

# Islam, Politik und Modernisierung in Indonesien

THEODORIC DOM

## Summary

Based on the notion, that modernisation — defined as a social process to maximize the adaptive capacity of a social or political system — requires of a religion to develop a reformist or "secular" strain, the article examines the political role of Indonesian Islam and its impact upon modernisation of the Indonesian political system. With the exception of a short period in the second decade of this century, the concept of separation of religion from state affairs — a prerequisite for a secularisation — has been rejected by the majority of Indonesian Muslims. For that reason, the overall impression of Indonesian Islam is of being an antimodernizing force in Indonesian society.

However, because of its internal socio-religious diversity, its external political weakness coupled with the paramount military power of the present secular regime, Indonesian Islam is tending to be less doctrinaire and somewhat more willing to adapt itself to modern political conditions.

Im folgenden wird die Modernisierung definiert als kumulative Steigerung der Anpassungskapazität eines sozialen oder politischen Systems an seine inneren und äußeren Existenzbedingungen. Obwohl zugegebenermaßen die Anpassungskapazität eines politischen Systems zur Zeit nur schwer quantifizierbar ist — es ist zum Beispiel bezeichnend, daß eine einstimmige Typologie moderner politischer Systeme nicht existiert —, scheint diese Definition schon deswegen sinnvoll zu sein, weil zumindest ein Konsens darüber besteht, daß eine wichtige Voraussetzung zur Modernisierung die Anwesenheit von säkularen politischen Strukturen ist. Wenn aber eine Säkularisierung des politischen Systems eine *conditio sine qua non* der Modernisierung ist, dann drängt sich unmittelbar die Frage auf, welche formalen Vorbedingungen die Religionen erfüllen müssen, damit eben dieser Modernisierungsprozeß beschleunigt werden kann. Robert Bellah hat die These aufgestellt, daß eine Religion nur dann eine akzellerierende Funktion im Modernisierungsprozeß hat, wenn sie, zusätzlich zu ihrem Vermögen während dieses Prozesses für innere Stabilität und Kohärenz zu sorgen, über eine diesem Prozeß dienliche Anpassungskapazität verfügt. Mit anderen Worten: eine Religion ist dem Modernisierungsprozeß dann dienlich, wenn sie bindet und doch transzendiert werden kann, wenn sie in der Lage ist, politische Desintegration zu verhindern und sich dabei mit einer neuen, auf die Privatsphäre begrenzten, „modernistischen“ Variante abfinden kann. „If modernization is to be successfully accomplished, either traditional religions must be able to make this transition, at least in large part, or it must be able to withdraw from major spheres of life and allow secular ideologies to complete the transition.“<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Bellah, R. N. (Hrsg.), *Religion and Progress in Modern Asia*. New York: The Free Press, 1965, S. 173.

Wie nun verhält sich der Islam in Indonesien zur Modernisierungsproblematik? Ist der Islam als religiöses System grundsätzlich als eine konservative, modernisierungshemmende Kraft in der Gesellschaft zu betrachten, für welche die Aussage von Ernest Renan „Emançiper le musulman de sa religion est le meilleur service qu'on puisse lui rendre“<sup>2</sup> Gültigkeit hat? Oder zeugt „the enormous rapidity with which the world of Islam is spiritually moving“<sup>3</sup> doch von einer großen Anpassungskapazität und Modernisierungswilligkeit?

### Einheit in Verschiedenheit

„Bhinneka Tunggal Ika“ (Einheit in Verschiedenheit) ist das offizielle Staatsmotto der indonesischen Republik. Formal ist die indonesische Republik nach völkerrechtlichen Maßstäben tatsächlich eine staatliche Einheit. Von der innenpolitischen Perspektive her betrachtet muß jedoch dieses Motto, nicht zuletzt auf Grund der für Land und Volk verheerenden Ereignisse nach dem gescheiterten Putschversuch vom 30. September 1965<sup>4</sup>, immer noch als politische Aspiration gesehen werden.

Tibor Mende hat daher mit einem glücklichen Wort das Hauptproblem Indonesiens, angesichts des insularen Charakters dieses Landes und der hieraus resultierenden sozio-kulturellen und religiösen Fragmentation, als „man against geography“ paraphrasiert. Wie nun macht sich diese Fragmentation in der religiösen Landschaft Indonesiens politisch bemerkbar? Zunächst muß hier darauf hingewiesen werden, daß schon bei einer oberflächlichen Betrachtung der religiösen-politischen Wirklichkeit dieses Landes sich die hartnäckige Behauptung, Indonesien hätte eine 90<sup>0</sup>/oige islamische Majorität, als unrealistisch erweist. Der Islam, zumindest der politisch-manifeste Islam, ist auf der bevölkerungsreichsten Insel Java und somit in den zentralen politischen Entscheidungskörpern Indonesiens immer eine Minorität gewesen. Diese, auf den ersten Blick sehr paradox anmutende Gegebenheit ist historisch sowohl auf die unterschiedliche regionale Verbreitung und Ausstrahlungskraft dieser Religion als auch auf die überwiegend als repressiv zu bezeichnende Islampolitik der niederländischen Kolonialmacht zurückzuführen.

Grundsätzlich muß zur unterschiedlichen Durchdringung und Verwurzelung des seit dem 13. Jh. von Händlern aus den indischen Küstengebieten Gudscharat und Malabar im indonesischen Archipel verbreiteten Islam gesagt werden, daß er überall dort festen Fuß fassen konnte, wo das vorgelagerte Kulturmuster nur schwach oder gar nicht indisiert<sup>5</sup> wurde. So gelang es dem Islam in den nur dünn bevölkerten, von indischen Kultureinflüssen weitgehend unberührten Außeninseln im allgemeinen

<sup>2</sup> Renan, E., *L'Islamisme et la Science*. In: *Oeuvres Complètes de E. Renan*. Paris, o. J., S. 963.

