht, ihre Studien für praktische Zwecke verwerten zu können, jedoch auf der theoretischen Basis der europäischen Idee von Religionsfreiheit.

auch ein Ergebnis der Ablehnung der westlichen Idee der Trennung von Kirche und Staat, ihre Wurzeln schon in der japanischen Zeit hat.

Inhaltlich bestand die ideologische Aufrüstung der Muslime vor allem in folgendem Thema: unter den Holländern wurde der Islam systematisch unterdrückt oder zumindest benachteiligt. Ziel der Japaner sei jedoch die Promotion des Islam und des Wohlstandes im Rahmen der groß-ostasiatischen Völkerfamilie. Die Alliierten seien die Feinde des Islam. Japan und der Islam hätten in einem heiligen Krieg gegen westliches Denken, westliche Dekadenz, westliche Erziehung etc. gemeinsam vorzugehen. Japan respektiere die universelle Bruderschaft der Muslime (Grußbotschaften zwischen Jakarta und den Muslimen in der Mongolei wurden März-April 1943 ausgetauscht).

Als repräsentativ für diese Politik kann folgende Rede des japanischen Oberbefehlshabers gelten, verlesen von Oberst NAKAYAMA, bei einer Massendemonstration in Jakarta und dem Volk durch IR. SUKARNO übermittelt: „Japan kam auf gar keinen Fall in dieses Land, um die hier in Java lebenden Indonesier zu unterdrücken – ganz gewiß nicht! Wenn ihr die Hauptlinien der japanischen Militärregierung betrachtet, so werdet ihr verstehen, daß das japanische Volk das indonesische als seinen geliebten jüngeren Bruder ansieht. Ganz besonders die Religion des Islam, die so tief im indonesischen Geist verwurzelt ist und das indonesische Leben so weitgehend beeinflusst, wird ohne jeden Zweifel und rückhaltlos in hohem Maße von der japanischen Militärregierung geachtet und geschätzt. Die vormalige Regierung richtete ihr Hauptaugenmerk auf das Christentum, wohingegen der Islam nicht soviel Beachtung fand. Die Japaner werden, ganz im Gegenteil, dieses Verhalten nicht nachahmen.“²¹

Doch auch Japans Tage waren gezählt. Am 7. August 1945, einen Tag nach Hiroshima, erklärte sich das japanische Oberkommando in Saigon bereit, die Macht an Indonesien zu übergeben. Am 14. August kapitulierte Japan. Erst als SUKARNO und HATTA, der spätere Vizepräsident, von Japans Kapitulation mit Sicherheit wußten, erklärten sie am 17. August die Unabhängigkeit. (Sie zu einem früheren Zeitpunkt zu erklären, hatten sie aus Furcht vor einem Massaker vermieden. Eine Unabhängigkeit „made in Japan“ wollten sie allerdings auch nicht.) Nun war der Weg nicht nur für das indonesische Volk in seiner Gesamtheit, sondern auch für den Islam, in eine neue Zukunft frei. Noch nie hatte der Islam eine so starke Position besessen wie, dank der Japaner, am Tage der Unabhängigkeit.²² Doch jetzt stellte sich auch mit ganzer Macht die Frage, welche Position der Islam im neuen Staat einnehmen sollte – oder sollte man gar versuchen, aus Indonesien einen Islamstaat zu machen? Hier rühren wir an den Kern des Problems des Verhältnisses

²¹ C. A. O. VAN NIEUWENHUIJZE, *op. cit.*, S. 149.

²² “It is understandable that Islamic leaders looked forward with great expectations to the independence of Indonesia. For them, the Japanese occupation had put an end to the dark centuries of colonial domination, which, being a government by infidels over Muslims, was impossible to accept or tolerate. What Islamic leaders had longed for, was basically achieved, thanks to the Japanese period: an Islam which, so to speak, had got hands and feet (an Office for Religious Affairs, the Masjumi and the Hizbu'llah) to set itself in motion and make itself felt in Indonesian society. And this endeavour to assert itself would become the struggle of Islam in the new Indonesia (B. J. BOLAND, *The Struggle of Islam in modern Indonesia*, S. 14).”

zwischen Islam und moderner indonesischer Republik, nämlich inwieweit ein Islamstaat, oder zumindest eine ungehinderte Praxis des islamischen Gesetzes, für die indonesischen Muslims ein verbindliches Ideal darstellt, bzw. ob es überhaupt realisierbar ist.²³ Um in dieser Frage klarer zu sehen, müssen wir kurz den geistigen Hintergrund der islamischen Reformbestrebungen, von denen wir oben sprachen, ausleuchten.²⁴

2. ISLAMISCHE REFORMSTRÖMUNGEN DER NEUZEIT

Wie schon angeklungen, der Einfluß Mekkas auf die wallfahrenden *kyais* kann nicht hoch genug veranschlagt werden. Unter IBN TAYMĪYA († 1328) und seinem Schüler IBN AL-QAYYIM AL-JAUZIYA war schon im 13. Jahrhundert in Arabien eine puritanisch-fundamentalistische Reformbewegung entstanden, die sich gegen Heiligenverehrung, Gräberkult, Magie etc. richtete und für eine Rückkehr zur Prophetentradition („*sunna*“) und die Erneuerung des islamischen Rechtswesens kämpfte. Die Gedanken IBN TAYMĪYAS wurden von MUHAMMAD B. 'ABDUL WAHHĀB († 1792) (*Wahhabismus*) wieder aufgenommen und mit König SA'UD und später 'ABD AL-'AZĪZ offizielle Lehre Saudi-Arabiens.²⁵

Bildeten Skripturalismus und Rationalismus die Unterströmung dieser Reformrichtung, so war es nicht viel anders um das geistige Klima der zweiten Quelle für lernbegierige Muslime Indonesiens bestellt, nämlich Kairo. Gegen Ende des 19. Jahrhunderts begannen viele Ägypter in Europa zu studieren. Sie erfuhren, wie in der Einschätzung der meisten Europäer der Islam gleichbedeutend mit Rückständigkeit, Unterernährung, Analphabetentum, Obskuranatismus, Unmoral etc. war. Daß die Europäer es sich mit dieser Sichtweise zu leicht machten – hier müßte gründlich über die Folgen erst der türkischen, dann der europäischen Kolonialisierung nachgedacht werden²⁶ – sei einmal dahingestellt. Tatsache ist, daß im Orient nicht nur Religion und Kultur, sondern auch Wirtschaft und öffentliches Leben daniederlagen. Als Reaktion darauf entstand, eng verbunden mit der Universität *al-Azhar* in Kairo, eine islamische Erneuerungsbewegung (*an-Nahdha al-Hadītha*), deren Charakter reformatorisch, defensiv-apologetisch und nationalistisch war. Nicht nur der *Wahhabismus* speiste die Reformer, sondern sie übernahmen auch die europäische Technik der Massenorganisation, wie überhaupt Art und Weise westlichen Denkens, zumindest seiner formalen Seite nach. Als Vertreter dieser Strömung, die die Herausforderung des Westens annahm und den Beweis liefern wollte, daß man Muslim und zugleich modern sein konnte, müssen hier genannt werden: JAMAL UD-DĪN AL-AFGHANI († 1897), der sich besonders auf politisch-organisatorischem Gebiet hervortat (Panislamismus, Wiederbelebung des Konzepts der „Gemeinde“, „*umma*“), MUHAMMAD ABDUH († 1905, Autor des

²³ Cf. B. J. BOLAND, *ibid.*, S. 15.

²⁴ Zu diesem Problem s. auch das „paper“ von A. SOESILO WIJOYO: *Wajah Islam Indonesia masa kini dan nanti*.

²⁵ Vgl. F. M. PAREJA, *Islamologie*, SS. 306–308, 713–716; H. LAOUST, *Les schismes dans l'Islam*, SS. 266–273; J.-J. BERREBY, *La péninsule arabique*, SS. 40ff.

²⁶ Cf. dazu M. RODINSON, *Islam und Kapitalismus*, bes. SS. 162ff.

berühmten Korankommentars „*Tafsîr al-Manâr*“, Mitherausgeber, zusammen mit AL-AFGHANI, der Zeitschrift „*al-Urwat al-wuthqâ*“, „das starke Band“) und sein Schüler RASHÎD RIDHA († 1935).

