

2. Religionspolitik in Indonesien – die *Pancasila* als Garantin für „Einheit in Vielfalt“?

„1945 wollten die islamischen Gruppen einschließlich der NU einen islamischen, alle anderen einen säkularen Staat. Es herrschte eine Pattsituation. Die *Pancasila* und ihre fünf Prinzipien waren damals die Antwort darauf. Sie ist weder ein säkulares noch ein theokratisches Instrument. Die Frage ist nur, welcher Bereich sich bei der jeweiligen Regierung mehr durchsetzt.“

Abdurrahman Wahid⁸⁶

2.1 *Der lange Weg zur Unabhängigkeit – geschichtlicher Überblick*

Die Geschichte des indonesischen Archipels ist geprägt von religiöser Vielfalt, Kolonialisierung und einem traditionellen Werteverständnis. Dabei konzentriert sich die politische Macht nach wie vor auf die bevölkerungsreichste Insel Java. Von außen kommende religiöse Einflüsse haben sich stets mit indigenen Religionen verwoben. In diesem Zusammenhang ist wichtig zu beachten, dass die Trennung von Religion und Politik eine eher moderne Entwicklung ist. Erst mit der Staatsgründung nach dem Zweiten Weltkrieg stand diese wirklich zur Diskussion. Edith Franke spricht von „einer langen Tradition der Anpassung, Akkulturation und Integration verschiedener religiöser Elemente“ mit der Tendenz einer Bevorzugung von „Integration und harmonischen Verbindung [...] gegenüber einer Ab- oder Ausgrenzung.“⁸⁷

Eka Darmaputera identifiziert drei Schichten des traditionellen Wertesystems: die indigene, die indische und die islamische. Diese seien weder komplett voneinander unabhängig noch miteinander verschmolzen.⁸⁸ Ohne von einem geschichteten System, das stets eine hierarchische Komponente hat, auszugehen, lässt sich diese Aufteilung gut verwenden, um verschiedene Elemente benennen zu können. Als indigene Elemente seien zum Beispiel Ideen von Pantheismus und Monismus, das dominante Konzept der Harmonie, eine gewisse synkretistische Attitüde und ein tief verwurzelter Sinn von Kollektivität, Kommunalismus und Hierarchie vorhanden. Der

⁸⁶ Der damalige Vorsitzende der islamischen Organisation *Nahdatul Ulama* und spätere Präsident (1999-2001) im Interview 1990 auf die Frage, wie das Verhältnis der NU zur Staatsphilosophie *Pancasila* sei. Wenner, *Der Islam als integrative Kraft*. Interview mit Abdurrahman Wahid, in: *Indonesien. Eine kritische Annäherung*, 20.

⁸⁷ Franke, 5 f.

⁸⁸ Darmaputera, 21 f.

Einfluss der indischen Kultur sei zwar stark gewesen, aber nicht tief genug, um die indigene Kultur zu entwurzeln. So wurden zwar viele Sanskrit-Wörter ins Malaiische bzw. Javanische übernommen, die ganze Sprache konnte sich jedoch nicht durchsetzen.⁸⁹

Während des achten und neunten Jahrhunderts wurden sowohl hinduistische als auch buddhistische Strömungen auf Java, Bali und einigen Teilen Sumatras populär, allerdings als Hofreligionen ohne großen Einfluss auf das „einfache Volk“.⁹⁰ Große hindu-javanische Königreiche waren beispielsweise *Mataram* und später *Majapit*.⁹¹ Olaf Schumann betont, dass Herrschafts- und Religionswechsel eng miteinander verwoben waren und oft einhergingen.⁹² Vor allem indische und persische Händler*innen, die buddhistische und hinduistische Traditionen verbreiteten, machten ab dem siebten Jahrhundert christlicher Zeitrechnung (erstes nach islamischer Zeitrechnung) auch den Islam bekannt. Diese gehörten oft sufischen Gemeinschaften an, wodurch „der südostasiatische Islam eine starke Prägung durch die islamische Mystik“ erhielt.⁹³ Ab dem 13. Jahrhundert in Nordsumatra und zwei Jahrhunderte später auch auf Java und Borneo unterrichteten sufische Lehrende einheimische Fürsten, die dann die Konversion für sich und ihr Fürstentum beschlossen. Schumann unterscheidet zwei Typen islamischen Selbstverständnisses: Der kosmopolitische, auf die islamische Lebensweise fokussierte Islam, der in Handelskreisen verbreitet war, und der territoriale und dynastische Typus, der sich in den neu entstehenden Sultanaten entwickelte. Dabei habe letzterer das traditionell bereits vorhandene Loyalitätsverhältnis des Volkes zu den Herrschenden bestärkt.⁹⁴

Dabei wurde der Islam schnell auch vom Volk angenommen, insofern ging sein Einfluss viel weiter als der hinduistische. Nach traditioneller Vorstellung brachten im 14./15. Jahrhundert die neun heiligen *Walisongo* den Islam nach Java.⁹⁵ Zur Ausbreitung trug bei, dass islamische Geschichten in das

⁸⁹ A.a.O., 43.

⁹⁰ A.a.O., 41 ff.

⁹¹ Becker, Kirchen und der Pancasila-Staat, 1996, 41 f.

⁹² Schumann, Der Islam in: Südostasienhandbuch, 1999, 436.

⁹³ A.a.O., 435.

⁹⁴ Ebd.

⁹⁵ Franke, 4.

Repertoire des *Wayang*, des javanischen Schattenspiels, aufgenommen wurden, das vorher vor allem hinduistische Mythen erzählte. Außerdem siedelten sich *Kyai*, anfangs zumeist adlige, Lehrende in den Dörfern an, die im Austausch gegen Hilfsarbeiten in *pesantren*, religiösen Internatsschulen, unterrichteten und oftmals eine vermittelnde Rolle zwischen Dorfbevölkerung und Obrigkeit einnahmen.⁹⁶

Der Katholizismus verbreitete sich mit der militärischen Eroberung vor allem der Inselgruppe Molukken durch Portugal um 1500. Im Vertrag von Tordesillas verfügte Papst Alexander IV. eine Trennlinie, die die Interessengebiete Portugals und Spaniens unterscheiden sollte, und die unmittelbare Bekehrung der „Heiden“ zum katholischen Glauben.⁹⁷

Der Protestantismus kam zunächst als "niederländische Religion" nach Indonesien, *agama belanda*, mit der 1602 gegründeten *Vereenigde Oost-Indische Compagnie* (VOC), einem Zusammenschluss niederländischer Händler*innen, die die Kontrolle übernahmen (bis auf Osttimor, das bis 1975 unter portugiesischer Kolonialverwaltung stand und mehrheitlich katholisch blieb). Da die VOC in erster Linie wirtschaftliche Interessen verfolgte, war sie nicht an eigentlicher Mission interessiert.⁹⁸ Darmaputera merkt sogar an, dass die westliche Kolonialpolitik paradoxerweise dafür sorgte, die indonesischen Kulturen so weit wie möglich zu erhalten, da die Kolonisierenden dort nicht unnötigerweise eingreifen sollten⁹⁹ - und ihnen die traditionelle feudale Struktur, vor allem auf Java, eigentlich sehr gelegen kam, da sie die politische Kontrolle durch die Manipulation interner Machtstreitigkeiten ausüben konnten.¹⁰⁰

Sie führten ein indirektes Herrschaftssystem ein, wobei von den Fürstentümern eingesetzte Regent*innen mit der Provinzverwaltung beauftragt waren und die Tribute des „Pflichtlieferungssystems“ von der bäuerlichen Bevölkerung eintrieben. Nach Aufständen und der Spaltung von *Mataram* geriet der Handel ins Stocken, die VOC musste sich verschulden

⁹⁶ Schumann, 440 f.

⁹⁷ Hock et al., *Fliehkraft und Schwerkraft Gottes*, 2015, 109.

⁹⁸ Wendt, *Das Christentum*, in: *Südostasienhandbuch*, 1999, 461.

⁹⁹ Darmaputera, 61.

¹⁰⁰ Osborne, *Das europäische Vordringen in SOA in: Indonesien. Eine kritische Annäherung*, 1994, 12.

und ging nach ihrem wirtschaftlichen Zusammenbruch 1799 in den Besitz des niederländischen Staates über. Auf den Javakrieg, bei dem ein Drittel der javanischen Bevölkerung starb,¹⁰¹ folgte ein vierjähriges britisches Interregnum, in dem allgemeine Religionsfreiheit dekretiert wurde, die auch später erhalten blieb.¹⁰² Die darauffolgende niederländische Kolonialzeit lässt sich laut Dieter Becker in drei Phasen einteilen:¹⁰³

- Das *Cultuurstelsel* (Kultivierungssystem) ab 1830, das eine Fortführung des Pflichtabgabensystems der VOC darstellte. Dieses wurde allerdings begleitet von der Abschaffung der höfischen Rangordnung und der Etikette, was den Niedergang des traditionellen Herrschaftssystems beschleunigte. Durch die Fokussierung des Anbaus auf Produkte, die auf dem europäischen Markt gefragt waren (Kaffee, Tee, Zucker, Tabak, Indigo), wurde zu wenig Reis angebaut und es kam zu katastrophalen Hungersnöten.
- Die brutale Ausbeutung wurde von einigen Liberalen in den Niederlanden kritisiert. Ab 1862 wurden die ersten Monopole freigegeben und die Phase der „Liberalen Politik“ begann. Dies ermöglichte die Privatisierung, viele europäische Pflanze*innen kamen und rekrutierten Arbeitskräfte. Dadurch wurde nun die Gemeinschaft beschädigt (während vorher die ganze Gemeinschaft herangezogen wurde) und die Landwirtschaft Betreibenden verloren so nicht nur ihr Land, sondern auch die kommunale Geborgenheit.
- Anfang des 20. Jahrhunderts folgte dann die Phase der „ethischen Politik“, deren Sozialaufwendungen allerdings unverhältnismäßig zu den Gewinnen waren - etwa ein Zehntel der erwirtschafteten Nettogewinne wurden in medizinische Versorgung und Bildungssystem investiert, wobei der schulische Zugang nur jenen gestattet war, die der niederländischen Sprache mächtig waren und somit vor allem den Kindern der europäischen Bevölkerung. Eine Neuerung der staatlichen Kolonialregierung war die Erklärung der kolonialen protestantischen Kirche zur Staatskirche und gerade in

¹⁰¹ Schindehütte, *Zivilreligion als Verantwortung der Gesellschaft*, 2006, 80.