<sup>3</sup> Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of religious thought in Islam*. Lahore, 1944, S. 4.

<sup>4</sup> Die Schätzungen über die Zahl der nach diesem Putschversuch kaltblütig ermordeten Kommunisten oder vermeintlichen Kommunisten schwanken zwischen 100 000 und 1 Million. Es ist evident, daß ein Ausbruch politischer Gewalttätigkeit in dieser Größenordnung die ohnehin magere Integrationssubstanz weiterhin erheblich geschwächt hat.

<sup>5</sup> Nicht nur der Hinduismus, sondern auch der Buddhismus hat seine Fußspuren in diesen Gebieten hinterlassen, was architektonisch durch die Anwesenheit des Borobudur, eines buddhistischen Stupas aus dem 8. Jh., in der Nähe der Stadt Jogjakarta erkennbar ist.

eine echt religiöse Durchschlagskraft zu entwickeln. Als aber in der zweiten Hälfte des 15. Jh. diese Religion Java erreichte, vermochte sie sich zunächst nur in der schmalen, relativ schwach indisierten nördlichen Küstenregion festzusetzen. Hier haben sich im Laufe der Zeit kleine merkantil orientierte Fürstentümer gebildet, die in einem für sie unbequemen Suzeränitätsverhältnis zum javanischen Königreich Madjapahit standen. Dieses Madjapahit, das jenes fruchtbare, bevölkerungsreiche und seit dem 4./5. Jh. weitgehend indisierten Gebiet Ost- und Mitteljavas umfaßte, konnte seine zentrale politische Machtstellung und somit eine erfolgreiche Abwehr gegen den eindringenden Islam bis in das 16. Jh. hinein aufrechterhalten.

Obwohl Java nach der Zerschlagung Madjapahits durch die mittlerweile zu Sultanaten gewordenen nordjavanischen Fürstentümer und vor allem, nach der formalen Annahme des Islam, durch die um 1600 in Mitteljava sich etablierende Dynastie Mataram endgültig islamisiert wurde, konnte hier von einer totalen Konversion der hindujavanischen Bevölkerung zum Islam keineswegs die Rede sein.

Der Islam, wie man ihn im kulturellen Kernland Javas überwiegend praktiziert, unterscheidet sich in grundlegender Hinsicht von seiner orthodoxen Form. Nicht der Koran und der Sunnah gelten hier als höchste religiöse Autorität, sondern jene hindujavanische, mystisch gefärbte religiöse Weltanschauung, die auf der Basis eines in sich gefestigten kulturellen Bewußtseins fast alles toleriert „provided that it can be adapted to or explained in terms of the Javanese way of life“<sup>6</sup>. Im Sinne dieser eklektischen Toleranz sieht der Hindujuvaner ( a b a n g a n ) Wahrheit, aber nicht nur die Wahrheit im Islam, sondern auch in allen anderen Religionen. Mit anderen Worten: die ethisch-religiöse Weltanschauung, die der abangan im ausdrücklichen Gegensatz zum Islam „ a g a m a d j a w a “, die Religion Javas, nennt, hat aus dem Islam nur jene Aspekte übernommen, die mit ihrer spezifischen hindujavanischen „great tradition“<sup>7</sup> in Einklang zu bringen sind. Die kulturell „unverdaulichen“ Aspekte des Islam, und diese umfassen die wesentlichen Merkmale dieser Religion, haben die abangan, häufig unter Verwendung subtiler Rationalisierungen, konsequent abgelehnt und mitunter aktiv bekämpft.

Auf der Grundlage dieser sozio-kulturellen Gegebenheiten erklärt sich auch die schwache religiös-politische Stellung des Islam in einer hindujavanischen Gesellschaft, in der die orthodoxe Muslime ( s a n t r i s ), nicht zuletzt wegen ihrer engen Verbindung zum traditional verwerflichen Beruf des Händlers, immer eine durch ihren Lebensstil und ihre religiöse Intoleranz deutlich erkennbare Minorität gewesen sind. Die javanische Geschichte gibt viele Beispiele dafür, wie der Kampf zwischen a b a n g a n und s a n t r i , zwischen Hindujuvanismus und islamischer Orthodoxie, mit der manchmal blutigen Niederlage der s a n t r i s endete<sup>8</sup>. In dieser Auseinandersetzung nahm das Mataram-Reich als politischer Exponent des Hindujuvanismus das ihm teilweise aufgezwungene Hilfsangebot der seit Anfang des 17. Jahrhunderts sich verfestigenden niederländischen Kolonialmacht in Anspruch.

Und hiermit bekam der Islam einen Kontrahenten, der an politisch-militärischer

<sup>6</sup> Anderson, B. R. O'G., *Mythology and the Tolerance of the Javanese*. Modern Indonesia Project, Cornell University, Ithaca, N. Y., 1965, S. 24.

<sup>7</sup> Redfield, R., *The Little Community*. Chicago: The University of Chicago Press, 1967, S. 48.

<sup>8</sup> Schrieke, B., *Indonesian Sociological Studies*. Teil I., Den Haag, Bandung: van Hoeve, 1955, S. 77 f.

Durchsetzungskraft Mataram vielfach überlegen war und diese Kraft in der Folge auch konsequent gegen den als fanatisch eingeschätzten Islam einsetzte. Langfristig hatte diese Entwicklung zur Folge, daß der Islam im javanischen Kernland nur als domestizierte, das heißt als eine dem hindujavanischen Kontext angepaßte und in ihrer Dynamik geschwächte Variante, eine religiös-politische Daseinsberechtigung hatte.

Nur vor dem Hintergrund dieser tiefen kulturellen Verwurzelung, dieser großen Elastizität des Hindujavanismus gegenüber dem als fremdartig empfundenen Islam, ist es möglich, den politischen Stellenwert des Islam in Indonesien einzuschätzen, in einem Indonesien, in dem Java und die Hindujavaner immer eine bedeutende Rolle, nach der Kolonialzeit sogar eine machtpolitische Schlüsselposition einnahmen.