Der unmystische, eigentümlich rationalistische Charakter islamisch-puritanischer Reformbewegungen wurde unter dem Eindruck der Wirksamkeit westlicher Rationalität noch verstärkt.²⁷ Zielscheibe der Aufdeckung „christlichen Obskurantismus“ wurde vor allem die Trinität; der jetzige Evangelientext wurde als gefälscht „nachgewiesen“, kurz: nur der Islam garantiert eine Harmonie zwischen Ratio und Glaube, weil er nicht das Für-Wahr-Halten unverständlicher Dogmen verlangt.²⁸ Vom rationalen Grundcharakter des Islam her wurde dann auch gefolgert, daß einer Integration von moderner Technik und Religion nichts mehr im Wege stände.

Die Reformbewegung spaltete sich auf: in einen defensiv-reaktionären Flügel (s. die „Muslimbrüder“, *al-Ikhwân al-Muslimûn*), in die reformistische Gruppe der „*Salafiya*“, und die mehr säkularistische Richtung unter DR. TAHA HUSAYN, dem ehemaligen Erziehungsminister Ägyptens. Die wichtigste Gruppe ist wohl die *Salafiya*, deren Hauptvertreter zunächst RASHÎD RIDHA war. (Ihr Name – auf indonesisch: *reformis salafia*, kommt vom arabischen Wort für Ahne, „*salaf*“, und drückt das Programm der Rückkehr zur islamischen Urzeit, Koran und Sunna, aus.)

Der Einfluß dieser Richtung, mit der Universität *al-Azhar* als geistigem Zentrum, auf das geistige Klima des Islam gerade auch in Indonesien (vgl. die *Masjumi*, vgl. die Auffassungen so prominenter Muslime wie HAMKA, RASYIDI, M. NATSIR, KASMAN SINGODIMEDJO, SJAICHU, KAFRAWI, SIDI GAZALBA) kann sicherlich nicht leicht überschätzt werden. Mit Blick auf Indonesien auch muß ferner, neben dem skripturalistisch-rationalistischen Zug der neuzeitlichen muslimischen Reformbewegungen, besonders ihre enge Verwobenheit mit der Politik im Auge behalten werden. Nicht nur AL-AFGHANI ist ein Beispiel für diese durchgehende Tendenz im Denken der Reformen. G. E. VON GRUNEBaum²⁹ ruft z. B. auch in bezug auf RASHÎD RIDHA in Erinnerung, daß für ihn eine Trennung zwischen Islam als Religion und Islam als politische Größe nicht denkbar sei, daß der Islam erst in einem starken und unabhängigen Muslimstaat, Garant der Durchführung des islamischen Gesetzes, voll verwirklicht sei. Diese starke politische Akzentsetzung der islamischen Reform findet sicherlich einen Grund in der geschichtlichen Situation, in der sie geboren wurde: ob in Ägypten, Pakistan oder Indonesien –, um nur diese drei zu nennen –, überall bedeutet der Kampf gegen Rückständigkeit und Obskurantismus, das Ringen um den modernen Islam also, Kampf gegen den Kolonialismus. Während dem Christentum fast in der gesamten Dritten Welt der Makel anhaftet, Religion

²⁷ Es wäre interessant zu untersuchen, inwieweit das strikt monotheistische Dogma einer im Ansatz nicht auf Mystik angelegten, a-sakramentalen Religion wie des Islams – cf. dazu TH. MOOREN, *Abstammung und Heiliges Buch*, SS. 29/30, Anm. 77 u. SS. 33/34 u. ders. *Rezeption* von G. LANCZKOWSKI, *Einführung in die Religionswissenschaft*, S. 218 – besonders anfällig für extrem rationalistische Ideologierungen ist; vgl. dazu auch F. GABRIELI, *La „Zandaqa“ au I^{er} siècle abbasside*, bes. S. 34.

²⁸ S. auch die Feststellung H. LAOUST's (*op. cit.*, S. 272) über die Lehre IBN TAYMIYAS: „La révélation, pour qui sait l'approfondir, est, par nature, rationelle.“

²⁹ *Modern Islam*, S. 207.

der Kolonialherren zu sein (vgl. die geschickte Propaganda der japanischen Besatzer in Indonesien), gelang es dem Islam (und gelingt es ihm teilweise immer noch), sich als das religiöse Pendant auch der nationalen Befreiung darzustellen.

Ein weiterer Grund für diesen Sachverhalt liegt jedoch tiefer. Er rührt an das Verständnis des Islam als Gesetzesreligion, gekennzeichnet durch die Einheit von „*Dîn wa Dawla*“ (Religion und Staat). Damit ist ein ganz bestimmter Religionsbegriff gemeint, der Religion als Privatsache oder reine Innerlichkeit nicht zuläßt.

Ihre erste Realisierung, die als Ideal bis heute nachwirkt, hat diese Konzeption in der Konstitution der „*umma*“ gefunden, der ersten islamischen Kommunität, von MUHAMMAD in Yatrib (Medina) gegründet. Die *umma* gibt den sozialen Rahmen für dieses spezifische Religionsverständnis ab, das im Zeichen von *dîn* darauf gebaut ist, daß der Mensch sich den von Gott erlassenen obligatorischen Vorschriften zu unterwerfen hat, wobei der andere Pol von *dîn* durch die Idee der Retribution und Rechtleitung (von Seiten Gottes mittels seines Propheten) gebildet wird. Unter der Leitung („*hudâ*“) des die Bedingungen diktierenden Gesetzes („*shari'a*“) kann sich der Mensch so seiner Schulden vor Gott entledigen – gemäß arab. „*dâna*“ und „*dayn*“, Schulden, Schuldenschein.³⁰

Der Öffentlichkeitscharakter von *dîn* hat seine Ursache aber nicht nur darin, daß es ein „privates“ Gesetz nicht geben kann, sondern er rührt auch daher, daß die *umma* organisatorisch wie mentalitätsmäßig die Nachfolge des alten arabischen Stammes übernimmt. Die *umma* kann als „monotheistischer Stamm“ angesehen werden, bei dem die Blutsbande durch die Bande der Religion abgelöst worden sind.³¹ Damit hängt auch zusammen, daß der Koran in gewisser Weise an die Stelle des altarabischen Stammes – Code tritt – in Indonesien würde man sagen, an die Stelle der alten „*Adat*“ – ihm sozusagen eine „Verpflichtung zum Gesetz“ innewohnt.³²

Theologisch gesehen wird diese Verpflichtung zum Gesetz durch den spezifischen Charakter der koranischen Offenbarung einsichtig, in der Gott weniger sich selbst schenkt „sicut est in se“ – abgesehen von der Mitteilung seiner Einheit – als daß er vielmehr dem Menschen vornehmlich sagt, was er zu tun hat, um ins Paradies einzugehen.³³ Eine Religion, die nicht primär auf der Basis des Dialogs, der „*communio*“ zwischen Gott und Mensch aufgebaut ist, sondern auf dem Prinzip des Gehorsams, äußert sich daher naturgemäß hauptsächlich im Gesetz.

Wie schon angedeutet, ein privates Gesetz kann es nicht geben, erst recht nicht, wenn es *Adat*-Charakter hat, d. h. beispielsweise so breite Bereiche wie das Verhalten der Frauen in der Öffentlichkeit, Erbschaftsverfahren, Ehevorschriften etc. umfaßt. Aus typisch islamischer Sicht kommt nun noch hinzu, daß das koranische Gesetz das „letzte“ Wort Gottes an den Menschen ist, d. h. im Prinzip trotz aller faktischen Interpretationskunst und trotz des tatsächlichen Spielraums, den es gewährt, unveränderlich, weil ewiges Wort des sich immer gleich beibehenden Einen Gottes ist.³⁴

³⁰ Cf. zu „*dîn*“ TH. MOOREN, *Abstammung und Heiliges Buch*, S. 31, Anm. 81 und die dortigen Belege.

³¹ Cf. *ibid.*, S. 30, Anm. 78.

³² Cf. *ibid.*, SS. 28–32.

³³ Cf. *ibid.*, SS. 31/32, Anm. 81.

³⁴ Zum Problem des Gesetzes und seiner Interpretation, sowie der Theorien, die die faktische Rechtssprechung geleitet haben, s. jetzt auch J. BURTON, *The Collection of the Qur'an*, vorgestellt von K. RUDOLPH in *Neue Wege der Quranforschung?*, Sp. 11–19.