¹⁰² Hock et al., 120.

¹⁰³ Dieser Abschnitt bezieht sich auf Becker, 44-46.

dieser letzten Phase die vermehrte Missionsarbeit.¹⁰⁴ Christ*innen waren durch leichteren Zugang zu Bildungseinrichtungen und den Einsatz in Leitungspositionen der Kolonialverwaltung besser gestellt, während die muslimische Bevölkerung vielfältigen Diskriminierungen ausgesetzt war, was sich auch heute noch in christlich-muslimischen Konflikten niederschlägt.¹⁰⁵

Seit dem Londoner Abkommen 1824 hatte die niederländische Kolonialregierung auch die Herrschaft über den gesamten Archipel, bis auf Borneo, über das es Streitigkeiten mit England gab, inne. Die eigentlich zugesicherte Respektierung des autonomen Status des Gebietes Aceh wurde Anfang des 20. Jahrhunderts ignoriert.¹⁰⁶ Zuletzt wurde Bali unterworfen, „wo 1908, als der Widerstand sinnlos geworden war, ganze Fürstenfamilien freiwillig in den Tod gingen, um dem Schicksal der Kolonisation zu entgehen.“¹⁰⁷ Milton Osborne bemerkt, dass die Grenzziehungen durch die Kolonialmächte, bis auf wenige Ausnahmen, auch die Grenzen der südostasiatischen Staaten geworden sind.¹⁰⁸

Während der Kolonialherrschaft entwickelte sich der Islam für viele Menschen zu einem wichtigen Element antikolonialer Identität.¹⁰⁹ Zudem wurden ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts direkte Kontakte mit Mekka durch arabische Händler*innen üblicher und viele Indonesier*innen gingen auf die *Haj*, die Pilgerreise. Eine Reformbewegung entstand, die den Islam von seinen „fremden“ und mystischen Elementen purifizieren wollte und aus der 1912 die Vereinigung *Muhammadiyah* hervorging. Diese verfolgte edukative und soziale Ziele und ist auch heute noch die zweitgrößte muslimische Organisation Indonesiens mit einem großen Netzwerk an beispielsweise Schulen, Universitäten und Krankenhäusern.¹¹⁰ Die reformislamische Bewegung stellte die Verbindlichkeit der Rechtsschulen in

¹⁰⁴ A.a.O., 127. An der Missionierung waren auch deutsche Missionsgesellschaften beteiligt, wie zum Beispiel die Rheinische Missionsgesellschaft im Gebiet der Batak auf Sumatra. Heute ist die unabhängige Batak-Kirche *Huria Kristen Batak Protestan* die größte Indonesiens. Siehe auch: Menzel, Ein Reiskorn auf der Straße – Ludwig I. Nommensen ‚Apostel der Batak‘, 1984.

¹⁰⁵ Franke, 83.

¹⁰⁶ Becker, 42 ff.

¹⁰⁷ A.a.O., 47.

¹⁰⁸ Osborne, 11.

¹⁰⁹ Karcher, Begegnungen mit dem Islam in Indonesien, in: Indonesien. Eine kritische Annäherung, 15.

¹¹⁰ Darmaputera, 50. Schumann, 445.

Frage, was auf Widerstand bei einigen *ulama* (Rechtsgelehrten) stieß, die 1926 eine eigene Organisation gründeten, die *Nahdlatul Ulama* (NU). Diese legte, beheimatet im ländlichen Islam, großen Wert auf Inkulturation und ist gegenwärtig die größte islamische Organisation Indonesiens sowie weltweit.¹¹¹

Die einflussreiche Unterscheidung von Clifford Geertz in *abangan* (lediglich nominell bekennende Muslim*innen, die eher von indigenen Religionen beeinflusst und „synkretistisch“ seien) und *santri*¹¹² (der islamischen Orthodoxie folgend) unterlag vielfältiger Kritik. Einerseits seien nicht unterschiedliche Wissensgrade für die Unterscheidung verantwortlich, sondern eher weltanschauliche Faktoren; entscheidender sei also die Frage, inwieweit die Bereitschaft bestehe, eine „Inkulturation des Islam in nichtarabische Kulturen zu tolerieren.“¹¹³ Franke bezieht sich außerdem auf eine Erweiterung des Geertzchen Modells durch Mark Woodward (2001), der fünf Strömungen unterscheidet. Er ersetzt die *abangan* durch die „indigenisierte Form des Islam“, in der Religion eine Komponente des kulturellen Systems darstellt (zum Beispiel *Islam Jawa*). Dazu erneuert er die *santri* durch die Strömungen traditionell (sunnitisch), modernistisch (reformislamisch), islamistisch und neo-modernistisch (liberalislamisch).¹¹⁴

Da die Gründung von Parteien verboten war, entwickelte sich aus einer muslimischen Handelsvereinigung 1911 die erste islamisch-politische Organisation *Sarekat Islam*, die die Unabhängigkeit anstrebte.¹¹⁵ Bereits drei Jahre zuvor war die Studierendenvereinigung *Budi Utomo* gegründet worden, die im Allgemeinen als Beginn der Nationalbewegung gilt. Zudem wird sie als erste Organisation betrachtet, die die westliche Herrschaft in „moderner“ Form bekämpfte – der Erkenntnis folgend, dass westliche Ideen adaptiert

¹¹¹ Schumann, 447.

¹¹² Dieses Begriffspaar komme aus der Symbolik des Schattenspiels, wobei in der hinduistischen Kastenordnung die „Roten“ (*abangan*) das einfache, ungebildete, emotionsgeleitete Volk (zorniges Blut) bezeichnen und die „Weißen“ (*putihan/santri*) die Gebildeten, die ihre Emotionen durch Geisterkraft unter Kontrolle halten können. Siehe Hock et al, 144. Außerdem benannte Geertz noch die Gruppe der *priyayi*, die hinduistische Adelsschicht, die mit der Bürokratie verbunden sei. Darmaputera weist auf die Kritik hin, dass diese Gruppe keine religiöse Gruppe bilde, sondern eher einer Klassenfrage geschuldet sei und dass diese Terminologie auch nicht, wie von Geertz behauptet, einer javanischen Eigenbezeichnung entspreche, siehe 74 ff.

¹¹³ Schumann, 442.

¹¹⁴ Franke, 78 ff.

¹¹⁵ Schumann, 446.

werden mussten, um sie zu bekämpfen.¹¹⁶ Der Name „Indonesien“ wurde zuerst von Studierenden in den Niederlanden verwendet, da ihre Gruppenzugehörigkeit aus der Distanz nicht mehr so entscheidend war. Es war ein Kampfbegriff, der von der Kolonialregierung von „Niederländisch-Indien“ bis in die 1940er in keinem Dokument akzeptiert wurde.¹¹⁷ Eine zentrale Rolle spielte auch der Jugendkongress in Batavia 1928, in dem der „Eid der Jugend“ auf das Bekenntnis „ein Volk, ein Vaterland, eine Sprache“ abgelegt wurde.¹¹⁸ Auf diesem Kongress wurde die austronesische Sprache Malaiisch, die bereits als Handelssprache verbreitet war, zur Einheitssprache für das zukünftige unabhängige Indonesien gewählt. Dies folgte auf die bewusste Entscheidung, keine der Regionalsprachen (vor allem Javanisch) zu bevorzugen.¹¹⁹ Bereits zuvor hatten sich Reformbewegungen wie *Djawa Dipa* für eine einheitliche Sprache eingesetzt, wobei es diesen darum ging, die hierarchische Sprachetikette des Javanischen zu reformieren (der spätere Präsident Sukarno erregte auch dadurch Aufsehen, dass er diese Einheitssprache verwendete).¹²⁰

Matti Justus Schindehütte fasst zusammen, dass sich in den 1930er Jahren zwei Entwicklungen ausmachen lassen: eine „nach außen orientierte Radikalisierung eines Nationalismus“ und die nach innen gerichtete Jugendbewegung. „Die Synthese aus Nationalismus, Islam und Marxismus [...] fand im Nationalismus ihren größten gemeinsamen Nenner [...] jedoch mit erklärter Abgrenzung gegenüber dem Nationalismus des Westens.“¹²¹ Dabei zeichnete sich bereits die Entwicklung von zwei Lagern ab: Denen, die einen Staat auf islamischer Grundlage gründen wollten, und denen, die eine säkulare Grundlage forderten.¹²²

Im Zweiten Weltkrieg zwangen die japanischen Truppen die Niederlande 1942 zur Kapitulation, was zunächst als „Befreiung“ begrüßt wurde. Allerdings errichteten sie ein Militärregiment, das die Lebensverhältnisse auf

¹¹⁶ Darmaputera, 147.