### Der Islam als religiös-politisches System

Oben wurde bereits darauf hingewiesen, daß eine enge Verflechtung mit dem Handel für den Islam in Indonesien charakteristisch ist. Sie ist ein gutes Beispiel dafür, wie eine wirtschaftliche und soziale Lebensform den Zugang zu einer Religion beeinflusst, wie die sozio-ökonomischen Lebensbedingungen die Bildung oder die Akzeptierung einer Religion regeln. In diesem Sinne muß die weitgehend ideologische Funktion des Islam im lang andauernden sozio-politischen Emanzipationsprozeß der indonesischen Händler unterstrichen werden. Jede Einschätzung der sozio-politischen Rolle des indonesischen Islam ohne gebührende Berücksichtigung eben dieser Funktion muß daher von der Wirklichkeit ein unvollständiges Bild abgeben<sup>9</sup>. Unvollständig deswegen, weil nicht nur die tieferliegenden, politisch-relevanten Motivationen islamischen Handelns ungeklärt bleiben, sondern vor allem, weil seine ideologie-immanente Anpassungsfähigkeit nicht voll erkannt werden würde. Denn gerade diese Ideologiefunktion gibt dem Islam eine innere Flexibilität, die, je nach Veränderung der politischen Interessenlage, sich auch nach außen wandelbar zeigt. Andererseits wäre es ebenso verfehlt, den indonesischen Islam nur nach seinem ideologischen Gehalt zu beurteilen, ohne das transzendente Element der religiösen Erfahrung, die islamimmanente Dynamik, zu berücksichtigen. Dies hat W. C. Smith erkannt, wenn er sagt: „One cannot adequately understand the role of Islam in society, until one has appreciated the role of society in Islam.“<sup>10</sup> Welche Bedeutung hat die Gesellschaft im islamischen Gesetz (scharia)?

Ein oft übersehener, jedoch für das Verständnis islamischer Dynamik wichtiger Faktor ist der Umstand, daß die islamische Zeitrechnung nicht mit dem Geburtsjahr Muhammeds oder mit dem Jahr seiner Offenbarung anfängt, sondern mit dem Jahr, in dem die aufsteigende islamische Gemeinschaft (ummatal-islam) mit der hidschra<sup>11</sup> des Propheten von Mekka nach Medina zu einer autonomen politischen Macht wurde. Autonom deswegen, weil der umma, von nichtislamischer

<sup>9</sup> Diese Kritik gilt der Arbeit von B. J. Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*. Den Haag, 1971.

<sup>10</sup> Smith, W. C., *Islam in Modern History*. New York: Mentor, 1959, S. 14 *ibid.*, S. 23.

<sup>11</sup> Hidschra wird gewöhnlich mit „Flucht“ übersetzt. Nach islamischer Auffassung schied Muhammed durch die hidschra aus seinem Stammesverband aus, um fortan die Mekkaner ihrem Schicksal zu überlassen.

Bevormundung befreit, eine ungehinderte Befolgung der Gebote Gottes ermöglicht wurde. Islamische Unabhängigkeitsbewegungen während der Kolonialzeit haben daher immer wieder die psychologisch wirkungsvolle Atmosphäre der *hidschra* zur Rechtfertigung und Stärkung ihres Kampfes hervorgerufen; denn analog zur *hidschra* Muhammeds kann der Totalitätsanspruch des Islam nur nach Gründung eines „*Medina*“, das heißt einer Theokratie, in der es eine Trennung zwischen Religion und Politik, zwischen „Kirche“ und Staat nicht gibt, voll und ganz realisiert werden.

Diese gesellschaftspolitische Forderung hatte freilich, wie so vieles im islamischen Dogmengebäude, ihre bindende Kraft schon früh in der islamischen Geschichte verloren.

Analog zur divergierenden Entwicklung zwischen biblischem Anspruch und gesellschaftlicher Entwicklung im abendländisch-christlichen Kulturkreis, zeigt auch die islamische Welt traditional eine fast totale Diskrepanz zwischen Theorie und Praxis der politisch-relevanten Gebote der *scharia*. Dies ist nicht zuletzt auf folgende zwei Faktoren zurückzuführen:

Erstens hat sich die *scharia* als ein äußerst kompliziertes religiöses Rechtssystem erwiesen, das, auf die speziellen arabischen Lebensgewohnheiten des 7./8. Jhs. zugeschnitten, nur eine geringe zeitliche und geographische Übertragbarkeit hat. Zweitens haben die *ulama*, jene islamischen Schriftgelehrten, die sich als Repräsentanten der *umma* verstehen, durch ihr traditionales sozio-religiöses Verhalten entscheidend zu dieser Entwicklung beigetragen.

Überall in der islamischen Welt genießen die *ulama* als religiöse Erzieher und Berater, als Lehrer in islamischer Mystik oder als Medizinmänner, kurz als traditionale islamische Elite bei der Bevölkerung ein beträchtliches Prestige. Dieses Prestige haben die *ulama*, auf Grund ihrer mangelhaften Organisation und ihrer traditionellen ökonomischen Abhängigkeit von der Landbevölkerung, im allgemeinen weniger zum Vorteile einer korrekten Durchführung der *scharia*, als vielmehr im Dienste ihrer eigenen Existenz eingesetzt. Konfrontiert mit der Notwendigkeit, für ihren Lebensunterhalt selbst aufkommen zu müssen, haben sich generell die *ulama* sozialkonservativ und politisch-pragmatisch verhalten. Nicht die sozio-religiös unbequeme *scharia* steht im Mittelpunkt ihres Interesses, sondern die *umma*, die islamische Gemeinschaft, deren notwendige Aufrechterhaltung aber gewöhnlich mit Mitteln durchgesetzt werden, die den realen politischen Verhältnissen angepaßt sind.