Hieraus erwächst dem Islam ein höchst brisantes politisches Dilemma praktischer Art, könnte man sagen, insofern sich nämlich Rechtsauffassungen, Verhaltensweisen, Regierungsformen etc. ändern, können sie in offenen Konflikt mit dem göttlichen Gesetz treten. Da der Islam sich nicht auf ein „abstraktes“ Prinzip wie „Liebe“ oder „Geist“ zurückziehen kann, sondern auf den Buchstaben verwiesen ist, wird er versuchen, dieses Dilemma durch Errichtung dessen, was man den Islamstaat nennt, zu lösen. Solch ein Islamstaat (indonesisch: *negara Islam*) mit einem geographisch fest umrissenen Territorium (*Dâr ul-Islâm*) würde als Maximallösung theoretisch die Praktizierung des Gesetzes sicherstellen. (Daß mit einem Islamstaat die Probleme aber eigentlich erst anfangen, anstatt gelöst zu sein, zeigt das Beispiel Pakistan.³⁵) Gemessen an diesem Ideal muß jede andere Lösung, die nur auf Tolerierung des Islam innerhalb eines „neutralen“ Staates hinausläuft, als Kompromiß angesehen werden, den es zumindest nach den Vorstellungen der Mehrzahl der Theoretiker in Richtung auf die völlige Machtübernahme hin zu überwinden gilt.³⁶

Aus den soben entwickelten Gedanken dürfte auch klar hervorgehen, daß eine der Chancen, diese Art von Beziehung von Religion und Staat aufzubrechen darin bestehen würde, vom Prinzip der Verbalinspiration, einer fundamentalistischen Koranexegeese also, Abstand zu nehmen, in Richtung auf einen breiter gefaßten Inspirationsbegriff, der dem göttlichen Charakter des Koran keineswegs Abbruch täte, vergleichbar der modernen exegetischen Praxis im Christentum. Dafür bestehen aber bisher kaum Ansätze (vgl. immerhin die Arbeiten MUHAMMAD ARKOUNS, der in Paris lehrt). Moderne kritische Exegetik wird zwar hier und da schon in Anbetracht der muslimischen Tradition, der *Hadîthsammlung*, gestattet, aber das Corpus des Koran ist zur Zeit noch Tabu, was zwar einerseits für eine Buchreligion nicht verwunderlich ist, andererseits aber zeigt, daß der Assimilation des eigentlichen Sinns des abendländischen Rationalitätsbegriffs Grenzen gesetzt zu sein scheinen.

Wie weit auch im indonesischen Islam diese Idee der Einheit von Religion und Staat verwurzelt ist, kann z. B. an folgendem Zitat des berühmten und populären Muslimdenkers HAMKA, Aktivist der *Muhammadîya* und prominenter *Masjumi*, aufgezeigt werden. In einem Artikel, der sich mit eben jenem Thema befaßt, kommt HAMKA zu dem Schluß, daß der Islam „eine Theorie der Trennung von Religion und Staat nicht akzeptieren (kann). Der Staat ist nämlich nach Ansicht des Islam nichts anderes als ein Werkzeug zur Realisierung des Gesetzes der Wahrheit und der Gerechtigkeit für das Volk. Und absolute Wahrheit und Gerechtigkeit kommen von Allah . . . Deshalb ist im Islam die Organisation des Staates ein Zweig der Religion.“³⁷ Und HARUN

³⁵ Vgl. B. J. BOLAND, *op. cit.*, S. 15.

³⁶ Vgl. zum Verhältnis Islam – Staat jetzt auch unsere indonesische „Einführung in den Islam“: *Pengantar Agama Islam. I. Islam – Penceharian identitas orang Arab*, SS. 82–89; cf. auch H. A. R. GIBB, *Government and Islam under the early 'Abbasids*, S. 127: „So long as the unity of the temporal and the spiritual remained a positive ideal within Islam, Church and State could never be wholly separated from another. No Muslim government, however it might appear to be separated by the gulf of power and autocracy from the body of its subjects, could in fact remain unaffected by the pressures constantly bearing upon it from the religious institution.“

³⁷ *Das Verhältnis zwischen Religion und Staat im Islam*, S. 131; cf. hierzu auch W. WAWER, *Muslimen und Christen in der Republik Indonesia*, S. 66ff.; vgl. auch folgende Erklärung der 1952 von der *Nahdatul Ulama* und drei weiteren Parteien gebildeten

NASUTION, Rektor des Staatlichen Islaminstituts in Jakarta, urteilt über die *Masjumi* folgendermaßen: „Aus ihrem umfassenden Begriff von Islam wird deutlich, daß es für die Masjumi-Führer keine Trennung von Staat und Religion in ihrer Theorie des islamischen Reiches geben kann.“³⁸ MUHAMMAD NATSIR ferner, zeitweiliger *Masjumi*-Vorsitzender und Ministerpräsident Indonesiens, weist darauf hin, daß der Koran allein nicht machtvoll genug sei, die in ihm enthaltenen Gesetze gerade auch in bezug auf den sozialen Bereich, wirklich in die Tat umzusetzen. Daher: „Zur Verwirklichung dieser Gesetze und Prinzipien braucht der Islam eine irdische Macht, nämlich die des Staates; genau wie andere Gesetzbücher vermag der Koran es nicht, etwas alleine zu bewerkstelligen. Seine Vorschriften können nicht aus eigener Kraft befolgt werden.“³⁹ Klingt diese Äußerung auch so, als sei die Verbindung von Staat und Religion eigentlich nur mehr pädagogischer Natur, so wird NATSIR in Folgendem deutlicher: „Die Muslime besitzen ihre eigene Lebensphilosophie, Lebensauffassung und Ideologie genauso wie Christen, Faschisten, Kommunisten . . .“⁴⁰ Diese Worte signalisieren deutlich eine Gefahr, der seit Bestehen der *umma* der Islam immer wieder zu erliegen droht, nämlich die, auf eine pure Ideologie abzusinken. Weite Teile der Muslims sind, wie das NATSIRZitat zeigt, ihr tatsächlich erlegen.

Hier liegt im übrigen, neben der Erstarkung durch das Erdöl, auch einer der Schlüssel zum Verständnis der politischen Durchschlagskraft des heutigen Islam (KHOMEINY, GHADDAFI etc.). Mit konkreten Gesetzen im Namen und der Autorität der absoluten Macht Allâhs läßt sich besonders in Zeiten des Umbruchs Politik machen. Verliert aber der Islam, was er so momentan auf der einen, der politischen Seite gewinnt, nicht auf der andern, nämlich an religiöser Substanz? Wo ist der Impuls SUNAN KALIDJAGAS und der anderen *Walis* geblieben?

„*Liga Muslimin Indonesia*“: „Die Freiheit und Unabhängigkeit des Staates in den vergangenen Jahrhunderten, wie auch die Freiheit und Unabhängigkeit, die jetzt vom indonesischen Volk erreicht worden ist, ist für die Muslime nicht das Ziel, sondern nur das Mittel, das indonesische Volk gemäß den Versprechen Allâhs zu innerem und äußerem Glück zu führen. – Die innere und äußere Wohlfahrt der Gesellschaft und des Staates kann nach islamischer Lehre erreicht werden, wenn Gesellschaft und Staat in allen Dingen unter Benutzung des Verstandes und des Fortschritts auf dem Recht und den Verordnungen Allâhs beruhen, wozu unser verehrter Prophet Muhammad das Vorbild gegeben hat (zit. nach W., WAWER, *op. cit.*, S. 79, Anm. 141).“

³⁸ *Der islamische Staat – ein indonesisches Konzept*, S. 110.

