

Sonderdruck: ASIEN, (April 1994) 51, S.5-14  
Franz Magnis-Suseno SJ: Indonesischer Islam: wohin?

# ASIEN

**Deutsche Zeitschrift für Politik, Wirtschaft und Kultur**

Begründet von Günter Diehl

---

Herausgegeben von

Hans Klein  
Hans-Dieter Evers  
Dietmar Rothermund  
Brunhild Staiger  
Ulrich Teichler

im Auftrag der  
Deutschen Gesellschaft für Asienkunde e.V., Hamburg

Redaktion  
Günter Schucher

DGA

**Deutsche Gesellschaft für Asienkunde  
German Association for Asian Studies**

## Indonesischer Islam: wohin?

Franz Magnis-Suseno SJ

### Einleitung

Indonesien ist mit seinen knapp 190 Millionen Einwohnern nicht nur das Land mit der viertgrößten Bevölkerung, sondern auch das mit den meisten Muslimen der Erde. Gute 85 Prozent aller Indonesier zählen in irgendeinem Sinn zum Islam. Dennoch herrscht in Indonesien seit der Unabhängigkeitserklärung 1945 Religionsfreiheit, und die Staatsphilosophie Pancasila garantiert allen Religionen gleiche Rechte. In den letzten zehn Jahren hat allerdings der Einfluß des Islams auf das öffentliche Leben ständig zugenommen. Ist Indonesien auf dem Weg, ein Islamstaat zu werden?

Zunächst sei gefragt, weshalb sich Indonesien trotz seiner gewaltigen islamischen Mehrheit bisher nicht auf den Weg eines Islamstaates begeben hat. Wie ich zeigen möchte, liegt die Antwort in der Eigenart des javanischen Islams, dem ich daher im folgenden besondere Beachtung widme. Ungefähr 40 Prozent aller Indonesier sind Javaner ("Javaner" sind die Javanisch sprechenden ursprünglichen Bewohner Mittel- und Ostjawas; heute sind sie als umgesiedelte Bauern, Beamte und Militärangehörige in ganz Indonesien zu finden). Die Javaner waren und sind bis heute die politisch und kulturell dominierende Volksgruppe in Indonesien. Insbesondere seit der Suharto-Ära bestimmen sie weitgehend die politische Kultur des Landes. Die Eigenart des javanischen Islams erschließt sich am besten auf dem Hintergrund seiner geschichtlichen Entwicklung.

### Abangan und santri

Als Marco Polo 1292 im Auftrag Kublai Khans Nordsumatra besuchte, fand er bereits islamisch gewordene Städte vor. Von Malakka aus brachten javanische Händler den Islam im 15. Jahrhundert nach Java. Bis Ende des 16. Jahrhunderts war das ganze indonesische Archipel islamisiert, ausgenommen nur die Batakstämme im Inneren Nordsumatras, Bali, die östlichen Kleinen Sundainseln, Teile des mittleren und nördlichen Sulawesi und Ostindonesiens. Aber während der Islam überall mit der gewachsenen einheimischen Kultur eine fast totale Symbiose einging, nahm die Entwicklung auf Java einen anderen Verlauf. Hier hatten zwar im 16. Jahrhundert islamische Sultanate an der Nordküste das Ende des alten hindu-javanischen Großreiches Madjapahit herbeigeführt. Aber im 17. Jahrhundert verlagerte sich mit der Gründung des Königreiches Mataram das politische Schwergewicht ins Innere Mitteljawas. Agung, der Herrscher von Mataram, unterwarf sich die nördlichen Küstenstädte und beherrschte bald den größten Teil Javas. Obwohl ein Muslim - 1641 erhielt er von Mekka den Sultans-titel - führte er die alten hindu-javanischen Zeremonien wieder ein, wenn auch unter islamischen Namen. In seine offizielle Ahnenreihe ließ er nicht nur den Propheten Muhammad, sondern auch den Haupthelden des hindu-javanischen wayang-Schattenspiels Ardjuna aufnehmen. Die muslimischen Rechtsgelehrten nahm er unter strenge Kontrolle. Nicht das Königreich diente der Verherrli-

chung des Islams, sondern der Islam der Verherrlichung der javanischen Königreiche.