Diese pragmatische Einstellung zur Politik hat auch in Indonesien dazu geführt, daß die übergroße Mehrheit der *ulama* selbst in der Kolonialzeit keine gefährlichen Widersacher der Staatsgewalt gewesen waren. Kommt es in einer Auseinandersetzung mit der Staatsgewalt zum Konflikt zwischen der islamischen Pflicht zur Solidarität und seinen eigenen Interessen, so entscheiden sich die *ulama* gewöhnlich zugunsten der letzteren. Die islamische Tradition zeigt somit deutlich, wie leicht die unmittelbar politischen Postulate der *scharia* den Ansprüchen der realen Macht des Schwertes geopfert werden können.

Zusammenfassend kann hieraus die erste Schlußfolgerung gezogen werden, daß der indonesische Islam, auf Grund seiner engen traditionellen Verflechtung mit dem handeltreibenden Teil der indonesischen Bevölkerung, zwar einen von Beobachtern so oft erwähnten Konservatismus an den Tag legt, hinter dem sich aber eine Ten-

denz zum politischen Pragmatismus versteckt, der im Ansatz der oben erwähnten Modernisierungsprämisse Bellahs entspricht.

Solange der Islam aber nicht bereit ist, seine politisch-relevanten Postulate de facto zu annullieren, so lange wird es auch immer Muslime geben, die diese Postulate zur Legitimierung politischer Ansprüche benützen. Es ist bekannt, daß während der Kolonialzeit viele islamische Rebellionen stattgefunden haben. Obwohl die Ursachen dieser Rebellionen meistens im sozio-ökonomischen Bereich lagen, haben zweifellos die Möglichkeiten zur Anwendung der traditionellen islamischen Konfliktmechanismen des *d s c h i h a d*<sup>12</sup> und des *m a h d i* sehr zur Entstehung dieser Rebellionen beitragen. Diese politisch-aktivistische Komponente muß daher durch ihre unmittelbare Verbindung mit dem Ideal einer islamischen Theokratie als jene Kraft im Islam angesehen werden, die dem politischen Pragmatismus entgegengesetzt ist und somit als anti-modernistisch bezeichnet werden kann.

Eine genaue Betrachtung der islamischen Rebellionen während der Kolonialzeit bis zum Ende des 19. Jh. zeigt aber, daß dieser Kraft im allgemeinen nur eine geringe politische Bedeutung beigemessen werden kann. Ursächlich ist dies, wie oben bereits ausgeführt wurde, auf das offensichtliche Unvermögen der indonesischen *u m m a* zurückzuführen, über jene gefühlsmäßige Bejahung der gesellschaftlichen Ideale des Islam hinaus, zu einer streitbaren Solidarität zu gelangen. Die typische Form der islamischen Rebellionen in der Kolonialgeschichte hatte sich dann auch immer als ein lokales oder regionales Phänomen manifestiert, dessen Aktionsbereich sich häufig auf das charismatische Einflußgebiet einzelner *u l a m a* beschränkte<sup>13</sup>.

Es liegt daher nahe, aus der kolonialen Islampolitik Schlußfolgerungen für die Modernisierungsproblematik des indonesischen Islam zu ziehen. Die Kolonialgeschichte hat gezeigt, daß die Anfälligkeit für islamische Aufstände proportional zu der Abnahme der politischen Solidität des Regimes wie auch zur Vermehrung der religiösen Diskriminierung des islamischen Bevölkerungsteiles zunimmt. Auf Grund dieser Erkenntnis hatte der Islamologe Christiaan Snouck Hurgronje, der im Jahre 1889 zum Regierungsberater für arabische und einheimische Angelegenheiten ernannt wurde, eine Islampolitik formuliert, die im Ansatz eine optimale Vorbedingung für die Modernisierung des indonesischen Islam schuf<sup>14</sup>.

Seines Erachtens bedeutete die bisher praktizierte repressive Islampolitik nicht nur eine latente Rebellionsgefahr und somit eine chronische Gefährdung der *Pax Neerlandica*; eine solche Politik mußte vor allem auch zu einer Verfestigung des Islam führen. Keine Konfrontation, sondern ein *modus vivendi* mit dem Islam war die Parole. Der Kern dieser neuen Islampolitik geht von einer dualistischen Auffassung des Islam aus. Gegenüber seiner rein religiösen Manifestation sollte man sich von einer toleranten Haltung leiten lassen und dem Islam keine Hindernisse in den

<sup>12</sup> *D s c h i h a d* = heiliger Krieg.

*M a h d i* = In der islamischen Eschatologie ein von Gott „rechtgeleiteter“ Muslim, der die Gläubigen von ihren tyrannischen Herrschern befreien wird.

<sup>13</sup> Sartono Kartodirdjo, *The Peasants' Revolt of Banten in 1888*. Den Haag: M. Nijhoff, 1966.

<sup>14</sup> Vgl. hierzu Snouck Hurgronje, C., *Nederland en de Islam*, Leiden: Brill 1915 und die Analyse dieser Politik von Benda, H., *The Crescent and the Rising Sun*. Den Haag und Bandung: van Hoeve, 1958, Kap. I.

Weg legen. Sobald jedoch der Islam, in ein fanatisches Gewand gekleidet, politische Ansprüche durchzusetzen gedenkt, müßten sie wenn möglich bereits im Keim erstickt werden. Parallel hierzu empfahl Snouck Hurgronje eine erhöhte Partizipation der islamischen Bevölkerung am niederländischen Bildungswesen, wovon er eine säkularisierende Wirkung erhoffte.

Die Leitideen dieser Politik sind von dem Historiker Harry Benda mit dem Hinweis auf die grundsätzliche Untrennbarkeit von Religion und Politik im Islam kritisiert worden<sup>15</sup>. Folgerichtig, so Benda, gibt die Vorstellung eines janusköpfigen Islam von der sozio-religiösen Wirklichkeit nur ein verzerrtes und unrealistisches Bild ab, das höchstens als zeitweiliges Phänomen des im Niedergang befindlichen Islam gelten könne.