³⁹ Zit. nach H. NASUTION, *op. cit.*, S. 112; vgl. auch folgendes Zitat NATSIRS aus *Pandji Islam*, (28) 15. 7. 1940, S. 531: „ . . . der Staat ist für uns kein Ziel, sondern ein Instrument. Die staatlichen Belange sind im Grunde ein untrennbarer Teil des Islam. Das Ziel des Staates ist die völlige Verwirklichung der göttlichen Gesetze, die sowohl das Leben des Einzelnen regeln, als auch das Leben in der Gemeinschaft, der Geste, die mit dem Leben auf der Erde zusammenhängen und mit dem Leben im Jenseits (zit. nach W. WAWER, *op. cit.*, S. 81).“

⁴⁰ Zit. nach H. NASUTION, *op. cit.*, S. 111; cf. auch die klare Aussage NATSIRS in *Pandji Islam*, (27) 8. 7. 1940, S. 509: „Diesseits und Jenseits können die Muslime in ihrer *I d e o l o g i e* (dari ideologie mereka – gesperrt von Th. M.) nicht trennen (zit. nach W. WAWER, *op. cit.*, S. 81, Anm. S. 151).“

3. DER ISLAM IN DER REPUBLIK INDONESIEN

Wir hatten oben angedeutet, daß es sich im Verhältnis Islam – Staat, genauer bei der Idee eines Islamstaates, um die Kernfrage der jüngsten Geschichte der indonesischen Republik handelt. Daß es sich hierbei für die Mehrheit der maßgebenden Muslims um ein akzeptiertes Ideal handelt, dürfte jetzt klar geworden sein. Seine Erreichbarkeit, bzw. die Geschichte seiner Verwirklichungsversuche steht auf einem andern Blatt. Da wäre zuallererst der Kampf um (bzw. gegen) den *Pancasila*-Staat zu nennen.⁴¹ Unter der „*Pancasila*“ versteht man die fünf Grundsäulen der indonesischen Republik, wie sie in der Präambel der Verfassung von 1945 in endgültiger Reihenfolge schließlich so formuliert worden sind:

1. Das Prinzip des alleinigen Gottes.
2. Gerechte und kultivierte Menschlichkeit.
3. Einheit Indonesiens.
4. Demokratie in der Form einer weisen Aussprache der Volksvertreter unter Beachtung aller Meinungen.
5. Soziale Gerechtigkeit für das ganze indonesische Volk.⁴²

Wer von einem Kampf spricht, deutet an, daß es einen Gegner gibt. M.a.W. das Feld der indonesischen Republik wird keineswegs nur von den verschiedenen Muslimgruppierungen besetzt gehalten, sondern in ganz entscheidendem Maße auch von der bisher noch nicht erwähnten Gruppe der Nationalisten – an ihrer Spitze SUKARNO –, denen keineswegs a priori ein religiöses oder gar konfessionelles Etikett angehängt werden kann. Daß es den Nationalisten nicht primär um einen Islamstaat (*negara Islam*) geht, dürfte niemanden überraschen. Zwar darf dies nicht als Lauheit oder Gleichgültigkeit in Sachen Religion ausgelegt werden,⁴³ aber es bedeutet doch, daß sie in der *Pancasila*, wie SUKARNO selbst z. B., eher die Manifestation einer Weltanschauung sehen, ein Toleranzprinzip also, als die Äußerung einer bestimmten Religion, und sei es allein deswegen, weil die Nationalisten sich eindringlicher der Tatsache bewußt sind, daß Indonesien ein Vielvölkerstaat mehrerer Religionen ist.⁴⁴

⁴¹ Cf. B. J. BOLAND, *op. cit.*, bes. SS. 15–39; C. A. O. NIEUWENHUIJZE, *op. cit.*, SS. 185ff.; W. WAWER, *op. cit.*, SS. 47–117; s. auch den kurzen Hinweis von P. DE BEER, *Les armes du Pantjasila*.

⁴² 1. Ketuhanan Jang Maha Esa. 2. Kemanusiaan jang adil dan beradab. 3. Persatuan Indonesia. 4. Kerakjatan jang dipimpin oleh hikmat kebijaksanaan dalam permusjawaratan perwakilan. 5. Keadilan sosial bagi seluruh rakjat Indonesia.

⁴³ Die meisten werden damals und heute noch die 1945 von SUKARNO in seiner berühmten Rede „die Geburt der Pancasila“ vertretene Auffassung geteilt haben bzw. noch teilen: wenn wirklich 60 oder gar 90 % der Bevölkerung Muslime sind, dann soll sich das auf dem Niveau der parlamentarischen Institutionen zeigen, durch freie Wahl einer überwältigenden Mehrheit von Muslimabgeordneten, die so auf demokratischem Wege für die Durchsetzung ihrer Ideale kämpfen können; cf. hierzu B. J. BOLAND, *op. cit.*, SS. 21–23.

⁴⁴ Daß SUKARNO selbst eher ein Erneuerer der alten javanischen Idee vom „Theater State“ als ein Santri war, wird von C. GEERTZ, *Islam observed*, SS. 85ff. gut herausgearbeitet.

Doch für die Muslime, wie z. B. NATSIR, ist zunächst der erste Grundsatz nichts anderes als eine Umschreibung des islamischen Glaubensbekenntnisses: „Ausdrücklich erklärt Indonesien den Glauben an den alleinigen (gesperrt vom Verf.) Gott als die erste Säule der Pantjasila.“⁴⁵ Für HAMKA war die erste Säule sogar das alle Indonesier verbindende Prinzip während des Freiheitskampfes.⁴⁶ Die breite muslimische Zustimmung hatte jedoch ihre Gründe. Sie war möglich geworden, nachdem das religiöse Prinzip, ursprünglich von SUKARNO als Toleranzprinzip dem Religionspluralismus gegenüber gedacht, von der fünften an die erste Stelle gerückt war und ferner mit dem Zusatz „*Jang Maha Esa*“, alleinig, (neben Gott) versehen worden war. Wenn auch das Abstraktum „*Ketuhanan*“ (eher „Gottheit“, „göttliches Prinzip“ als „Gott“) anstelle von „*Tuhan*“ oder des arabischen Wortes „*Allâh*“ einer voreiligen, rein islamischen Interpretation den Riegel vorschob und ebenso eine mehr philosophisch-weltanschauliche, zumindest nicht exklusiv islamische Deutung zuließ, so sind dennoch einige Extremisten (wie HASBULLAH BAKRY) sogar soweit gegangen zu behaupten, nur Muslime könnten echte Pancasilaisten sein.⁴⁷ Doch der Tenor derartiger Verlautbarungen darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß es sich hierbei letztlich doch nur um Interpretationen handelt, die die fundamentale Ambivalenz des Textes, seinen intendierten Kompromißcharakter, nur notdürftig verdecken. Es war von seiten der *Santris* der Versuch, gewissermaßen durch die Hintertür des Verfassungskampfes doch noch den Islamstaat in einem Land durchzusetzen, das sich unter SUKARNO eher dem Nationalismus als der *umma* verschrieben hatte.

Dies gilt um so mehr, als in den Augen vieler Muslime der Kampf um den Islamstaat schon seit Beginn der Unabhängigkeit eine folgenschwere Schlappe erlitten hatte, und zwar in der Streichung der berühmten sieben Worte der Jakarta-Charta (*Piagam Djakarta*) vom 22. Juni 1945, die als Präambel der Verfassung geplant war. Der Glaube an Gott (*ke-Tuhanan*) war dort mit der Verpflichtung für Muslime verknüpft worden, das islamische Gesetz zu erfüllen (*dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknja*). Der Text stammt von einem Neunerkomitee, das zur Überbrückung der Gegensätze zwischen Nationalisten und Anhängern des Islamstaates gebildet worden war. Es bestand aus vier Nationalisten (HATTA, YAMIN, SUBARDO, SUKARNO), vier Anhängern eines islamischen Staates (KAHAR MUZAKKIR, WAHID HASJIM, ABIKUSNO TJOKROSUJO, AGUS SALIM) und einem Christen (A. A. MARAMIS), der allerdings zu den Nationalisten gerechnet wurde. Der Sinn dieser Worte bestand wohl darin, daß „der Staat seine

⁴⁵ M. NATSIR, *Capita Selecta*, II, S. 61.

⁴⁶ Cf. *ibid.*, S. 111.

⁴⁷ Vgl. auch die Äußerung H. BAKRYS in *Criterium*, (7-8, I) Juli-August 1955, S. 26, zit. nach W. WAWER, *op. cit.*, S. 112: „Von der Pantjasila führt nur ein kurzer Weg zum islamischen Staat. . . Sie ist gleichsam ein Kind, das aus einer islamischen Familie stammt. . . Obwohl sie offiziell noch nicht Pantjasila Islam genannt wird, wird sie im Grunde von jedem als ihrem Wesen nach islamisch angesehen.“ – Ein Dozent an der Lehrerhochschule zu Bandung ließ sogar christliche Studenten bei der Prüfung durchfallen, weil sie die Trinität in Übereinstimmung mit der Pancasila erklärt hatten. Diese interessante Tatsache, von W. WAWER, *op. cit.*, S. 110, übermittelt, darf allerdings nicht verallgemeinert werden.