¹¹⁷ Becker, 47. Als Beispiel für die Relevanz von Definitionsmacht kann auch die Umbenennung von *Jayakarta* (heutiges Jakarta) in *Batavia* dienen. Franke merkt außerdem an, dass der Name „Indonesien“ laut Waldemar Stöhr durch das gleichnamige Buch von A. Bastian (Berlin 1884/85) in den wissenschaftlichen Sprachgebrauch eingeführt wurde, 33.

¹¹⁸ A.a.O., 48.

¹¹⁹ Nothofer, Indonesien – ein Sprachenmuseum?, in: Indonesien. Eine kritische Annäherung, 30.

¹²⁰ Schindehütte, 84.

¹²¹ A.a.O., 87 f.

¹²² Darmaputera, 149.

Java weiter verschlechterte und an dessen Folgen zehntausende Indonesier*innen starben.¹²³ Erst nach ungünstigem Kriegsverlauf versprachen sie die Unabhängigkeit und richteten 1945 ein „Komitee zur Vorbereitung der Unabhängigkeit“ (BPUPKI) ein, bestehend aus 62 Repräsentant*innen verschiedener Gruppen, in dem sich auch Sukarno und der spätere Vizepräsident Mohammad Hatta befanden.¹²⁴

2.2 Die Geburt der Pancasila und ihr javanisches Erbe

Als „Geburt der Pancasila“ (*Lahirnya Pantja-Sila*) gilt die, nach dreitägiger Diskussion gehaltene, Rede von Sukarno vor dem BPUPKI am 1. Juni 1945. In dieser stellte er das Konzept der fünf Prinzipien (aus dem Sanskrit: *Pantja* – fünf, *Sila* – Säulen) vor, die das Fundament des neuen Staates bilden sollten. Er sah dies als Kompromiss zwischen denen, die eine islamische und denen, die eine säkulare Grundlage forderten. Sukarno griff damit einige Elemente seiner Vorredner*innen der vergangenen Tage auf und betonte zugleich, dass es sich um eine „ureigen indonesische »Weltanschauung«“ handele.¹²⁵ Der Pancasila-Staat solle auf den Prinzipien des indonesischen Nationalismus, des humanistischen Internationalismus, der demokratischen Beratung auf Grundlage des einstimmigen Konsens, der sozialen Gerechtigkeit und der all-Einen göttlichen Herrschaft basieren. Diese Prinzipien könnten auch in drei Säulen (*Trisila*) zusammengefasst werden, den Prinzipien von Sozialnationalismus, Sozialdemokratie und der all-Einen göttlichen Herrschaft, und schließlich sogar in einem einzigen Prinzip (*Ekasila*): dem javanischen Prinzip von *gotong-royong*, der gegenseitigen Hilfeleistung und Unterstützung.¹²⁶

Becker fasst treffend zusammen:

„Indem man das Wesen des Staates religiös interpretierte, ohne sich aber auf eine bestimmte Religion festzulegen, knüpfte man zugleich an Gewohnheiten in den alten vorislamischen Fürstentümern Indonesiens und besonders Javas an. Das kulturelle Erbe der Indonesier war in einer undogmatischen Weise von religiösem Denken geprägt, und dies wurde durch die *Pancasila* wiederbelebt.“¹²⁷

¹²³ Becker, 52 f.

¹²⁴ Schindehütte, 117.

¹²⁵ Schindehütte, 118. Sukarno sprach später auch davon, dass er die Pancasila nicht erschaffen habe, sondern lediglich das formuliert habe, was bereits in der Lebenswelt der indonesischen Menschen vorhanden gewesen sei. Darmaputera, 180.

¹²⁶ Darmaputera, 150.

¹²⁷ Becker, 78.

Darmaputera zufolge konstituieren der tiefe Gemeinschaftssinn, der über persönliche Glaubensunterschiede hinausgeht, und das Harmonie-Konzept mit dem situationsorientierten „weder-noch“-Ansatz die zugrundeliegende Einheit des javanischen Wertesystems.¹²⁸ In der Dorfgemeinschaft *desa* gelte als Ideal für das Gemeinschaftsleben *rukun* (in Frieden miteinander zu leben). Um das zu erhalten, sei es nicht angebracht, Privates zu teilen; es müsse Rücksicht auf die Gefühle anderer genommen werden (*rasa*). Dieser „weder-noch“-Ansatz sei auch in der Beratung (*musyawarah*) sichtbar. Zwar hätte jede*r das Recht zu sprechen, aber die Entscheidung, die einstimmig (*mufakat*) sein soll, hängt von der Weisheit des Anführenden ab (*kebijaksanaan*). Eine weise Entscheidung ist dabei so formuliert, dass sich niemand zurückgewiesen fühlt, auch wenn keine der Ideen vollkommen akzeptiert werden würde. Zudem ist eine richtige Entscheidung nur die, welcher von allen zugestimmt wird. Der Ansatz sei außerdem mit noch einem weiteren indonesischen ethischen Konzept verbunden, dem Konzept von *cocok*, welches „angemessen/geeignet“ bedeutet. Gut und richtig ist, was *cocok* in dieser Situation und unter diesen Konditionen ist. Solange etwas nicht die Gefühle anderer verletze (*rasa*), bzw. den Sinn von Einheit, Balance und Harmonie nicht störe, sei es *cocok*. Es gehe dabei also nicht darum, was objektiv richtig oder gut, sondern was kontextuell und situativ angemessen sei. Im Zusammenhang der Entstehung der *Pancasila*, als eine Wahl zwischen islamischem und säkularem Staat getroffen werden sollte, sei der „weder-noch“-Ansatz die Lösung gewesen.¹²⁹

Das *Pancasila*-Konzept wurde begeistert aufgenommen und eine Sonderkommission unter Sukarno sollte darauf basierend eine mögliche Verfassungspräambel ausarbeiten. Dieser als *Piagam Djakarta* (Jakarta Charta) bekannt gewordene Vorschlag wurde drei Wochen später mit zwei entscheidenden Änderungen, die auf die muslimischen Interessensvertretenden zurückzuführen sind, vorgelegt: Der Glaube an *Allah*, ursprünglich an fünfter Stelle und weitgreifender formuliert, rückte auf den ersten Platz und wurde durch sieben zusätzliche Worte (*ke-7*) ergänzt, die muslimische Bürger*innen zur Befolgung der Sharia, des muslimischen

¹²⁸ Darmaputera, 144.

¹²⁹ A.a.O., 183.

Rechtssystems, verpflichtet sollten. Dieser Zusatz wurde jedoch nach Protesten anderer Glaubensgemeinschaften und der drohenden Abspaltung christlich geprägter Regionen fallen gelassen, und die Formulierung wurde wieder umgestellt auf die all-Eine göttliche Herrschaft (*keTuhanan Yang Maha Esa*), um keine Religion zu bevorzugen und einen „kultivierten Gottesglauben“ in gegenseitigem Respekt zu ermöglichen.¹³⁰

Die Verfassungsgrundlage war noch im Juli 1945 fertig, inklusive des Artikels 29, der die Frage der Religion betrifft:

„(1) der Staat gründet auf dem Prinzip der all-Einen göttlichen Herrschaft. (2) Der Staat verbürgt jedem Einwohner die Unabhängigkeit, sich zu seiner eigenen Religion zu bekennen und die gottesdienstlichen Pflichten entsprechend seiner Religion und ihrem Glauben zu erfüllen.“¹³¹

Den Zusatz „Glauben“ (*kepercayaan*) hatte das Komiteemitglied Wongsonegoro, ein prominenter Führer der *kebatinan*¹³²-Bewegung, vorgeschlagen und dieser sollte noch zu einigen Kontroversen führen.¹³³

Am 17. August 1945 riefen Sukarno und Hatta die Unabhängigkeit aus.

Nach neuerlichen Kämpfen mit den Niederlanden, die diese Unabhängigkeit zunächst nicht anerkennen wollten und einer kurzen Phase der *Republik Indonesia Serikat* oder *RIS* (Vereinigte Staaten von Indonesien) wurde 1950 die Republik Indonesien proklamiert. Mit dem Kompromisscharakter der *Pancasila* konnten sich nicht alle islamischen Gruppen abfinden, es kam zu bewaffneten Aufständen und mehreren ausgerufenen „Islam-Staaten“, besonders auf Westjava, Zentral- und Südsulawesi sowie in Aceh. Die Guerillakämpfe der *Darul Islam*-Bewegung zogen sich bis 1965.¹³⁴

Die Verfassung von 1945 war als Provisorium gedacht und die endgültige Staatsgrundlage sollte in der 1955 gewählten verfassungsgebenden Versammlung (*Konstituante*) beschlossen werden. Diese war schnell in drei Lager gespalten: denen, die die *Pancasila* als Grundlage des Staates behalten wollten (nationalistisches Lager); denen, die sie gegen eine islamische Grundlage tauschen wollten (islamisches Lager); und denen, die sie gegen

¹³⁰ Schindehütte, 124 ff. Franke, 116.

¹³¹ Übersetzung von Schindehütte, 127.

¹³² *Kebatinan* bezeichnete zu diesem Zeitpunkt Gläubige des javanischen Mystizismus und kam aus der Sufi-Tradition. Später wurden diese auch unter dem Etikett *aliran kepercayaan* (Glaubensströmungen) erfasst. Siehe Picard, Introduction, 13 f.

¹³³ Darmaputera, 154. Kim benennt als kontroverse Themen das Verhältnis von Religion und Staat, die Art der Göttlichkeit und die Frage der Missionierung. Vor allem letzteres führte zu heftigen Konflikten zwischen Muslim*innen und Christ*innen. Siehe Kim, 360.