Seine Argumentation übersieht jedoch die wichtige Tatsache, daß für die Staatsräson einer jeden säkularen, der Islamstaatsidee ablehnend gegenüberstehenden Regierung, eine solche Islampolitik geradezu zwingend ist. Diese Politik ist nicht nur deswegen realistisch, weil sie die einzig vertretbare Alternative ist zu einer Politik, die, wenn sie sich auf den Universalismus des Islam konzentriert, eo ipso auf totalitär-repressive Maßnahmen zurückgreifen muß; vielmehr ist nur eine solche Politik, wenn konsequent durchgeführt, in der Lage, die Modernisierung des Islam im Sinne Bellahs zu gewährleisten.

### Islam und Nationalismus

Der von dem Ägypter Muhammad Abduh (1849–1905)<sup>16</sup> primär als religiöse Erneuerungsbewegung konzipierte islamische Reformismus hatte seit etwa Anfang des 20. Jh. auch in die indonesische *u m m a* eine neue Dynamik einfließen lassen, die über die Bildung eines aktivistischen islamischen Bewußtseins dem Antikolonialismus in der Bevölkerung einen entscheidenden Auftrieb gab. Es scheint, daß der islamische Reformismus durch seine Betonung auf Rationalismus und Individualismus und durch seine Forderung nach einer Reinterpretation der scharia im Lichte einer neuen empirischen Wirklichkeit eine mobilisierende Wirkung auf jene islamische Händler ausgeübt hat, die unter den veränderten Lebensbedingungen des beginnenden 20. Jh. nach sozio-ökonomischer und politischer Emanzipation strebten. Ermutigt durch die im Rahmen der liberalen „ethischen“ Kolonialpolitik seit 1901 geschaffenen Möglichkeit zur legalen politischen Artikulation, begannen islamische Händler auf Java sich zum ersten Mal gegen eine verschärfte chinesische Konkurrenz zu wehren. Im Jahre 1912 ist aus der kurz vorher errichteten *Sarekat Dagang Islam* (Islamischer Händlerverein) die *Sarekat Islam* hervorgegangen, eine islamische Vereinigung, die auf reformistischer Grundlage für eine allgemeine Besserstellung aller indonesischen Muslime kämpfte<sup>17</sup>. Sie entwickelte sich rasch zu einer Massenbewegung, die nach ihren eigenen Angaben im Jahre 1919 mehr als zwei Millionen Mitglieder aus allen Schichten der Bevölkerung hatte. Der Islam wurde somit in der kolonialen, auf das Kriterium der Rasse aufgebauten

<sup>15</sup> Benda, H., *The Crescent* (vgl. Anm. 14), S. 29. (Anm. 2, 38)

<sup>16</sup> Vgl. hierzu: Adams, C., *Islam and Modernism in Egypt*. London, 1933.

<sup>17</sup> Vgl. für die *Sarekat Islam*: Deliar Noer, *The Rise and Development of the modernist Muslim Movement in Indonesia*. Ph. D. Dissertation, Cornell University, 1963.

Gesellschaft zum nationalen Solidarisierungsfaktor und zum Symbol des Antikolonialismus.

Eine plausible Erklärung für diese, bis dahin beispiellose integrative Fähigkeit des Islam ist der Umstand, daß nicht die klassischen islamischen Gesellschaftsideale, sondern moderne säkulare Begriffe wie sozialer und ökonomischer Fortschritt in den ersten Jahren der *Sarekat Islam* im Mittelpunkt der Parteipropaganda standen. Aus diesem Grunde waren viele Indonesier weniger aus religiösen Überlegungen Mitglied der *Sarekat Islam* geworden, als vielmehr aus Protest gegen rassische Diskriminierung und koloniale Ausbeutung. Die *Sarekat Islam* wurde damit zu einem sozio-kulturell heterogenen Gebilde, in dem auch Hindu-Javaner und säkular-orientierte Indonesier einen politischen Unterschlupf fanden.

Als sich dann allmählich herausstellte, daß die von Muslimen dominierte Führung der *Sarekat Islam* zunehmend zu einer Politik der Verherrlichung islamischer Ideale und zur einseitigen Wahrnehmung der Interessen islamischer Händler überging, trennte sich ein großer, überwiegend aus Hindu-Javanern bestehender Teil von ihr und gründete im Jahre 1920 die PKI (Kommunistische Partei Indonesiens).

Diese Rückentwicklung der *Sarekat Islam* von einer überethnischen und transkulturellen Massenpartei zu einer ideologisch eng begrenzten Interessenorganisation ist nicht zuletzt darauf zurückzuführen, daß in einer kulturell-heterogenen Gesellschaft mit der Verschärfung eines auf kollektiver Basis ausgetragenen ökonomischen und politischen Konkurrenzkampfes auch die entsprechenden kulturellen und religiösen Charakteristiken als abgrenzende Kollektivmerkmale betont werden<sup>18</sup>.

Die zunehmende Schwächung der *Sarekat Islam* seit Beginn der 20er Jahre hat gezeigt, daß der Islam über seine anfängliche kathalytische Funktion hinaus nicht in der Lage war, eine dauerhafte ideologische Basis für die antikoloniale Befreiungsbewegung zu bilden. Er war dafür zu partikularistisch um die Heterogenität der indonesischen Gesellschaft im nationalistischen Sinne überbrücken zu können. In dieser Hinsicht verhielt sich der indonesische Islam charakteristisch islamisch; denn, so W. C. Smith, „... wherever nationalism has been adopted in the Muslim world, and in whatever form, the ‚nation‘ concerned has been a Muslim group. No Muslim people has evolved a national feeling that has meant a loyalty fo or even concern for a community transcending the bounds of Islam“<sup>19</sup>.