Verpflichtung gegenüber der moslemischen Mehrheit der Bevölkerung anerkannte und versprach, die Religion dieser Mehrheit besonders zu achten und die Moslems an der Ausübung ihrer religiösen Pflichten nicht zu hindern.⁴⁸ Nur in der speziellen Erwähnung der *sjari'at*, die es eventuell möglich machte, die Gesamtheit der fünf Säulen noch spezieller islamisch zu interpretieren, liegt wohl die Attraktion dieser sieben Worte, die gewisse Muslimkreise von Zeit zu Zeit immer wieder hervorholen, wenn es um die Frage des Islamstaates geht. Denn an sich bleibt der Text durchaus unklar – sollen z. B. Muslime besonders bestraft werden, wenn sie ihren religiösen Pflichten nicht nachkommen, stellen sie als Indonesier eine Sonderklasse mit für sie spezieller Gesetzgebung dar etc.? Dennoch, für viele war die Streichung dieser Worte einen Tag nach der Unabhängigkeitserklärung – wie sie zustande kam, ist bis heute noch ungeklärt – ein großer Verlust, der im übrigen zusammenfiel mit der Streichung eines anderen Privilegs, das SUKARNO dem Islam gemacht hatte, nämlich, daß der Präsident ein Muslim sein müsse. – Es ist klar, daß der Streit um die sieben Worte dem selben Geist wie der oben geschilderte Streit um die *Pancasila* als solche entspricht.

Doch auch der beste Streit um die Deutung der Verfassung bleibt müßig, wenn die Macht fehlt. Diese jedoch konnten die Muslime bei den Wahlen von 1955 nicht erreichen. Es wurde deutlich, daß die *Pancasila* durchaus nicht der kürzeste Weg zum Islamstaat war, ja genauso gut gegen diese Idee gebraucht werden konnte.⁴⁹ In der darauffolgenden Konstituante, die eine neue Verfassung zur Ablösung derjenigen von 1950 erarbeiten sollte, bliesen denn auch die islamischen Parteien zum Generalangriff auf die fünf Säulen. Da es zu keiner Zweidrittelmehrheit für die *Pancasila* kam, löste SUKARNO die Versammlung kurzerhand auf und schickte sich an, die *Pancasila* zwangsweise durchzusetzen. Nur Parteien, die schriftlich ihre Zustimmung zu den fünf Prinzipien gaben, wurden zugelassen.⁵⁰

Im Zeichen einer ähnlichen Ambivalenz, wie wir sie in bezug auf die *Pancasila* haben beobachten können, steht auch das schon in Zusammenhang mit der japanischen Besatzung erwähnte Religionsministerium. Interessanterweise war der Plan zur Gründung eines solchen Ministeriums zunächst (19. 8. 1945) verworfen worden. Die Enttäuschung weiter muslimischer Kreise jedoch über den geringen „islamischen“ Charakter des jungen Staates war so groß (vgl. die Streichung der sieben Worte der Jakarta-Charta, die Nichteindeutigkeit der *Pancasila* etc.), daß unter dem Kabinett SJAHRIR am 3. 1. 1946 das Religionsministerium schließlich doch noch zustande kam. Noch deutlicher als bei der *Pancasila* ist sein Kompromißcharakter erkennbar, der bis heute nicht endende Diskussionen darüber entfacht hat, ob es sich hier um einen Vorposten des Islamstaates handelt, den ersten Schritt der Verwirklichung des alten „*din-wa-dawla-Traumes*“, oder um ein sinnvolles Organ der Koordinierung interreligiösen Zusammenlebens. Denn trotz anfänglicher Diskussion handelt es sich nämlich nicht um ein Islamministerium (*Kementeriaan Agama Islam*), sondern eben um ein Religionsministerium (*Kementeriaan Agama*), mit Abteilungen für

⁴⁸ Ibid., S. 49.

⁴⁹ Vgl. hierzu C. A. O. NIEUWENHUIJZE, *op. cit.*, SS. 212/13.

⁵⁰ Die *Masjumi*, außerdem noch kompromittiert durch die Teilnahme einiger ihrer Führer an der Aufstandsbewegung in Sumatra, wurde am 17. 8. 1960 aufgelöst. Die Ära der „gelenkten Demokratie“ hatte begonnen.

Protestanten, Katholiken und Hindu-Balinesen, wengleich der Löwenanteil natürlich dem Islam zufällt.⁵¹

Aber zu den Aufgaben des Ministeriums gehört nicht nur die praktisch-öffentliche Durchsetzung des Glaubens an den einen Gott, sondern Promotion von Religion überhaupt und die Sicherstellung, daß jedermann frei ist, seiner eigenen Religion anzuhängen und den entsprechenden kultischen Übungen nachzugehen. Das praktische Funktionieren des Religionsministeriums gleicht demnach, was für Indonesien nicht untypisch ist, einer Gratwanderung, wobei vieles von der Persönlichkeit des Religionsministers selbst, das Meiste aber von der allgemeinen politischen Konjunktur abhängt. So wurde dieses Ministerium eigentlich erst richtig bedeutsam nach 1955, und zwar nicht mehr als erster Schritt eines Islamstaates, sondern im Gegenteil als eine Rückzugsfestung in der Zeit der „gelenkten Demokratie“, Werkzeug und Koordinationszentrum der inneren Festigung der islamischen Kommunität.

Mit der Errichtung der sog. Neuen Ordnung („*Ordo Baru*“) nach der Übernahme der Macht durch SUHARTO, September 1965, entstand wiederum eine völlig neue Lage. Die Kommunisten waren zwar eliminiert, aber das bedeutete noch längst nicht, daß Indonesien auf einen Schlag islamischer werden sollte. Im Gegenteil, bis 1975 verfolgte die Regierung eher die Taktik der „Zügelung“ (*taktik pengekangan*) der Wünsche und Vorstellungen der islamischen Kommunität, als daß sie sich in deren Dienste gestellt hätte.⁵² Die seit 1975 einsetzende Verschlechterung der wirtschaftlichen Lage, innenpolitische Schwierigkeiten und das Anwachsen der kommunistischen Macht im südostasiatischen Raum, zwangen die Regierung, sich ernster als bisher um die Loyalität der muslimischen Massen zu bemühen. Die Politik hieß jetzt nicht mehr Zügelung, sondern Unterstützung des Islam (*taktik membantu Islam*) aus nationalem Interesse heraus, mit u. a. entsprechenden Folgen für den Machteinfluß des Religionsministeriums.

Zu den oben genannten Gründen und teils in enger Verquickung mit ihnen kommt vor allem noch folgender hinzu: das Erstarren des Vorderen und Mittleren Orients als ökonomische Macht (dank des Erdöls) und damit verbunden seine erhöhte politische Bedeutsamkeit. Wie oben dargelegt, stand die neuzeitliche islamische Reformbewegung von Anfang an unter starken politischen, antikolonialistischen Vorzeichen. Mit dem Öl, dem „Gotteswunder der Wüste“ („*mu'djizat gurun pasir*“)⁵³ schien die Stunde der Revanche und das Ende der

⁵¹ Zur Diskussion über Sinn und Zweck dieses Ministeriums s. bes. B. J. BOLAND, *op. cit.*, SS. 105–112, bes. S. 110: „Instead of regarding this Ministry as an 'outpost for an Islamic State' it may be possible, with a bit more goodwill, to reach an opposite conclusion. Is it not likely that the existence of the Ministry of Religion tends to promote the idea of a multi-religious state rather than the idea of an Islamic State?“ Im übrigen sei angemerkt, daß dieses Ministerium, unabhängig von der jeweiligen Beurteilung, grundsätzlich die westliche Idee der Trennung von Religion und Staat negiert. Vgl. zum Thema auch W. WAWER, *op. cit.*, SS. 137–146.

⁵² Vgl. zum Folgenden wiederum auch das schon zitierte „paper“ von A. SOESILO WIJO-

⁵³ Es beweist für den Durchschnittsmuslim, „daß Allah die islamische ummat anderen Kommunitäten bevorzugt“. (A. SOESILO WIJOYO, *Wajah Islam* . . . , S. 8).

Demütigungen gekommen zu sein.⁵⁴ Nüchtern betrachtet ist es erst das „Gotteswunder Erdöl“, das der modernen Reislamisierungsbewegung die materielle Basis verliehen und sie instand gesetzt hat, die Phase reiner Absichtserklärungen zu überwinden.

Es ist unleugbar, daß das Fieber der Reislamisierung, auf indonesisch: der Wiedererwachung des Islam („*Kebangkitan Islam*“) die gesamte islamische Welt erfaßt hat.