¹³⁴ Schumann, 448.

eine sozialökonomische Grundlage tauschen wollten (kommunistisches Lager). Als die kommunistische Gruppe realisierte, dass sie keine Erfolgsaussichten hatte, schloss sie sich dem *Pancasila*-Bündnis an, um die islamische Fraktion zu blockieren. Es gab demzufolge nur noch zwei Lager: Islam oder *Pancasila*. Keine der Gruppen konnte eine Zweidrittelmehrheit erreichen und die Lage war festgefahren. Schließlich erließ Sukarno am 5. Juli 1959 ein Dekret, um zur Verfassung von 1945 zurückzukehren. Obwohl das Dekret undemokratisch erlassen wurde, unterstützte es die Mehrheit der Bevölkerung und vor allem die Armee. Laut Darmaputera wurde das Dekret aus pragmatischer Sicht als effiziente Lösung des Problems gesehen. Aus sozio-kultureller Perspektive sei es dankbar angenommen worden, weil die Situation das Bedürfnis nach Harmonie störte und die 1945-Variante außerdem den Revolutionsgeist jener Tage symbolisierte. Die *Pancasila* wurde damit wieder zum politischen Kompromiss. Damit begann die von Sukarno genannte „Gelenkte Demokratie“ (*Demokrasi Terpimpin*). Das *gotong-royong*-Prinzip der gegenseitigen Kooperation sollte zwischen den drei großen Gruppen des Landes zum Tragen kommen, den Nationalist*innen, Kommunist*innen und Muslim*innen, was er NASAKOM (*nasionalisme, agama, komunisme*) nannte. Der Geist der *Pancasila* sei der Geist von NASAKOM.¹³⁵

Sukarno war so überzeugt von der *Pancasila*, dass er sie sogar außenpolitisch für die ganze Welt einsetzen wollte. So beantragte er 1960, die *Pancasila* in der Charta der Vereinten Nationen festzuschreiben. Und obwohl die Resolution nicht angenommen wurde, stehe sie laut Schindehütte „dennoch stellvertretend für das Bewusstsein dieser jungen Staaten, eine Verantwortung für die Sicherheit in dieser Welt zu tragen.“¹³⁶

2.3 Das Prinzip *Ahl al-kitāb* – zum islamischen Verständnis religiöser Pluralität

Michel Picard und Rémy Madinier stellen fest, dass der indonesische Religionsbegriff *agama* die christliche Sichtweise, was als Weltreligion gilt,

¹³⁵ Darmaputera, 156 ff.

¹³⁶ Schindehütte, 141.

mit einem islamischen Verständnis, was eine „richtige“ Religion ausmacht, kombiniere.¹³⁷ In diesem Zusammenhang ist also wichtig zu verstehen, wie der *Qur'an* mit religiöser Pluralität umgeht bzw. welche Auslegung (*tafsīr*) sich diesbezüglich durchsetzen konnte, um zum Verständnis von *agama* zu kommen.

Das *qur'anische* Konzept *Ahl al-kitāb*, was meist als „Leute der Schrift“ übersetzt wird, ermögliche es laut Jarot Wahyudi Muslim*innen die Existenz anderer Religionen zu akzeptieren und statte sie mit ethischen Standards aus, die ihre interreligiösen Beziehungen regulieren sollen.¹³⁸ Der Begriff komme insgesamt 31 Mal im *Qur'an* vor und werde kontextuell verschieden verwendet; manchmal sei er nur auf Christ*innen, manchmal nur auf Juden* und manchmal auf beide Gruppen bezogen. Die Frage, welche Gruppen in das Konzept mit einbezogen werden können, wurde und wird von vielen muslimischen Gelehrten debattiert.

Die meisten Exegeten verstünden die "Leute der Schrift" als jene, mit denen Muslim*innen gemeinsam Essen teilen können oder unter denen sich Muslime eine Braut suchen können. Manche beziehen den Begriff nur auf Juden* und Christ*innen als Empfänger*innen der früher offenbarten Schriften, der Thora und des Evangeliums, während andere auch die Sabier*innen und Zoroastrier*innen (*Ṣābi'ūn* und *Majūs*) einbezogen. Eine Minderheit vertrete die Ansicht, dass jede Gemeinschaft, von der angenommen wird, dass sie eine Schrift besitze, als „Leute der Schrift“ bezeichnet werden könne, was von einigen auch auf die Gläubigen des Buddhismus und Hinduismus ausgeweitet wird. Manche beziehen den Begriff sogar nur auf jene Juden* und Christ*innen, die der Prophet in Medan und Mekka getroffen habe, also auf die geographische Angabe.

Die detaillierteste Beschreibung dieses Themas finde sich in Rashīd Riḍās moderner Exegese *Tafsīr al-Manār*.¹³⁹ Laut Muhammad Quraish Shihab wurde Riḍā von einem javanischen Muslim gefragt, ob er eine Frau aus China heiraten und Fleisch von chinesischen Schlachtern essen dürfe. Um diese

¹³⁷ Picard und Madinier, Preface in: *The Politics of Religion in Indonesia*, 2011, xi.

¹³⁸ Die folgenden Ausführungen beziehen sich auf Wahyudi, *Ahl al-kitāb in the Qur'an*, 1997, 20ff.

¹³⁹ Riḍā ist dem arabischen Reformislam zuzurechnen und verfasste den *Tafsīr al-Manār* ab 1900 bis zu dessen Tod gemeinsam mit seinem Lehrer, Muhammad 'Abduh. Beide waren sehr einflussreich in Indonesien und sowohl die Wurzeln von Sarekat Islam als auch der Muhammadiyah beziehen sich auf 'Abduh. Vgl. Pringle, *Understanding Islam*, 56 und 117.

Frage zu beantworten, untersuchte Riḍā viele Texte und kam zu dem Schluss, dass es muslimischen Männern nicht erlaubt sei, ungläubige Frauen zu heiraten, aber dass die „Zoroastrier, Sabier und die indischen „Götzenanbeter“, Chinesen und andere wie sie“ als „Leute der Schrift“ betrachtet werden könnten. Er führte weiter aus, dass der Begriff *ahl al-kitāb* nicht auf Juden* und Christ*innen limitiert sei, sondern auch Sabier*innen, Zoroastrier*innen, Hinduist*innen, Buddhist*innen und Konfuzianist*innen einschließe. Er argumentiert, dass der *Qur'an* die Sabier*innen und Zoroastrier*innen erwähnt, aber nicht die anderen, weil erstere den Araber*innen des Iraks und Bahrain bekannt waren. Die anderen waren weit weg von arabischen Ländern, und sie selbst waren noch nicht nach Indien, Japan oder China gereist. Um eine sonderbare Aussage zu vermeiden, erwähne dieser Vers keine Religionen, die den Araber*innen noch nicht bekannt waren. Die weitverbreitete Assoziation mit Juden* und Christ*innen liege an der nachbarschaftlichen Nähe zu diesen Religionen, aber es könne nicht angenommen werden, dass keine anderen *ahl al-kitāb* auf der Welt existieren. Es sei eher vom Gegenteil auszugehen, weil die islamische Lehre aussagen würde, dass Gott seine Boten zu jeder Gemeinschaft geschickt habe, um das Buch und die gerechte Lehre zu enthüllen. Außerdem, so Riḍā, sei diese Interpretation analog zum Gebrauch des Wortes *ulamā* anzuwenden, das Menschen mit speziellem (religiösen) Wissen auf allgemein muslimische Menschen ausweitet, was aber nicht die Möglichkeit ausschließe, dass Wissen auch von anderen erlangt werden könne.¹⁴⁰ Auch Farid Esack sieht Riḍā als den einflussreichsten Exegeten dieser Auffassung. Um die Akzeptanz religiöser Pluralität aufzuzeigen, habe sich dieser u.a. auf Sure 5:48 bezogen, in der es heißt: „Wenn Gott gewollt hätte, hätte Er euch zu einer einzigen Gemeinschaft gemacht.“¹⁴¹

Ein Aspekt, in dem Riḍās Auffassung kontrovers blieb, ist seine Staatsauffassung: Becker schreibt, dass für ihn die *umma* (Glaubensgemeinschaft) untrennbar mit dem Gedanken einer politischen Gemeinschaft verbunden war.¹⁴² Er habe eine starke antiwestliche Haltung

¹⁴⁰ Wahyudi, 29ff.

¹⁴¹ Esack, *Qur'an, Liberation & Pluralism*, 1997, 167. Sure zitiert nach Schindehütte, 45. Schindehütte weist zudem auf die Hervorhebung der indonesischen Qur'anübersetzung für die inklusive Auslegungstradition durch Olaf Schumann hin, 49.