Dies haben im Ansatz auch jene westlich beeinflussten indonesischen Intellektuellen erkannt, die unter Führung des späteren Präsidenten Sukarno im Jahre 1927 die P.N.I. (Nationalistische Partei Indonesiens) errichteten. Ihr Ziel war es, mit Hilfe eines allumfassenden indonesischen Nationalismus für einen unabhängigen indonesischen Staat zu kämpfen, der den modernen politischen Anforderungen gewachsen, nicht islamisch, sondern säkular sein sollte.

### **Der indonesische Islam und die Konsolidierung des säkularen Staates**

Das japanische Interregnum vom März 1942 bis August 1945 hatte auch im indonesischen Islam tiefgehende Umwälzungen hervorgerufen<sup>20</sup>. Im Rahmen ihrer Be-

<sup>18</sup> Wertheim, W. F., *The Trading Minorities in Southeast Asia*. In: *East-West Parallels*. Den Haag: van Hoeve, 1964.

<sup>19</sup> Smith, W. C., *Islam* (vgl. Anm. 10), S. 83.

<sup>20</sup> Vgl. hierzu: Benda, H., *The Crescent* (vgl. Anm. 14).

mühungen, die islamischen Massen für ihre Kriegsanstrengungen zu mobilisieren, zeigten die Japaner anfangs sogar die Bereitschaft, dem Islam größere Konzessionen zu machen als den Säkularnationalisten. Es war in diesem Zusammenhang bezeichnend, daß der Chef des Büros für religiöse Angelegenheiten und ranghöchster Indonesier im japanischen Verwaltungsapparat ein Muslim war. Die intensive Mobilisierung der ulama für japanische Propagandazwecke sowie die Erlaubnis für die zentrale islamische Organisation *Masjumi* eigene paramilitärische Verbände (*Hizbullah*) zu organisieren, haben entscheidend den islamischen Hoffnungen Auftrieb gegeben, nach dem Krieg einen indonesischen Islamstaat gründen zu können. Diese für die Muslime günstige Ausgangsposition änderte sich, als gegen Ende der Besatzungsperiode Indonesien eine zumindest nominelle Souveränität gewährt werden sollte. Mit der Notwendigkeit konfrontiert, eine entwicklungsfähige Verwaltung aufbauen zu müssen, wurde nicht den Muslimen, sondern den Säkularnationalisten auf Grund ihrer größeren administrativen Erfahrung eine dominierende Rolle in der neuen Republik zugebilligt. Als dann am Ende des japanischen Interregnums die Mehrheit im Untersuchungsausschuß zur Vorbereitung der Unabhängigkeit sich für die Pantja-Sila als künftige ideologische Basis des säkularen indonesischen Staates entschied, setzten viele Muslime ihre Hoffnung darauf, mittels parlamentarischer Wahlen doch noch zum ersehnten Ziel eines Islamstaates gelangen zu können<sup>21</sup>.

Den Grund dieser Hoffnung muß man in der völligen Überschätzung der islamischen Einheit sehen, in dem Mythos einer 90%igen politisch-kompakten islamischen Bevölkerungsmehrheit.

Wie sehr dieser Mythos politisches Allgemeingut in Indonesien war, bewies die Tatsache, daß man auch in säkularnationalistischen Kreisen an einen sicheren Wahlsieg der Masjumi als islamische Sammelpartei glaubte. Die weitere Entwicklung der Masjumi bestätigte diese Hoffnung der Muslime und die Furcht der Säkularnationalisten nicht. Im Jahre 1947 trennte sich die P.S.I.I., die kleine Nachfolgepartei der Sarekat Islam, auf Grund einer Kabinettsumbildung von der Masjumi. Aber schwerwiegender als diese Spaltung erwies sich bald die Entstehung einer bewaffneten islamischen Rebellion, die seit 1947/48 unter dem Namen *Darul-Islam*<sup>22</sup> („Haus des Islam“) weite Gebiete von Westjava, Nordsumatra und Südcelebes bis in die 60er Jahre hinein terrorisierte. Das politische Ziel dieser Rebellion war die Realisierung des im Jahre 1948 formal proklamierten *Negara Islam Indonnesia* (Indonesischer Islamstaat), der als bewußte Alternative zur säkularen Republik gedacht war. Diese *Darul-Islam*-Bewegung hatte, wie jede vorherige islamische Rebellion, entscheidend zur Schwächung der politischen Position des indonesischen Islam beigetragen. Der Umstand, daß es sich hier nur um eine alternative Methode zur Erlangung eines auch von den islamischen politischen Parteien angestrebten Zieles handelte, hatte bei diesen zu einer ambivalenten Haltung gegenüber der *Darul-Islam*-Bewegung geführt. Einerseits wurden durch die islamische Solidarität manchmal nur schwer zu verbergende Sympathien geweckt;

<sup>21</sup> Vgl. für die Verhandlungen in diesem Ausschuß: Boland, B. J., *The Struggle* (vgl. Anm. 9), Kap. I.

<sup>22</sup> Vgl. für die *Darul-Islam*-Bewegung: Boland, B. J., *The Struggle* (vgl. Anm. 9), S. 54 f.

andererseits aber erforderten die terroristischen Methoden der Darul-Islam von ihnen eine formale Distanzierung.

Die Folge war, daß sowohl die indonesische Armee als auch die säkularen politischen Parteien die wirklichen oder vermeindlichen Bindungen der Masjumi und anderer islamischen Parteien mit der Darul-Islam zur Diskreditierung des Islam benützten. Die islamischen Parteien konnten bei den ersten allgemeinen Wahlen von 1955 nur 45% aller abgegebenen Stimmen für sich gewinnen, eine Tatsache, die den Mythos einer politisch manifesten 90%igen islamischen Bevölkerungsmehrheit wohl endgültig entkräftigt hat<sup>23</sup>.