Es gilt jedoch darauf hinzuweisen, daß es nicht das erste Mal ist, daß der Islam von solchen Strömungen geschüttelt wird. *Mahdī*-Glaube, bzw. chiliastische Tendenzen sind ihm besonders mit Blick auf den Schiismus nichts Fremdes.⁵⁵ Eine alte Überlieferung, übermittelt von ABU HURAYRA, sagt folgendes: „Zu Beginn eines jeden neuen Jahrhunderts wird Allāh einen Mann aufstehen lassen, der den verwickelten Zustand seiner Religion (des Islam) zum Wohl der umma reformieren wird.“⁵⁶ Nun fiel aber der 9. 11. 1980 gerade mit dem 1. Muharran des Hijrajahres 1401 zusammen, m.a. W. die aktuelle Phase der Wiedererneuerung steht im Zeichen des Beginns eines neuen Jahrhunderts für die islamische Kommunität. Schon 1969 beschloß die Konferenz Islamischer Staaten in Rabbat, dieses Datum zu einem besonderen Moment in der islamischen Geschichte werden zu lassen. Wichtige Konferenzen zeugen von erhöhter Aktivität: die Islamische „Missions“-Konferenz (*Da'wah Islam*) in Islamabad (1978), das Seminar über die Geschichte des Propheten und der Sunna in Qatar (22.–29. 11. 1979), eine Panasiatische und Pazifische „Missions“-Konferenz in Kuala Lumpur (10.–14. 1. 1980), die Internationale Islamkonferenz in Colombo (25.–28. 1. 1979), Konferenz der Ulamas (Washington, 7.–9. 2. 1980), der islamischen Kaufleute (Senegal, 25.–28. 2. 1980), ein Kongreß über den Tafsīr (Korankommentar) in Melbourne, Juli 1980, der Islamische Medienkongreß in Jakarta (1.–3. 9. 1980) etc. Indonesien selbst bereitete sich durch eine Reihe Seminare und Kongresse auf dieses Ereignis vor. Der 9. November 1980 wurde mit ganz besonderem éclat gefeiert. Es erübrigt sich darauf hinzuweisen, daß eine Unzahl von Broschüren, Schriften apologetischen Charakters etc. all diese Aktivitäten begleitete.

Ist die Aufbruchstimmung auch panislamisch, sie wird sich doch in Indonesien auf ihre eigene Art konkretisieren. Mittel und Rahmen des Kampfes haben wir in unserem Artikel kurz abzustecken versucht. Es sieht nicht so aus, als würde die Mehrheit der Muslime aus der Legalität ausbrechen (können), um gewaltsam einen Islamstaat herbeizuführen. Dagegen steht (noch) die Armee und wohl auch der politische Wille der meisten Muslime (s. Anm. 1). Es ist aber genauso unwahrscheinlich, daß die anstehenden Wahlen eine radikale Veränderung herbeiführen werden. Das hat aller Voraussicht nach zur Folge, daß das Religionsministerium wieder einmal mehr, entgegen den optimistischen Hoffnungen B. J. BOLANDS (s. Anm. 51), die Rolle des islamischen Vorpostens spielen wird, des einzig realisierbaren Teilstücks des Traumes vom Islamstaat.⁵⁷ Ein anderes Funktionieren dieses Ministeriums, wie auch über-

⁵⁴ Der erste militärische Beweis war in den Augen der Muslime im Durchbrechen der Bar-Lev-Linie im ägyptisch-israelitischen Krieg 1973 zu sehen. Dieses Ereignis hatte vor allem psychologische, für die islamische Welt nicht leicht zu überschätzende Folgen.
⁵⁵ Cf. R. SELLEHEIM, *Der zweite Bürgerkrieg im Islam*, SS. 106, 111; s. auch H. A. R. GIBB, *op. cit.*, S. 126.

⁵⁶ ABŪ DĀWŪD, *Kitāb al-Malāhim*, (36), 1, zit. nach A. SOESILO WIJJOYO, *op. cit.*, S. 6.

⁵⁷ Mit vielleicht noch mehr Restriktionen für das Christentum, bzw. die christliche Mission, von der sich der Islam, vor allem wegen der ausländischen Unterstützung der

haupt ein weltanschaulich „neutrales“ Verhältnis zur *Pancasila*, würde eine starke politische Mitte moderner, mehr „säkularisierter“ Muslime („*muslim sekular*“) voraussetzen. Diese Mitte jedoch fehlt, bzw. ist zu schwach ausgebildet.⁵⁸

Allerdings gibt es im indonesischen Islam – wie im Islam überhaupt – eine Tendenz, die unbeachtet der Legalität, mit Gewalt den Islamstaat, die „Sphäre“ des Islam („*Dār ul-Islām*“) auf Gedeih und Verderb hic et nunc Wirklichkeit werden lassen will. *Dār ul-Islām* ist denn auch der bezeichnende Name der bekanntesten dieser „messianistischen“ Bewegungen Indonesiens, die, unter der Führung KARTOSUWIRJOS, der jungen Republik viel zu schaffen

indonesischen Christen, ständig bedroht fühlt. Im übrigen lassen sich viele Reaktionen des Islam dem Christentum gegenüber (auch heute noch) aus einem Gefühl der Frustration heraus erklären. Nicht umsonst hatte die oben besprochene japanische Propaganda mit Erfolg in diese Kerbe geschlagen. – Sollte ansonsten die Entwicklung wie oben angedeutet verlaufen, so könnte man in Anlehnung an GIBBS Analyse des ‘*Abbasidenkhalifats*‘ (cf. *op. cit.*, SS. 120ff.) sagen, daß in Indonesien zwar die einem Khalifenmythos (spricht: *negara Islam*) appropriierten Institutionen zur Verfügung stehen, aber eben kein Khalif, wohingegen das ‘*Abbasidenreich*‘ ein Khalifat besaß, eine Führungsspitze, die unter der Last des „Khalifenmythos“ jedoch zusammenbrach, da sie nicht über angepaßte islamische Institutionen in Staat und Armee verfügte.

⁵⁸ Cf. dazu bes. C. A. O. NIEUWENHUIJZE, *op. cit.*, SS. 213/14; ferner A. SOESILO WIJOYO, *op. cit.*, SS. 1, 2, 12/13; ein instruktiver Bericht von A. WAHID über die Probleme der Mitte, der „Modernisten“ oder „muslim sekular“ findet sich in *Tempo*, 21. 2. 1981, SS. 24–25, im Rahmen der Besprechung des Buches von M. KAMAL HASSAN, *Muslim Intellectual Responses to „New Order“ Modernization in Indonesia*. Dort fallen Namen wie OMAR HASHEM, H. M. RAJIDI, NURCHOLIS MADJID oder CSIS (Center for Strategic and International Studies). Untersucht wird, inwieweit die „säkularisierten“ Muslime der *Golkar* (Regierungspartei) nahestehen, bzw. die programmatische Gratwanderung einiger von ihnen, Inhalte des modernen Lebens wie Demokratie z. B. als authentisches koranisches Programm auszuweisen. Den „*muslim sekular*“, auch „*muslim intelektual*“ genannt, gemeinsam ist im allgemeinen, daß sie keineswegs blindlings dem Okzident verschrieben sind, sondern davon ausgehen, daß sich dieser in einer tiefen moralischen und ideologischen Krise befindet. Sie haben ferner das Gefühl, die eigentlichen Fortsetzer des Werks der großen Reformers der Neuzeit zu sein, so daß die auf S. 39 erwähnte Dichotomie nur noch ihre Verschärfung erfährt. Die Durchsetzung eigener indonesischer Antworten und Lösungsmodelle wird aber nicht zuletzt dadurch erschwert, daß diese Gruppe systematisch Zielscheibe der oben weitgehend behandelten „orthodoxen“ Reformisten wird. In diesem Zusammenhang muß unbedingt auch Einfluß und Werk des „progressiven“ Politikwissenschaftlers D. NOER erwähnt werden (s. sein Buch *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900–1942*). Modernistische oder zumindest systemkritische Töne klingen in der Regel auch in den Artikeln der Zeitschriften *Prisma* an (vgl. bes. die Nummer zur „inneren Sicherheit“, Dezember 1980 und hier u. a. den Artikel des schon genannten A. WAHID (progressiver „*Wahabit*“): *Islam dan Militerisme dalam Lintasan Sejarah*, SS. 65–71; ferner die Positionen des jungen ISMED NATSIR in *Yang Muda yang Beragama*, *Prisma*, Juni 1978, SS. 40–42, der, nach einer Trennung zwischen Koran (Gotteswort) und Sunna (Menschenwerk), letztere der Kritik und Relativierung freigibt, um die befreiende, prophetische Inspiration des Koranwortes zu retten.

gemacht hat.⁵⁹ Im Prinzip unterscheidet sich ihr Programm, zu dessen Durchsetzung auch an die uralte javanische Vorstellung vom König der Gerechtigkeit („*ratu adil*“) appelliert wird, nicht von dem der gemäßigten orthodoxen Muslims (*Salafîya-Richtung*), aber eben in der Wahl der Mittel (Terror und Gewalt).