¹⁴² Becker, 201.

vertreten. Der indonesische Islamgelehrte Mohammad Natsir argumentierte da anders: Er spielte auf Ali Abd al-Raziqs Vorstellung an, der Prophet sei gekommen, um eine Religionsgemeinschaft zu gründen, nicht, um einen Staat zu bilden. Der Prophet habe vor allem eine Anzahl von Prinzipien vermittelt, nach denen ein Staat geordnet werden müsse.¹⁴³

Fritz Schulze schreibt, dass im indonesischen Kontext die theologische Notwendigkeit, sich an pluralistischen Gesellschaftsbildern auszurichten, zu der Forderung führte, dass es eine Kontextualisierung des Islams geben müsse und somit eine eigenständige Entwicklung unabhängig von arabischen Vorbildern möglich werden würde.¹⁴⁴ Prägend für diese Entwicklung wurde der indonesische Intellektuelle Nurcholish Madjid. Er formulierte die Parole „Islam ja, islamische Partei nein“ und forderte damit die Trennung von Staat und Religion. Er nahm damit Impulse des pakistanischen Gelehrten Fazlur Rahman auf, den er in den 1970ern in den USA kennenlernte. Der theologische Hintergrund davon sei die Auffassung, dass die Trennung der Ethik von Politik und Recht fehlerbehaftet gewesen sei, was in der Folge den *Qur'an* zu einem juristischen Werk werden ließ, als das er laut Rahman nie konzipiert gewesen war. Außerdem sei dessen Auffassung von Prophetie revolutionär gewesen, da er die Offenbarung als Ergebnis der Interaktion Gottes mit seinem Propheten auffasst. Dadurch wird sowohl der geschichtliche als auch der kulturelle Kontext entscheidend und den Versen ihr Ewigkeitswert genommen. Es seien also eher die ethisch-moralischen Prinzipien des *Qur'ans* entscheidend, nicht ihre zeitgebundenen Bestimmungen. Eine weitere wichtige Schlussfolgerung ist, dass zwar der Text heilig sei, nicht aber seine Interpretation. Diese sei stets menschengemacht. Für Madjid wird damit die Forderung nach einem islamischen Staat obsolet. Ein ethisches Kernanliegen sei die Errichtung der Gleichheit der Menschen und damit das Prinzip der Gerechtigkeit. Auf dieser Grundlage konstatiere der *Qur'an* Pluralität und fordere zugleich, unter Ablehnung der Herrschaft einer Gruppe über eine andere, das Gespräch auf gleicher Ebene ein. Es werde nirgendwo vorgeschrieben, die Bekehrung aller Menschen zu erwirken – Gott habe schließlich darauf verzichtet, alle

¹⁴³ A.a.O., 205.

¹⁴⁴ Die folgenden Ausführungen beziehen sich auf Schulze, Die Konzeption von Pluralismus im neo-modernistischen Islam Indonesiens, in: Religion und Identität, 2008, 67 ff.

Menschen zu Gläubigen zu machen. Hier bezieht sich auch Madjid auf Sure 5:48. Es komme also darauf an, ein gleichberechtigtes Gemeinwesen zu schaffen – dem entspreche in Indonesien die *Pancasila*.¹⁴⁵ Auch der spätere Präsident Abdurrahman Wahid vertrat einen liberalen Islam und sprach sich gegen die im Jahre 2005 erlassenen antipluralistischen Rechtsauskünfte, Fatwas, des Rates der Islamgelehrten (*Majelis Ulama Indonesia*, MUI) aus.¹⁴⁶ Der MUI, auf dessen theologische Urteile sich der Staat in vielen Fällen verlässt, erließ 2005 elf Fatwas, von denen eine explizit Liberalismus, Säkularismus und Pluralismus als unislamisch verurteilte. Damit sollte vor allem die Religionsgemeinschaft der Ahmadiyah als häretische Bewegung verurteilt werden.¹⁴⁷ Eine weitere Fatwa zum Beispiel verbot eine Frau als Vorbeterin in gemischten Gebeten, was sich auf die feministische Reformtheologin Amina Wadud bezog. Mit den Fatwas sollten also vor allem liberale Islamauslegungen unterbunden werden.¹⁴⁸

2.4 agama und kepercayaan – zum indonesischen Religionsverständnis und dem Prozess der Religionisierung

Die indonesische Religionspolitik könne Picard und Madinier zufolge als »agamaization« im Sinne von „Religionisierung“ verstanden werden.¹⁴⁹ Dabei gehe es vor allem um die Konstruktion einer indonesischen religiösen Identität, die vom Staat anerkannt wird. Dies geschehe unter der Vorannahme, dass Anhänger*innen indigener Religionen noch nicht religiös seien (*orang belum agama*) und deswegen „religionisiert“ werden müssten. Dies sei Ausdruck der Spannung zwischen indigenen, lokalen Weltanschauungen und traditionellen rituellen Praktiken einerseits, die sich als selbständig verstehen und um das Label *agama* bemühen, und überregionalen, fremden Religionen andererseits, die sich als universal verstehen und den indigenen Religionen die Qualifikation als *agama* absprechen.¹⁵⁰ Michel Picard zufolge führte die Ausbreitung von

¹⁴⁵ A.a.O., 73 f.

¹⁴⁶ Franke, 77. Für die Positionen Madjids und Wahids siehe auch: Fuad, *Islam, the Indonesian state, and identity - The ideas of Nurcholis Madjid and Abdurrahman Wahid*, 2005.

¹⁴⁷ Schröter, *Religiöser Pluralismus in Indonesien*, in: *Religion und Identität*, 13.

¹⁴⁸ Sinn, *Religiöser Pluralismus im Werden*, 2014, 176 f.

¹⁴⁹ Picard und Madinier, xi. Bei diesem Begriff beziehen sie sich auf Sven Cederroth (1996).

¹⁵⁰ A.a.O., xi ff.

Weltreligionen zu der Formalisierung der Riten und Lehren asiatischer Traditionen in ähnliche Glaubenssysteme und institutionalisierte Strukturen, wie die abrahamitischen Religionen, was zu Entitäten wie zum Beispiel Hinduismus und Buddhismus führte.¹⁵¹ Dieser Prozess der Entitätenbildung war also nicht nur von außen kommend, sondern wurde auch von den religiösen Traditionen selbst getragen.

Laut Picard sei dieser Prozess der „Religionisierung“ gekennzeichnet durch Rationalisierung (zum Beispiel Formulierung eines kanonischen Korpus), Säkularisierung (Desakralisierung des immanenten Greifbaren zugunsten einer transzendenten Göttlichkeit), Schriftlichkeit und standardisierten Praktiken. Obwohl „Religion“ keine einheimische Kategorie war, wurde sie es durch die Kolonisation und den breiten westlichen Einfluss. Als Kategorie sei „Religion“ ein klassifizierendes Gerät, das mit der Konstruktion und Wartung von Grenzen zu tun hat.¹⁵² Picard beruft sich auf Jan Gonda, dass der Begriff *agama* vor allem als traditionelles Gebot oder Doktrin bzw. Sammlungen dieser verstanden wurde. Es käme von der Sanskrit-Wurzel „*gam*“, „zu gehen“, mit dem Präfix „*a-*“, meine wörtlich „ewig“ und decke so die Idee einer Offenbarung ab. In der Shaiva-Theologie sei es außerdem einer der Wege, um Wissen zu erlangen (*agama pranana* – Wahrnehmung durch eine göttliche Offenbarung empfangen von den Sehenden).¹⁵³

Während der Kolonialzeit sei *agama* vermehrt mit sozialem Fortschritt assoziiert worden, um sich von den indigenen Religionen abzuheben. Dabei sei das Wort auch in der Bedeutung von Recht (*hukum*) und Tradition (*adat*) getrennt worden. *Adat* (ein Lehnwort aus dem Arabischen) werde häufig mit Brauchtum übersetzt, sei aber ursprünglich eher im Sinne von Weltbeschreibung und Sozialnorm zu verstehen gewesen. Beide Kategorien (*agama* und *adat*) scheinen sich gemeinsam entwickelt zu haben. In den indigenen Traditionen habe es keine klare Trennlinie zwischen den beiden

¹⁵¹ Picard, Introduction, 2.

¹⁵² A.a.O., 2 f. Picard bezieht sich auch auf Wilhelm Halbfass: Die Selbstdefinition von Hinduismus als Religion (*dharma*) sei darauf zurückzuführen, dass die Missionar*innen in Bengalen das Konzept und den Begriff *dharma* beanspruchten, um das Christentum als „wahres *dharma*“ (*satyadharma*) zu erklären. Im Gegenzug hätte das islamische Konzept von Religion *din* als arabisch-persische Entsprechung von *dharma* keine vergleichbaren Konsequenzen gehabt. Unter diesen Umständen wurde das hinduistische *dharma* zu einer Religion, die damit mit dem christlichen oder muslimischen *dharma* verglichen werden konnte. Picard, 5.

¹⁵³ A.a.O., 3 ff.

Bezeichnungen gegeben. Durch die von außen kommenden religiösen Traditionen seien neue Sichtweisen geschaffen worden, und so habe sich *agama* auf offenbartes schriftliches Wissen bezogen. Die neuen Schriftideen seien als Religionen (*agama*) gesehen worden und die alten Muster als Bräuche (*adat*).¹⁵⁴

Die Kriterien, was eine *agama* ausmache, sind in der *Pancasila* (bis auf das monotheistische Religionsverständnis) nicht direkt festgelegt, weswegen der Definition eine Schlüsselfunktion in der indonesischen Religionspolitik zukommt. 1946 wurde das Religionsministerium gegründet, das ein Entgegenkommen der muslimischen Interessensgruppe gegenüber darstellte, und zunächst vor allem muslimischen Belangen dienen sollte.¹⁵⁵ In der Anfangsphase waren dementsprechend nur der Islam, der Protestantismus und der Katholizismus mit eigenen Abteilungen vertreten und galten als anerkannte Religionen. Die volle Anerkennung des Christentums von Anfang an lag daran, dass es nicht nur die größte, sondern auch einflussreichste Minderheit darstellte, nicht zuletzt durch die bevorzugte Förderung während der Kolonialzeit, die Christ*innen zur bestausgebildeten Elite aufbaute. Becker weist zudem darauf hin, dass sie sich nicht als Minderheit fühlten, „weil sie in ihrer Heimat nicht die Erfahrung gemacht hatten, zu einer Minderheit zu gehören.“¹⁵⁶ Sie stellten in bestimmten Gebieten die Mehrheit und lebten nie verstreut in einer Diaspora-Situation.¹⁵⁷ Zudem entsprach das Christentum vorbehaltlos den Vorgaben der *Pancasila* als klar monotheistische Religion.¹⁵⁸ In Bezug auf christliche Gruppen führte vor allem die Auslegung der Verbreitung von Religion (Missionierung) zu tiefgreifenden Konflikten mit muslimischen Gruppen.¹⁵⁹

Die eigentlichen Vorgaben einer *agama* ist auf die bereits in Unterkapitel 2.1 erläuterte Kontroverse zwischen *santri* (orthodoxen Muslim*innen, die das Religionsministerium dominierten) und *abangan* (oder auch *kebatinan* oder *kejawan*), wie die Anhänger*innen der muslimisch-mystischen javanischen

¹⁵⁴ Picard, 5 f.