Enttäuscht darüber, daß die Masjumi ihre Zielsetzung nach der Niederlage in den 1955er Wahlen nicht realisieren konnte, identifizierte sie sich zunehmend mit den föderalen Bestrebungen der Außeninseln, die ihre Interessen durch eine Überzentralisierung des Verwaltungssystems gefährdet sahen. Als dann im Februar 1958 die regionalistische Rebellion (PRRI/Permesta) gegen die Zentralregierung ausbrach und führende Masjumi-Politiker sich hieran beteiligten, setzte Präsident Sukarno im Jahre 1959 die „gelenkte Demokratie“ in Kraft und verbot 1960 die Masjumi<sup>24</sup>. Nach diesem Verbot gelang es der indonesischen Armee schließlich im Jahre 1962, die zählebige Darul-Islam-Bewegung auf Westjava zu unterdrücken.

Es hat allen Anschein, daß seit der Einführung der „gelenkten Demokratie“ die politische Macht des sich mit der Masjumi identifizierenden Reformislam so geschwächt wurde, daß in absehbarer Zeit ihre Auferstehung in der alten Form höchst unwahrscheinlich ist. Nur die im hindujavanischen Kontext verwurzelte islamische Nahdatul Ulama-Partei war bereit, sich mit der Armee und der P.K.I. als den eigentlichen Siegern dieses Kampfes zu arrangieren. Diese Tolerierung der Nahdatul Ulama entsprach dem neuen Gesellschaftskonzept Sukarnos, das im Rahmen der „gelenkten Demokratie“ eine Symbiose zwischen den drei Grundströmungen in der indonesischen Gesellschaft, nämlich Nationalismus, Religion und Kommunismus (NASAKOM), vorsah. Aber die Gesetze der Realpolitik hatten offensichtlich mit dem so kunstvoll geschaffenen Gesellschaftsmodell keine Nachsicht.

Die Eliminierung der Masjumi als traditioneller Widersacherin der Kommunisten führte zu einer unmittelbaren Stärkung der P.K.I., was wiederum zu jenen vernichtenden Ereignissen im Anschluß an den gescheiterten Putsch vom 30. September 1965 führte. Dieses traumatische Geschehen endete mit der vollständigen Machtübernahme der Armee<sup>25</sup>. Die P.K.I. wurde anschließend verboten, die P.N.I. durch Dezimierung ihres linken Flügels geschwächt und Sukarno schrittweise seiner Machtbefugnisse enthoben, bis er im März 1968 auch die Präsidentschaft an den General Suharto abgeben mußte.

Diese Eliminierung sowohl Sukarnos als auch der Kommunisten hatte zunächst in reformislamischen Kreisen die Hoffnung hervorgerufen, innerhalb der neuen Ordnung (ORBA) ihre alte politische Rolle wieder spielen zu können<sup>26</sup>. Als aber

<sup>23</sup> Ibid., S. 424–437.

<sup>24</sup> Ibid., p. 538 f.

<sup>25</sup> Vgl. hierzu: Hughes, J., Indonesian Upheaval. New York: McKay, 1967, Shaplen, R., Time out of Hand. New York: Harper and Row, 1969, Kap. 2.

<sup>26</sup> Samson, A., Islam in Indonesian Politics. In: Asian Survey 8, 1968.

ehemalige *Masjumi*-Mitglieder im Zuge der Anti-Sukarno-Welle die Idee eines Islamstaates wieder in die öffentliche Diskussion warfen und sogar Angriffe auf die *Pantja-Sila* machten, erteilte das Suharto-Regime ihnen eine Absage.

Es gelang ihnen nicht, die alte *Masjumi*, die auch von der jetzigen Armeeführung als die Partei der Separation und Rebellion betrachtet wird, zu rehabilitieren und wieder zum Leben zu erwecken.

Diese und ähnliche für den Reformislam erniedrigenden Ereignisse führten zu aggressiven Handlungen, deren Stoßrichtung sich in erster Instanz nicht gegen das Militär, sondern gegen die christlichen und buddhistischen Glaubensgemeinschaften richteten. Es sind somit typische Frustrationshandlungen, die als Folge eines „unechten Konfliktes“<sup>27</sup> nur dazu dienen, die aufgestauten Aggressionen zu entladen. Die Zerstörung von christlichen Schulen und Kirchen in Atjeh und Südcelebes, in Gebieten mit einer winzig kleinen christlichen Minorität, sind unmittelbar hierauf zurückzuführen.

Je mehr aber die islamische Gemeinschaft ihre Frustration in physische Aktionen umsetzte, desto härter wurden die Repressalien seitens der Regierung und um so fühlbarer wurde die „Entislamisierung“ sowohl in den Streitkräften als auch in der Bürokratie. So sind die meisten *santri*-Generäle in den Jahren nach dem Putsch entweder pensioniert worden oder sie wurden auf bedeutungslose Posten abgeschoben<sup>28</sup>.

Die Ergebnisse der allgemeinen Wahlen vom Juli 1971 geben ein klares Bild davon, wie die von Snouck Hurgronje initiierte Politik der Repression politisch-virulenter Manifestationen des Islam und Tolerierung seiner rein religiösen Äußerungen in vollem Umfang vom Suharto-Regime weitergeführt wird. In ehemaligen *Masjumi*-Hochburgen konnte die *Parmusi*, als eine im Jahre 1968 legalisierte Ersatz-*Masjumi*, nur niedrige Prozentsätze der abgegebenen Stimmen für sich buchen.

Die heutige politische Position des Islam in Indonesien zwingt zu der Annahme, daß die indonesische *umma* auf lange Sicht nicht in der Lage sein wird, ihre gesellschaftspolitischen Ideale mit Gewalt zu realisieren. Die überwältigende militärische Übermacht gibt ihr dazu keine Gelegenheit. Wie die kolonialen Erfahrungen gezeigt haben, können gelegentliche islamische Rebellionen nicht ausgeschlossen werden. Aber solange das Regime die freie Ausübung von religiösen Pflichten gewährleistet und die politische Solidität dieses Regimes keine Schwächen zeigt, so lange werden eventuelle islamische Rebellionen nicht in der Lage sein, die säkularen politischen Strukturen anzutasten.