Da die *Dâr ul-Islâm* schon ziemlich gut studiert wurde, sei hier nur kurz auf einen der letzten Avatare dieser Tendenz hingewiesen, die Verantwortlichen der Flugzeugentführung von Medan, Ende März 1981.⁶⁰ Haupt der Entführung war ein gewisser IMRAN BIN ZEIN, 31 Jahre, gebürtig aus Medan. Seiner Aktion ging eine zeitlich beschränkte agitatorische Tätigkeit (um Mitternacht) in der großen Istiqamah-Moschee von Bandung voraus. Zwar soll er nur um die 30 Anhänger gehabt haben, aber bezeichnenderweise wurde in Bandung von der Jugend ein Mann wie IMRAN erwartet. Die Jugend war auf der Suche nach einem Idol, einem „*Iman*“, einer Führergestalt.⁶¹ So hatten sich schon vor dem Kommen IMRANS jugendliche Kerngruppen gebildet, die u. a. Radio und Fernsehen zur Sünde erklärten. Schülerinnen kämpften für den Schleier und verklagten ihre Lehrer (im SMA Negeri III, Bandung) als „*kâfir*“, ungläubig, wegen unbotmäßiger Kleidung.⁶² Das alles stellt einen Gradmesser für die religiöse Effizienz jugendlicher Gruppen dar, die im herkömmlichen System keinen Platz mehr finden und für die Devise aufgeschlossen sind: je radikaler, desto islamischer! Dabei schreckt man keineswegs vor der Anwendung von Gewalt zurück. Die Aktion IMRAN BIN ZEINS kann als extremer Ausdruck dafür gewertet werden, was sich ereignet, wenn Hoffnungslosigkeit, Ungeduld und ein völlig ideologierter Islam gemeinsame Sache machen.⁶³

Die weitere Entwicklung in Indonesien wird sicherlich auch davon abhängen, inwieweit es den Verantwortlichen gelingt, Keimzellen von Unzufriedenheit, die Anlaß zu messianistischen Bewegungen oder radikalen Gruppierungen geben, gering zu halten. Sollten aber wirtschaftliche Misere und Ungerechtigkeit allgemein ins Unerträgliche wachsen, wird auch die Loyalität der indonesischen Massen, selbst über den Weg eines immer stärker werdenden Bündnisses mit gemäßigten Kräften des Islam, nicht mehr sicherzustellen sein.

⁵⁹ Cf. hierzu im einzelnen B. J. BOLAND, *op. cit.*, SS. 42, 43, 49, 54–75, 80, 81 u. Anm. 20, S. 147; C. A. O. NIEUWENHUIJZE, *op. cit.*, SS. 161–179, Kap.: *The Dâr ul-Islâm Movement in Western Java till 1949*; zu den messianistischen Bewegungen im allgemeinen vgl. u. a. ONGHOKHAM u. a., Aufsatzsammlungen in *Prisma* Januar 1977 unter dem Titel *Aspirasi Rakyat Kecil dan Gerakan Sosial Keagamaan*.

⁶⁰ Vgl. dazu den Bericht in *Tempo*, 11. 4. 1981, *Di rumah kaum fundamentalis*, SS. 69–71.

⁶¹ Zum Problem des Imam s. auch A. WAHID, *Imamah: Kepemimpinan Umat*, *Tempo* 2. Mai 1981, S. 36.

⁶² Daß allerdings das Problem der „Verwestlichung“ real ist, wenn auch die vorgeschlagenen Lösungen unserer Logik häufig absurd erscheinen, wird in jüngster Zeit noch einmal von E. RAMEDHAN aufgezeigt in *La société indonésienne face à la pénétration du modèle occidental*, in *Le Monde Diplomatique*, Juni 1981, S. 21.

⁶³ S. dazu auch den Artikel A. WAHIDS über islamische Splittergruppen: *Perihal Gerakan Sempalan Islam*, in *Tempo* 25. 4. 1981, S. 53.

ANHANG

Für die Missionstätigkeit wichtige Erlasse des indonesischen Religionsministeriums.¹

Erlaß des Religionsministeriums N° 70 1978 betreffs: Richtlinien religiöser Werbetätigkeit.

... a) Ein Leben in Harmonie zwischen den religiösen Kommunitäten stellt die unabdingbare Voraussetzung für die Einheit und Einigkeit des Volkes sowie die Festigung der nationalen Stabilität und Sicherheit dar.²

Im Rahmen der Bemühung um die Konsolidierung eines harmonievollen interreligiösen Zusammenlebens sieht es die Regierung als ihre Pflicht an, jedes Bemühen um Einpflanzung und Verbreitung von Religionen zu schützen; ...

... (Unter Hinweis auf Stabilität, religiösen Frieden, gegenseitige religiöse Achtung gemäß dem Geist der Pancasila folgt dann:) ... Werbung für eine Religion wird nicht gutgeheißen,

a) wenn sie sich an einen oder mehrere Menschen richtet, die schon eine andere Religion besitzen.

b) Wenn sie durchgeführt wird unter Zuhilfenahme von In-Aussicht-Stellung/Lieferung von Material, Geld, Kleidung, Essen/Trinken, Medikamenten etc., so daß der Adressat Interesse gewinnt, die entsprechende Religion anzunehmen.

c) Wenn sie durchgeführt wird mittels von Pamphleten, Bulletins, Zeitschriften, Büchern etc., in Gegenden/Wohnsitzen einer Gemeinde/eines Menschen einer anderen Religion.

d) Wenn sie durchgeführt wird durch Betreten ... des Hauses eines Menschen, der schon einer anderen Religion anhängt, unter welchem Vorwand auch immer.³ ...

Aus dem *Erlaß des Religionsministeriums N° 77 1978* betreffs: Ausländische Hilfe für religiöse Institute in Indonesien: ... § 3, Absatz 4: Ein religiöses Institut ... hat die Pflicht, Unterrichts- und Übungsprogramm so zu organisieren, daß in befristeter Zeit Lehrkräfte indonesischer Staatsangehörigkeit die ausländischen Kräfte, die eine Aktivität im Rahmen der entsprechenden Religion ausüben, ersetzen können.

- Ähnlich auch § 7, Abschnitt IV des gemeinsam vom Religions- und Innenministerium herausgegebenen Erlasses über Regelung und Durchführung religiöser Werbetätigkeit und ausländische Hilfe für religiöse Institute in Indonesien, N° 1 1979.

¹ aus: M. MASYHUR AMIN, *Metoda Da'wah Islam*, SS. 117, 118, 122, 128.

² Man beachte die Verschränkung religiöser und sicherheitspolitischer Argumente.

³ Anvisiert werden hier wahrscheinlich besonders die Praktiken mancher amerikanischer Sekten, die mit der Bibel in der Hand, die im Haus zurückgebliebenen Frauen in Gespräche verwickelten, während die Männer abwesend waren; eine Methode, die die christliche Mission arg in Mißkredit gebracht hat.