¹⁵⁵ Becker, 79.

¹⁵⁶ A.a.O., 33.

¹⁵⁷ Ebd.

¹⁵⁸ Franke, 47.

¹⁵⁹ Kim, 363 f. Kim weist außerdem auf die Interpretation des Artikels 29 durch Suharto 1967 im Hinblick auf die Missionierungskontroverse hin, 165 f. Im Rahmen dieser Arbeit kann nicht näher darauf eingegangen werden.

Religion damals genannt wurden) zurückzuführen. Die *kebatinan* (und andere „Glaubensströmungen“ – *aliran kepercayaan*) bemühten sich um staatliche Anerkennung als *agama*, während islamische Gruppen dies zu verhindern suchten. Als ersten Schritt forderten sie die Regierung auf, eine gesetzliche Definition von Religion vorzulegen, wofür das Religionsministerium einige Vorschläge aussprach. 1952 empfahl es als fundamentale Kriterien für die Anerkennung als Religion in Indonesien: das Vorhandensein eines heiligen Buches, von Propheten, einheitliche Lehre und internationale Anerkennung.¹⁶⁰ Damit waren die *kebatinan* schon ausgeschlossen, denn ihrer Auffassung nach offenbare sich Gott direkt im Herzen (*batin*) der Menschen und nicht durch Zwischenstationen wie Propheten. Diese Definition musste wegen der starken Opposition der balinesischen Hinduist*innen überarbeitet werden.¹⁶¹

1954 entwickelte das Religionsministerium das Programm PAKEM (*Pengawasan Aliran-aliran Kepercayaan Masyarakat* – Überwachung von Glaubensbewegungen in der Gesellschaft), um vor allem die Religionsgemeinschaften der *abangan* zu überwachen.¹⁶² Einige indigene Religionen wurden in diesem Jahr sogar verboten, so zum Beispiel die der Mentawai-Inseln.¹⁶³ Zum Teil als Reaktion auf diese Druckmechanismen gründete sich 1955 der BKKI (*Badan Konggres Kebatinan Seluruh Indonesia* – Dachverband für die Belange von *Kebatinan*) als Interessenverband, um die staatliche Anerkennung zu erreichen. Im selben Jahr wurde PAKEM vom Justizministerium übernommen, was die Autorität des Religionsministeriums schwächte.¹⁶⁴ 1961 gab das Religionsministerium eine neue Version der Kriterien heraus, zu den drei vorgenannten Kriterien kamen nun noch das Prinzip der all-Einen göttlichen Herrschaft (*keTuhanan yang maha esa*), die als einziges bereits in der *Pancasila* steckt, ein Rechtssystem bzw. einheitliche Lehre und die Nicht-Begrenzung auf eine ethnische Gruppe.¹⁶⁵

1965 gab Sukarno ein präsidiales Dekret heraus, das vier Jahre später als

¹⁶⁰ A.a.O., 363.

¹⁶¹ Darmaputera, 83 f.

¹⁶² Ebd.

¹⁶³ Franke, 37.

¹⁶⁴ Darmaputera, 84.

¹⁶⁵ Franke, 35 f.

Gesetz übernommen und vor allem als „Blasphemiegesetz“¹⁶⁶ bekannt wurde – und in dem er die Religionen, denen Indonesier*innen folgen würden, auflistete: Islam, Protestantismus, Katholizismus, Hinduismus, Buddhismus und Konfuzianismus. Dieses Dekret gab keiner dieser Religionen einen exklusiven oder privilegierten Status und jene Religionsauflistung hieß nicht, dass andere Religionen wie das Judentum, Zoroastrismus, Shintoismus und Taoismus verboten seien. Diesen Religionen wurde die volle Garantie ihrer Ausübung in Artikel 29, Absatz 2 gewährt, solange sie nicht andere Bestimmungen verletzen.¹⁶⁷

Die *Kebatinan* hatten es also nicht in die Auflistung geschafft, der Konfuzianismus wurde ein Jahr später wieder gestrichen.¹⁶⁸ Die balinesische Religion war hierbei erfolgreicher, indem sie sich neu definierte. Tilman Frasch beschreibt, dass die Religionisierung auf Bali bereits in der Kolonialzeit durch die niederländische Schulbildung und die Einteilung von „sakral“ und „profan“ ausgelöst wurde.¹⁶⁹ Mit der Integration in den Einheitsstaat Indonesien 1950 sahen sie sich der staatlichen Religionspolitik gegenüber, die Bali als „ohne Religion“ einstufte und zur Missionierung freigab. Die Weltanschauung wurde überdacht, die Rechtsbräuche wurden modernisiert – die bereits beschriebene Trennung von *adat* und *agama* sowie gleichzeitig eine Betonung der indischen Tradition, die indigene Elemente in den Hintergrund drängte.¹⁷⁰ Innerhalb der Reformbewegung kam es zu Unstimmigkeiten, sogar bezüglich des Namens, da bisher keiner benötigt wurde. Um sich den Vorgaben der *Pancasila* anzupassen, einigte man sich 1958 (mit Hilfe eines indischen Gurus) auf Grundsätze der „hindu-balinesischen Religion“:

„Sie beruhe, so postulierte man, auf dem Glauben an den einen, allmächtigen Gott, der in verschiedenen Manifestationen verehrt werde, aber letztlich eins und unteilbar sei. Die verschiedenen Gottheiten seien wie die Strahlen der Sonne des einzigen Gottes, und da die Seele (*atman*) des Menschen im Grunde eins mit der Seele Gottes (*parabrahman*) sei und sich, wenn man im Leben Erleuchtung erlangt habe, nach

¹⁶⁶ Dazu mehr in Abschnitt 2.5.

¹⁶⁷ Kim, 360.

¹⁶⁸ Auf die Geschichte des Konfuzianismus, der in dieser Form auch nur in Indonesien anerkannt, aberkannt und seit 2013 wieder voll als *agama* anerkannt ist, kann hier nur am Rande eingegangen werden. Hinzuweisen ist jedoch auf die enge Verquickung mit der Diskriminierung der chinesischstämmigen indonesischen Bevölkerung, die nach wie vor Stigmatisierung und Anfeindungen ausgesetzt ist. Siehe dazu zum Beispiel auch Franke, 96 ff. und Kapitel 3.2.

¹⁶⁹ Frasch, Der Buddhismus, in: Südostasienhandbuch, 406.

¹⁷⁰ Geertz habe in diesem Zusammenhang von „innerer Konversion“ im Sinne der Anpassung an das staatlich indonesische Religionsverständnis gesprochen. Franke, 39.

dem Tode wieder mit dieser vereine, seien auch die vergöttlichten Ahnen letztlich eine Form des einzigen, allmächtigen Gottes. Noch im selben Jahr wurde daher der „Hinduismus“ vom indonesischen Religionsministerium als gleichberechtigte Religion anerkannt.“¹⁷¹

Nach dem Putsch von 1965, den General Suharto der kommunistischen Partei und damit atheistischen Kräften¹⁷² zuschrieb, rief die Regierung alle Indonesier*innen dazu auf, ihren religiösen Glauben offen zu bekennen. Religionszugehörigkeit wurde zur Überlebensfrage. Dies löste eine Welle der Konversionen aus und viele Gemeinschaften wandten sich dem Christentum zu, aus Angst vor „Kommunistenjägern“ und „muslimischen Missionaren“, gerade auch nach den Morden an *abangan*, die oft als kommunistisch bzw. atheistisch verdächtigt wurden.¹⁷³ Viele hatten einen leichteren Zugang zum Christentum als zum Islam mit dem Koran in arabischer Sprache und hatten Bedenken wegen der Verbote sowohl von Schweinefleisch als auch Alkohol. Die Kirchen waren mit dem plötzlichen Zuwachs personell ziemlich überfordert.¹⁷⁴

Franke hebt insbesondere das Konkurrenzverhältnis anderer Religionen zur islamischen Lehre für die *agama*-Kriterien hervor:

„Für eine Anerkennung als *Pancasila*-Religion fällt demzufolge weniger ins Gewicht, ob Religionen über eine im strengen Sinne monotheistische Vorstellung vom Göttlichen verfügen bzw. diese proklamieren. Entscheidend ist viel mehr, ob diese Religionsgemeinschaften neben einer klaren Organisationsstruktur eine Lehre vertreten, die nicht von orthodoxen islamischen Vorstellungen abweicht oder mit ihnen konkurriert.“¹⁷⁵

2.5 Die Funktionen und Interpretationen der *Pancasila* und ihre gesetzlichen Folgen

Seit ihrer Entstehung wurde die *Pancasila* und vor allem deren erstes Prinzip von den jeweiligen Regierungen unterschiedlich interpretiert und verwendet. Sukarno propagierte aktiv das Konzept vom Glauben an die all-Eine göttliche Herrschaft. In einer öffentlichen Vorlesung 1964 erklärte er, der Grund für dieses Prinzip der *Pancasila* sei, dass alle Indonesier*innen an etwas glauben würden, das in seiner Gesamtheit als *ketuhanan Yang Maha Esa* (die all-Eine

¹⁷¹ Frasch, 409.