### **Islam und Modernisierung: eine Bestandsaufnahme**

Es wurde hier versucht, einen Überblick zu geben über die bisherige politische Rolle des Islam in Indonesien und sein Verhältnis zur Modernisierungsproblematik.

<sup>27</sup> Coser, L. A., *Theorie sozialer Konflikte*. Neuwied a. R. und Berlin: Luchterhand, 1965, S. 57 f.

<sup>28</sup> Gregory, A., *Dimensions of Factionalism in the Indonesian Military*. Paper prepared for delivery at the 66th Annual Meeting of the American Political Science Association, Los Angeles, Sept. 8–12. 1970.

Als wichtigste Folgerung kann festgehalten werden, daß die fundamentalen Probleme des indonesischen Islam sich seit der Kolonialzeit nicht wesentlich geändert haben. Eine kreative Reinterpretation traditional-islamischer Prinzipien — obligatorische Voraussetzung einer Modernisierung — wurde zwar durch den islamischen Reformismus unternommen, jedoch scheint sich deren Verbindlichkeit im allgemeinen nur auf den religiösen Bereich beschränkt zu haben. Eine unmittelbar politische Auswirkung hatte sie nur während einer kurzen Phase im indonesischen Unabhängigkeitsprozeß, in der sie allerdings von entscheidender Bedeutung war. Dies bedeutet, daß der Islam, wie seine säkularorientierten Kritiker immer wieder behauptet haben, bisher als eine modernisierungshemmende Kraft in der indonesischen Gesellschaft gesehen werden muß. Seine Unfähigkeit, eine sozial-integrative Funktion auszuüben, seine Tendenz zur politisch-religiösen Exklusivität und seine Ohnmacht, eine endgültige Trennung zwischen Politik und Religion zu vollziehen, zwingen zu dieser Feststellung.

Eine solche Feststellung, die leicht das Bild eines statischen Islam hervorrufen könnte, kann aber erst dann als abgerundet gelten, wenn auch die Frage gestellt wird, ob die antisäkularen Kräfte innerhalb des indonesischen Islam seit Anfang der 60er Jahre ab- oder zugenommen haben. Das erstere scheint der Fall zu sein: Die unbedeutende Reaktion, die das Verbot der *Masjumi* in der indonesischen *ummah* hervorrief, hatte bereits im Jahre 1960 die politische Schwäche des Islam offenbart. Dies war nicht nur auf die überwältigende politische Übermacht der Säkularnationalisten zurückzuführen. Auch die innere Gespaltenheit der *ummah*, die durch Unterschiede der Sprache, des Adat (Gewohnheitsrecht) und des intellektuellen Niveaus hervorgerufen wurde, hatte sehr zu dieser Schwächung beigetragen.

Selbst die fanatischen Ausbrüche nach dem 30. September 1965 können nicht darüber hinwegtäuschen, daß ihre primäre Ursache weniger auf antisäkulare Motivationen zurückzuführen sind als auf die einseitigen Aktionen der Kommunisten, die Landreform mit Gewalt durchzuführen<sup>29</sup>.

Wie oben bereits ausgeführt wurde, hat sich die politische Ausweglosigkeit des indonesischen Islam in bezug auf die Realisierung eines Islamstaates unter dem heutigen Regime verstärkt. Die Krise, in der die *ummah* zur Zeit steckt, hat aber bei vielen islamischen Führern zu einer realistischeren Einschätzung ihrer politischen Möglichkeiten geführt. Trotz gelegentlicher antisäkularer Ausbrüche verbaler Natur macht sich in der *ummah* der Gedanke breit, daß nur durch eine radikale innere Umstrukturierung die praktische Relevanz des Islam in einer modernen indonesischen Gesellschaft erhalten werden kann. Nicht die Gründung eines Islamstaates, sondern die Islamisierung der Gesellschaft im privaten Bereich wird jetzt oft als die unmittelbare Aufgabe islamischer Aktivität gesehen. Dieser, unter dem Schlagwort *da'wah*<sup>30</sup> bekannte Versuch, eine allgemeine missionarische Mobilisierung des Islam in Indonesien durchzuführen, kann mit der Hoffnung verbunden werden, daß diese Mobilisierung im Endeffekt doch zu einer erhöhten Säkularisierung der *ummah* beitragen kann. Die Konkurrenz der mit viel größerem finanziellen

<sup>29</sup> Vgl. hierzu Wertheim, W. F., *From Aliran towards class Struggle in the countryside of Java*, in: *Pacific Viewpoint*, Bd. 10, No. 2, Sept. 1969.

<sup>30</sup> Bakker, D., *Da'wah*. In: *De Heerbaan*, Tijdschrift voor zendingswetenschap, Amsterdam, 23 (1970), no. 3.

Aufwand betriebenen christlichen Missionierung hat bereits bei vielen islamischen Politikern zu einer größeren Kooperationswilligkeit mit der Regierung geführt. Man erwartet von der Regierung Suharto, daß sie die da'wah nicht nur finanziell, sondern auch politisch unterstützt<sup>31</sup>. Das Regime steht, vielleicht um nicht in den Verdacht zu geraten, anti-islamisch zu sein, diesem Wunsch positiv gegenüber. Die Frage, inwieweit diese Kooperation zu einem Wandel in den Beziehungen des Islam zum säkularen Staat führen kann, bleibt abzuwarten. Sie birgt aber Möglichkeiten in sich, die langfristig sowohl dem indonesischen Islam als auch der säkularen indonesischen Republik zugute kommen könnten.

<sup>31</sup> Indonesische Tageszeitung Abadi vom 12. Jan. 1970.