BIBLIOGRAPHIE

- BEER, M., DE, *Les armes du Pantjasila*, in *Le Monde Diplomatique*, Juni 1981, S. 21.
- BENDA, H. J., *The Crescent and the Rising Sun*, Den Haag, Bandung 1958.
- BERG, L. W. C. VAN DEN, *Le Hadhramout et les Colonies Arabes dans l'Archipel Indien*, Batavia 1886/(Reprint 1969).
- BERREBY, J.-J., *La péninsule arabe. Terre Sainte de l'Islam, patrie de l'arabisme et empire du Pétrole*, Paris 1958.
- BOLAND, B. J., *The Struggle of Islam in modern Indonesia*, Den Haag 1971.
- BURTON, J., *The Collection of the Qur'an*, Cambridge, London, New York, Melbourne 1977.
- GABRIELE, F., *La Zandaqa“ au I^{er} siècle abbasside*, in: *L'élaboration de l'Islam*, Colloque de Strasbourg (12. 13. 14. Juni 1959), Paris 1961, SS. 23-38.
- FEDERSPIEL, H. M., *Persatuan Islam. Islamic Reform in Twentieth Century Indonesia*, Ithaca N. Y. 1970.
- GEERTZ, C., *Islam observed. Religious Development in Marocco and Indonesia*, Chicago, London 1968.
- GIBB, H. A. R., *Government and Islam under the early 'Abbasids. The Political Collapse of Islam*, in: *L'élaboration de l'Islam*, Colloque de Strasbourg (12. 13. 14. Juni 1959), Paris 1961, SS. 115-127.
- GRUNEBaum, G. E. von, *Modern Islam*, Berkeley, Los Angeles 1962.
- HAMKA (= H. Abdul Malik Karim Amrullah), *Wie der Islam nach Indonesien kam*, in: *Die Herausforderung des Islam* (Hrsg. R. Italiaander), Göttingen, Berlin, Frankfurt/M. 1965, SS. 146-168.
- HAMKA, *Das Verhältnis zwischen Religion und Staat im Islam*, in: *Indonesiens verantwortliche Gesellschaft* (Hrsg. R. Italiaander), Erlangen 1976, SS. 122-146.
- KAMAL HASSAN, M., *Muslim Intellectual Responses to „New Order“ Modernization in Indonesia*, Kuala Lumpur 1980.
- LAOUST, H., *Les schismes dans l'Islam. Introduction à une étude de la religion musulmane*, Paris 1965.
- LIEM, Y.-S., *Die ethnische Minderheit der Überseechinesen im Entwicklungsprozeß Indonesiens*, Saarbrücken, Fort Lauderdale 1980.
- LEVTZION, N., *Conversion to Islam: some notes towards a comparative study*, in: *Etudes Arabes et Islamique*, (3) 1975, SS. 125-129.
- MELLEMA, R. L., *De Islam in Indonesië (in het bijzonder op Java)*, in: *Koninklijke Vereniging „Indisch Instituut“*, Afd. Volkenkunde N^o 25, Amsterdam 1947, SS. 1-52.
- MOOREN, Th., *Abstammung und Heiliges Buch*. Zur Frage der semantischen Bedeutung anthropologischer Strukturen im Alten vorderen Orient im Hinblick auf den koranischen Monotheismus, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, (65) 1981, SS. 14-39.
- MOOREN, Th., *Rezension von G. LANGZKOWSKI, Einführung in die Religionswissenschaft* (Darmstadt 1980) in: *Wissenschaft und Weisheit*, (43) 1980, SS. 217-219.
- MUKTI ALI, A., *Islam in Indonesia, in: Indonesien, Malaysia und die Philippinen unter Einschluß der Kap-Malaien in Südafrika*, Bd. II: *Religionen*, Hdb. d. Orientalistik, 3. Abtlg., Leiden, Köln 1975, SS. 55-80.
- NASUTION, H., *Der islamische Staat - ein indonesisches Konzept*, in: *Indonesiens verantwortliche Gesellschaft* (Hrsg. R. Italiaander), Erlangen 1976, SS. 107-121.
- NIUWENHUIJZE, C. A. O. VAN, *Aspects of Islam in post-colonial Indonesia. Five Essays*, Den Haag, Bandung 1958.
- PAREJA, F. M. (u. a.), *Islamologie*, Beirut 1957-1963.

- RAMEDHAN, E., *la société indonésienne face à la pénétration du modèle occidental*, in: *Le Monde Diplomatique*, Juni 1981, S. 21.
- RODINSON, M., *Islam und Kapitalismus*, Frankfurt/M. 1971.
- RUDOLPH, K., *Neue Wege der Qoransforschung?*, in: *Theologische Literaturzeitung*, (105) 1980, Sp. 1–19.
- SELLHEIM, R., *Der zweite Bürgerkrieg im Islam (680–692). Das Ende der mekkanisch-medinensischen Vorherrschaft*, Wiesbaden 1970 (Sitzgsber. d. wiss. Gesell. an d. Johann-Wolfgang-Goethe-Univ., Frankfurt/M., 8, 1969, n. 4, SS. 89–111.).
- SNOUCK HURGRONJE, C., *The Achenese*, 2 Bde., Leiden 1906.
- SNOUCK HURGRONJE, C., *Nederland en de Islâm*, Leiden 1915.
- SNOUCK HURGRONJE, C., *Verspreide geschriften*, Bd. IV, V, Bonn 1924, 1925.
- WARD, K. E., *The Foundation of the Partai Muslimin Indonesia*, Ithaca N. Y., 1970.
- WAWER, W., *Muslime und Christen in der Republik Indonesia*, Wiesbaden 1974.

Quellen in indonesischer Sprache

- DHOPIER, Z., *Santri – Abangan dalam Kehidupan Orang Jawa: Teropong dari Pesantren*, in: *Prisma*, Juni 1978, SS. 64–72.
- MASYHUR AMIN, M., *Metoda Da'wah Islam dan beberapa keputusan pemerintah tentang aktivitas keagamaan*, Yogyakarta 1980.
- MOOREN, Th., *Pengantar Agama Islam. I. Islam – Pencarian identitas orang Arab*, Pematang Siantar, 1981.
- MULJANA, S., *Runtuhnya Keradjaan Hindu Djawa dan Timbulnja Negara Islam*, Jakarta, 1968.
- NATSIR, I., *Penghayatan agama untuk menumbuhkan kultur pembebasan*, in: *Yang Muda yang Beragama*, in: *Prisma*, Juni 1978, SS. 40–42.
- NATSIR, M., *Capita Selecta*, Bd. I, Jakarta 1973; Bd. II, Jakarta 1957.
- NOER, D., *Gerakan Moderen Islam di Indonesia 1900–1942*, Jakarta 1980.
- ONGHOKHAM u. a., in *Prisma: Aspirasi Rakyat Kecil dan Gerakan Sosial Keagamaan*, Januar 1977.
- SOEBARDI, S., *Islam di Indonesia*, in: *Prisma*, Sondernummer: *Timur Tengah dan Islam. Mencari Pasar Baru*, 1978, SS. 65–80.
- SOESILO WIJOYO, A., *Wajah Islam Indonesia masa kini dan nanti*, Yogyakarta, Februar 1981, „paper“ Jesuitenkolleg St. Ignatius.
- Tempo*, Rapport: *Di rumah kaum fundamentalis*, 11. 4. 1981, SS. 69–74.
- WAHID, A., *Islam dan Militerisme dalam Lintasan Sejarah*, in: *Prisma*, Dezember 1980, SS. 65–71.
- WAHID, A., *Sebuah Proses Diam-diam*, Rezension von Muslim Intellectual Responses to „New Order“ Modernization in Indonesia, in: *Tempo*, 21. 2. 1981, SS. 24–25.
- WAHID, A., *Perihal Gerakan Sempalan Islam*, in: *Tempo*, 25. 4. 1981, S. 53.
- WAHID, A., *Kelaikan Gagasan 'Negara Islam'*, in: *Tempo*, 2. 5. 1981, S. 17.
- WAHID, A., *Imamah: Kemelut Kepemimpinan Umat*, in: *Tempo*, 2. 5. 1981, S. 35.

Summary

The article „Observations on the Islam in Indonesia“ deals with the different stages of the religion of the Arabic Prophet in this country and aims at a better understanding of the present situation in which Indonesia has to affront also the tensions of the Reislamisation Movement.

While the first stage of Islamisation being primarily promoted by the nobility is characterized by mysticism, the second stage, from the beginning of the 18th century, is marked by an increasing Arabic and the development of a more orthodox consciousness owing to Mecca as the centre of pilgrimage and later to Cairo (University al-Azhar) as the centre of intellectual activities.

The great reformers of modern times, AL AFGHANI († 1897), MUHAMMAD ABDUH († 1905) and RASHID RIDHA († 1935) are also the spiritual fathers of the Indonesian reform movement (Muhammadiyah, Sarekat Islam etc.).

A typical sign of Islamic reform is the non-separation of Religion and State, which still is a problem for the young Republic of Indonesia not yet solved. Is Indonesia going to be a religiously neutral state (i. e. religiously pluralistic, not irreligious) or an Islamic state?

Both tendencies crystallize in the defence and rejection, interpretation and practice of the famous pancasila, the Indonesian state document with its first principle of the belief in one God and in the question of the daily functioning of the Ministry of Religious Affairs.

Last but not least it is the economic development of Indonesia which will influence the outcome of this struggle.