¹⁷² Suharto setzte den Kommunismus mit Atheismus gleich, während Sukarno bei einem Parteitreffen gesagt hatte, dass er zugleich Marxist und gottesgläubig sei, siehe Kim, 362.

¹⁷³ Becker, 180.

¹⁷⁴ Ebd.

¹⁷⁵ Franke, 130.

göttliche Herrschaft) bezeichnet werden könne. Hätte er diese Lebensrealität nicht in die *Pancasila* miteinbezogen, hätte ein elementarer Aspekt gefehlt.¹⁷⁶ Franz von Magnis-Suseno betont, dass bei der *Pancasila*-Demokratie eine bestimmte Sichtweise auf den Staat zum Ausdruck kommt: Der Staat wird als „Quelle der Wohlfahrt“ gesehen, als „Hort der Weisheit und Fruchtbarkeit“, nicht als Exekutivorgan. „Religionen gehören zum Leben des Volkes, sie werden wie alle Elemente des Volkslebens vom Staat gepflegt, veranstaltet, geordnet und überhaupt erst in das nationale Leben eingeführt.“¹⁷⁷ Der Staat wird also als ordnende Instanz gesehen und die Vorstellung, dass der Mensch vor dem Staat geschützt werden müsse, ist damit nicht denkbar.

Franke schreibt, dass die *Pancasila* unter Sukarno als Grundlage der Gewährung einer limitierten religiösen Vielfalt diene, während die erste Phase der Regierung Suhartos (der die Regierungsgeschäfte 1966 kommissarisch übernahm und ab 1967 das Präsidentialamt inne hatte) von einer restriktiven Politik der strukturellen Angleichung („erzwungene Harmonie“) gekennzeichnet gewesen sei. So sollte in den 1970er Jahren mit dem Verbot der Thematisierung von Angelegenheiten wie Ethnizität, Religion, Rasse und Klassen in öffentlichen Foren (SARA) die Aufrechterhaltung von Harmonie und Einheit befördert werden.¹⁷⁸ Becker formuliert diese funktionelle Änderung folgendermaßen:

„In der ‚alten Ordnung‘ war die *Pancasila* ein ‚Mantel‘, unter dem sich die verschiedensten Ideologien tummeln durften. Sie bildete einen ‚Rahmen‘, und wer diesen Rahmen akzeptierte, hatte in Indonesien Lebensrecht. In der *Neuen Ordnung* dagegen entwickelte sich die *Pancasila* immer mehr zu einer positiven, inhaltlich gefüllten, andere Ideologien ausschließenden Philosophie des staatlichen und gesellschaftlichen Lebens.“¹⁷⁹

Sie diene nun also vorrangig der Legitimierung des Ausschlusses alternativer Ideologien, vor allem des Kommunismus, der westlichen Lehre vom demokratischen Staat und des politischen Islam. Gleich 1965 wurden Forderungen nach einem Verbot der kommunistischen Partei durch die Unvereinbarkeit mit dem ersten Prinzip begründet. Dem Putsch der „Bewegung 30. September“ (G30S), den Suharto der Kommunistischen Partei (PKI) zur Last legte, folgten Massaker, die mit Ermordungen von

¹⁷⁶ Kim, 361.

¹⁷⁷ Magnis-Suseno, *Neue Schwingen für Garuda*, 1989, 151.

¹⁷⁸ Franke, 207 f.

¹⁷⁹ Becker, 223.

mindestens einer halben Million Menschen zu den größten der neueren Geschichte seit dem Zweiten Weltkrieg gehören.¹⁸⁰ Die Bevölkerung hatte danach genug von politischen Rivalitäten und erwartete vor allem innere Sicherheit und eine Verbesserung ihrer wirtschaftlichen Situation, ideologische Reformen wurden zweitrangig.¹⁸¹

Hyung-Jun Kim zufolge haben die verschiedenen religiösen Gruppen versucht, das erste Prinzip nach ihren religiösen Vorstellungen hin zu interpretieren. Dabei sei von jeher die Interpretation von Religionsfreiheit eine der Kernfragen gewesen. Islamischen Gruppen zufolge meine sie die Freiheit, die eigene Religion ohne Störung praktizieren zu können, ohne auflagenfreie Missionierung zu beinhalten. Wer schon muslimisch ist, habe keine Wahlmöglichkeit mehr, weswegen eine nicht regulierte Verbreitung die religiöse Harmonie störe. Diese Auffassung, die unter der alten Ordnung nur eine Meinung war, sei unter der „Neuen Ordnung“ legalisiert worden.¹⁸² Der Fokus von muslimischen Intellektuellen verlegte sich nun auf die Idee, dass Religionsfreiheit nur mit bestimmten Regeln erreicht werden könne. Ihnen zufolge könne die Störung einer religiösen Gemeinschaft im religiösen Leben nur von anderen vermieden und Religionsfreiheit gesichert werden, wenn alle Domänen des täglichen Lebens von diesen Regeln abgedeckt sind und Menschen sie befolgen.¹⁸³

Suharto wollte unter seiner sogenannten „Neuen Ordnung“ (*Orde Baru*) eine einzige Interpretation der *Pancasila* propagieren und initiierte den 1978 veröffentlichten „Leitfaden zur Belebung und Ausführung der *Pancasila*“ (*Pedoman Penghayatan dan Pengamalan Pancasila*, abgekürzt P4). Ein Jahr später startete ein Bildungsprogramm, um diesen Verhaltenskodex zu verbreiten, sowohl in verpflichtenden Seminaren für Staatsbedienstete als auch in der (bereits zuvor erfolgten) Einführung eines Schulpflichtfaches „*Pancasila-Moral*“. Das Fach sollte die Werte widerspiegeln, die sich in der *Pancasila* in Bezug auf staatliche und nationale Fragen finden.¹⁸⁴ Eine

¹⁸⁰ https://www.deutschlandfunkkultur.de/indonesien-vor-50-jahren-als-general-suharto-die-macht-an.932.de.html?dram:article_id=348020, zuletzt abgerufen am 24.03.2020.

¹⁸¹ Becker, 110.

¹⁸² Kim, 373.

¹⁸³ Ebd.

¹⁸⁴ Becker, 191 f. Das Schulfach gibt es heute noch, während P4 nach dem Sturz Suhartos für ungültig erklärt wurde. Sinn, 128.

definitive Aufteilung des Gottesglaubens in *agama* und *kepercayaan* sei allerdings auch im P4-Leitfaden nicht eindeutig formuliert.¹⁸⁵ 1985 folgten dann zwei weitere Gesetze, nach denen sich sämtliche gesellschaftlichen Organisationen in ihren Statuten durch einen Passus auf die *Pancasila* als „einzige Grundlage“ (*satu-satunya asas*) verpflichten mussten. Alle Organisationen sollten so auf die „*Pancasila*-Treue“ kontrolliert werden können (zudem mussten Mitgliederlisten abgegeben werden). Sämtliche politischen Parteien durften nur noch die *Pancasila* als einzige ideologische Grundlage benennen. Dies betraf aber auch religiöse Zusammenschlüsse, die sich zunächst ratlos zeigten, da sie sich bereits auf das Glaubensbekenntnis als grundlegend beriefen. Schließlich teilten sie ihre Grundordnung in die Formulierungen „Bekenntnis“ (*pengakuan*) und „Gesellschaftliche, nationale und staatliche Grundlage“ (*asas*) auf.¹⁸⁶

Der Anbruch der *Reformasi*-Ära, nach dem Sturz Suhartos 1998, werde laut François Raillon mit einem Prozess der De-Javanisierung indonesischer Politik assoziiert.¹⁸⁷ Da die Politik der „Neuen Ordnung“ mit javanischer Politik verbunden wurde und die *Pancasila* als Herzstück dieser Politik und als von Suharto missbraucht galt, wurde sie zunächst von vielen verworfen. Dies sollte 2006 mit dem Tag der *Maklumat* (Erklärung der „Indonesischheit“) geändert und die *Pancasila* durch eine Gedenkveranstaltung in Jakarta wiederbelebt werden. Laut dieser Erklärung würde „Indonesischheit“ keine Religion ablehnen, sie sei inspiriert durch sie, würde jedoch keine bevorzugen. Die *Pancasila* selbst sei nicht als Religion zu sehen. Außerdem erklärte der damalige Präsident Susilo Bambang Yudhoyono (genannt SBY), dass sie final sei und nicht zur Debatte stünde.¹⁸⁸ Bereits fünf Jahre zuvor hatte Präsident Abdurrahman Wahid (genannt Gus Dur) betont, dass die fünf Prinzipien klar machen würden, dass Indonesien kein religiöser Staat sei und den indonesischen Weg als „mild secularism“ bezeichnet, der ein gutes Beispiel für die Vereinbarkeit von Demokratie und Islam sei.¹⁸⁹ 2016 erklärte der amtierende Präsident Joko

¹⁸⁵ Wandelt, *Der Weg zum Pancasila-Menschen*, 1989, 162.

¹⁸⁶ Becker, 192 ff.

¹⁸⁷ Raillon, *The return of Pancasila*, in: *Politics of Religion in Indonesia*, 93 ff.

¹⁸⁸ Raillon, 100.

¹⁸⁹ Franke, 212.

Widodo (genannt Jokowi) den 1. Juni zum *Pancasila*-Tag sowie gesetzlichen Feiertag und betont wiederkehrend die Relevanz als auch Aktualität der *Pancasila*.¹⁹⁰

Außerdem führten die chaotischen Zustände der *Reformasi* zur Forderung nach Einführung der *Sharia*, von der sich die Menschen mehr Ordnung versprachen. Die muslimischen Gerichte, die gesetzlich seit 1989 in bestimmten Bereichen anerkannt sind und seit 1991 einem offiziellen Sammelwerk islamischen Rechts als Grundlage folgen, genießen heute noch ein höheres Vertrauen als die staatlichen Gerichte, da sie einen weniger korrupten Ruf haben. Es werden mehr Fälle vor islamischen als vor staatlichen Gerichten verhandelt.¹⁹¹ Bereits zuvor gab es Überschneidungen zwischen staatlichem und religiösem Recht, als Präzedenzfall gilt das Ehegesetz von 1973. Da das Ehegesetz, vor allem von muslimischen Politiker*innen, als integraler Bestandteil des religiösen Rechts angesehen wurde, kam es zu der Regelung, dass eine Ehe nur gültig ist, wenn sie nach religiösem Recht geschlossen wird, wohingegen eine Scheidung vor einer zivilrechtlichen Instanz erfolgen muss. Während für Muslim*innen religionsverschiedene Ehen weiterhin verboten sind, sind diese seit 2006 für andere Religionsgemeinschaften erlaubt.¹⁹² Die Provinz Aceh, die auch historisch stets einen Sonderstatus innehatte und in der sich schon früh ein sehr arabisch geprägter Islam verbreitet hatte, hat 2009 als einzige indonesische Provinz, neben dem staatlichen Recht, die *Sharia* eingeführt.¹⁹³ Während diese ursprünglich nur auf Muslim*innen angewendet wurde, ist nun auch eine Anwendung auf Nicht-Muslim*innen und Tourist*innen möglich. So wurde 2016 erstmals eine Christin nach islamischem Recht bestraft – die 60-jährige Remita Senaga erhielt öffentlich 28 Peitschenhiebe, weil sie Alkohol verkauft hatte.¹⁹⁴ Gerade öffentlichkeitswirksame

¹⁹⁰ <https://www.thejakartapost.com/news/2017/06/01/pledges-for-pancasila-renewed-as-bigotry-haunts-nation.html>, zuletzt abgerufen am 24.03.2020.

¹⁹¹ Sinn, 154 f.

¹⁹² Sinn, 152 f. Hingewiesen sei auf den pragmatischen Umgang mit dieser Gesetzgebung – so berichtete in einem persönlichen Gespräch eine javanische Katholikin der Autorin im Sommer 2019 von ihrer religionsgemischten Ehe – sie sei zwar für die Heirat offiziell zum Islam übergetreten, aber mit Erlaubnis ihres Priesters weiterhin in ihrer katholischen Gemeinde aktiv und stelle ihren Kindern frei, für welchen Glauben sie sich entscheiden möchten.

¹⁹³ Franke, 210.

¹⁹⁴ <http://www.watchindonesia.org/19207/sein-und-heiligen-schein-in-indonesien?lang=de>, zuletzt abgerufen am 26.03.2020.

Auspeitschungen werden vielfach bei „Vergehen“ angewandt, die sich auf (Homo-)Sexualität beziehen. Diese Gesetze treffen hauptsächlich die arme Bevölkerungsschicht.¹⁹⁵ Zudem zeigt sich auf staatlicher Ebene eine Zunahme von *Sharia*-inspirierten Gesetzen, wie zum Beispiel das 2008 verabschiedete Anti-Pornographie-Gesetz, als deren Auslöser der als zu erotisch angesehene Tanzstil der Sängerin Inul Daratista galt und das Gefängnisstrafen bis zu zwölf Jahren für „sexuell anzügliche Darbietungen“ ermöglicht.¹⁹⁶

Eine der wichtigsten gesetzlichen Auswirkungen ist das bereits erwähnte Blasphemiegesetz, offiziell der Erlass zur „Vermeidung religiöser Diffamierungen“. Zainal Abidin Bagir zufolge liege der Kern des Gesetzes im ersten Artikel, der besagt, dass es verboten sei, die anerkannten Religionen öffentlich zu interpretieren bzw. Interpretationen zu verbreiten.¹⁹⁷ Außerdem sei die Ausübung religiöser Aktivitäten in anderen Glaubensausrichtungen verboten, die denen der offiziellen Religionen ähneln würden. Das Gesetz fand vor der *Reformasi* kaum Anwendung und es gab nur etwa zehn Gerichtsverfahren, seit 2000 seien es jedoch mindestens 40 Fälle.¹⁹⁸ Während in den 1960ern das Hauptziel *kebatinan* waren und der Erlass auch als Reaktion auf die Furcht vor dem Kommunismus gesehen werden kann, wird es heute vor allem gegen muslimische Minoritäten wie die Ahmadiyah und Schiiten verwendet.¹⁹⁹ Allerdings wurde es 2017 auch im Wahlkampf gegen einen christlichen Politiker eingesetzt: Der Gouverneur von Jakarta, Basuki Tjahaja Purnama (besser bekannt als „Ahok“), wurde zu zwei Jahren Haft verurteilt, nachdem er der Blasphemie angeklagt wurde. Er hatte kritisiert,

¹⁹⁵ Siehe <https://www.worldwatchmonitor.org/coe/sharia-by-law-in-indonesia-biased-against-poor/>, zuletzt abgerufen am 24.03.2020.

¹⁹⁶ Schröter, 17 f. und <https://www.abc.net.au/news/2008-10-31/indonesia-passes-tough-new-anti-porn-laws/188804>, zuletzt abgerufen am 24.03.2020. Siehe dazu auch den berühmt gewordenen Fall um Sexvideos des Sängers Ariel: <https://www.theguardian.com/world/2011/jan/31/indonesian-singer-jailed-sex-tapes>, zuletzt abgerufen am 24.03.2020. Franz Magnis-Suseno warnte bereits 2006 vor der Einführung des Gesetzes in einem Jakarta Post-Artikel: „This way of life may fit some societies a few thousand kilometers to the west, but it would violate centuries-old Indonesian traditions. It would be the first step in doing what all sorts of colonialists and aggressors never had achieved up to now.“ – zitiert nach Öttendorfer und Ziegenhain, Islam und Demokratisierung in Indonesien in: Religion und Identität, 55.

¹⁹⁷ Bagir, Das indonesische Blasphemiegesetz, 2014, 37.

¹⁹⁸ A.a.O., 38. Melissa Crouch berichtet von mindestens 47 Fällen seit 1998, siehe Crouch, Indonesias Blasphemy Law, 2012. Simone Sinn zufolge wurden zwischen 2003 und 2012 über 150 Personen aufgrund des Gesetzes inhaftiert, wovon die meisten Muslim*innen heterodoxer Strömungen waren, siehe Sinn, 223.

¹⁹⁹ Ebd.

dass seine politischen Gegner im Wahlkampf *Qur'ansuren* missbräuchlich zitiert hatten, um seine Wahl zu verhindern. Er wurde 2019 nach anderthalb Jahren Gefängnis entlassen.²⁰⁰ Auch in neuen Gesetzen sind Blasphemie-Klauseln enthalten, so zum Beispiel im Gesetz zur Informationstechnologie von 2008. In diesem Zusammenhang erregte der Fall von Alexander Aan große Aufmerksamkeit, da er angeblich über Facebook atheisches Gedankengut verbreitet habe und 2012 zu zweieinhalb Jahren Gefängnis sowie zehntausend US-Dollar Strafe verurteilt wurde.²⁰¹

Das Gesetz wurde 2010 erneut verfassungsgerichtlich bestätigt, nachdem mehrere Menschenrechtsorganisationen eine Verfassungsklage eingereicht hatten. In der Urteilsbegründung steht, dass das indonesische Volk eines mit Gott und somit kein atheisches Volk sei und das Gesetz zur Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung notwendig sei. Interessant dabei ist auch, dass das Gericht eine Religionsdefinition aus zwei englischsprachigen Quellen heranzieht. Eine Revidierung des Gesetzes wird zwar empfohlen, jedoch sieht sich das Gericht nur für die Bestätigung der Verfassungsmäßigkeit verantwortlich.²⁰² Sinn weist außerdem auf die Eröffnung religionspolitischer Möglichkeitsräume in der Urteilsbegründung durch die Feststellung hin, dass das Gesetz selbst keine Religion diskriminieren würde, es jedoch in der Anwendung „zu diskriminierender Praxis gegenüber Anhängern lokaler Religionen gekommen sei.“²⁰³ Indigenen Religionen stünden die gleichen Rechten und Pflichten zu.

„Die Diskriminierung, die diese Menschen erleben, sei auf falsche Rechtsauslegung zurückzuführen. Bedeutsam ist an dieser Stelle, dass anerkannt wird, dass diese Menschen Diskriminierung erleben. Ihnen werden hinsichtlich der Religionsfreiheit prinzipiell gleiche Rechte zuerkannt. Das ist in Theorie wie Praxis bis dato nie in dieser Klarheit festgestellt worden. Damit werden neue Wege für eine beachtliche Rechtsentwicklung im Bereich Religionsrecht in Indonesien eröffnet, da dies die Fokussierung auf die sechs anerkannten Religionen entgrenzt.“²⁰⁴

²⁰⁰ <https://www.spiegel.de/panorama/justiz/indonesien-jakartas-christlicher-gouverneur-purnama-wegen-gotteslaesterung-verurteilt-a-1146747.html> und <https://orf.at/stories/3108868/>, zuletzt abgerufen am 24.03.2020.

²⁰¹ Bagir, 38. Zum Fall von Alexander Aan siehe auch: <https://www.thejakartapost.com/news/2014/02/01/minang-atheist-aan-released-prison.html>, zuletzt abgerufen am 24.03.2020.

²⁰² Sinn, 222 ff. Bei den beiden Quellen handelt es sich um die *Encyclopedia of Philosophy* und das *Oxford English Dictionary*, 228.

²⁰³ A.a.O., 229.

²⁰⁴ A.a.O., 231.