Die Islamisierung der Javaner vollzog sich daher in sehr unterschiedlicher Intensität. Sie war am intensivsten entlang der javanischen Nordküste. In den Fürstenstädten des Binnenlandes bildete das *kauman*, das um die Hauptmoschee herum gelegene Viertel der Händler und Handwerker, das Zentrum eines gesetzestreuen Islams. Auf dem Lande ließen sich mancherorts fromme muslimische Gurus, *kiai* genannt, nieder, um die herum sich Kolonien von manchmal bis zu tausenden Schülern und hier und da auch Schülerinnen (*santri*), die *pesantrèns*, bildeten, von denen islamischer Glaube und Gesetzestreue auch auf die umliegenden Dörfer abstrahlte. Aber das übrige Land blieb vom Islam weitgehend unberührt. An den Fürstenhöfen dagegen entwickelte sich die javanische Hof- und Hochkultur, in der Tanz, das *batikken* von Stoffen nach formalisierten Mustern und Literatur ihre klassische Ausformung erhielten und die durch harmonische Integration von spirituellen Elementen der islamischen Sufi-Kultur in die alte hindu-javanische Tradition gekennzeichnet ist.

Was zunächst nur als verschiedene Dichte islamischer Durchdringung erschien, erwies sich immer mehr, trotz vielfältiger funktioneller Verschränkungen, als Ausprägung von zwei grundlegend verschiedenen Paradigmen des Selbst- und Weltverständnisses innerhalb der einen javanischen Großgesellschaft. Clifford Geertz folgend, nenne ich die beiden Ausformungen *santri*- und *abangan*-Kultur.<sup>1</sup>

Da sind zunächst die *santri*-Muslime. Sie bemühen sich bewußt, nach dem islamischen Gesetz zu leben, beten womöglich fünf mal am Tag, fasten im Ramadanmonat und hoffen, auf den Hadj nach Mekka gehen zu können. *Santri*-dörfer erkennt man an der Moschee, Frauen tragen zumindest eine Art Spitzentuch auf dem Kopf, die Friedhöfe machen einen ungepflegten Eindruck, und statt des als heidnisch verdächtigten *wayang*-Schattenspiels gibt es arabisch beeinflusste Gesänge, die den Propheten Muhammad preisen (z.B. das *slawatan*). Der Islam ist für sie, wie für die meisten Muslime im übrigen Indonesien, der umfassende kulturelle und potentiell politische Rahmen ihres Selbst- und Weltverständnisses.

Ganz anders die *abangan*-Javaner, die mehr als 60 Prozent der javanischen Bevölkerung darstellen.<sup>2</sup> Sie halten sich nicht an die islamischen Gebets- und Speisevorschriften. In vielen Dörfern gibt es nicht einmal eine Moschee. Ihre Religiosität ist durch vorislamische und vorhinduistische Traditionen bestimmt, wie das *slametan*-Mahl, das Aufstellen von einfachen Speiseopfern für lokale Geister (*sesajèn*) und den Glauben an den Schutz der Vorfahren, deren Gräber regelmäßig gepflegt werden. Die Helden der aus Indien übernommenen Ramayana- und Mahabharatageschichten im *wayang*-Schattenspiel bedeuten ihnen mehr als der Prophet Muhammad. Statt nach dem islamischen Erbrecht, das dem Mann zwei Teile und der Frau einen zuteilt, verteilen sie das Erbe zu gleichen Teilen zwischen Frauen und Männern. Die städtische Oberschicht (*priai*) und der Adel fühlen sich als Träger der Jahrtausende alten javanischen Tradition den frommen Koranglehrten (*ulama*) kulturell überlegen.<sup>3</sup>

Während für die *santri*-Muslime der Islam die wahre Religion ist und Gehorsam gegenüber dem islamischen Gesetz Bedingung und Garantie, nach diesem Leben in den Himmel zu kommen, fällt für den gebildeten *abangan*-Javaner der

Islam in die Kategorie des Weges. Ziel religiösen Bemühens ist für ihn die Vereinigung mit Gott. Und zwar nicht so sehr nach dem Tode, sondern, durch mystisches Bemühen, in diesem Leben. *Abangan*-Javaner sind wenig auf das Jenseits ausgerichtet, für sie ist das Erreichen äußerer und innerer Harmonie in diesem Leben das entscheidende Sinnkriterium religiöser Bemühungen. In diesem Paradigma ist dann der Islam auch nur ein und nicht *der* Weg zu Gott. Kriterium des richtigen Weges ist das innere Fühlen (*rasa*) des einzelnen. Im Prinzip sind daher "alle Religionen gleich gut". Von daher erklärt sich auch die erstaunliche Offenheit der javanischen Kultur für das Christentum.<sup>4</sup>

Es gelang daher dem Islam nicht, eine Identität von javanischer Kultur und Islam herzustellen. Man hatte den Islam zur Religion, verstand sich aber in erster Linie als Javaner. Von daher erklärt sich, daß *abangan*-Landbevölkerung und städtische *priai* auf islamische Absolutheitsansprüche kühl reagieren. Exklusivität, Purismus, dogmatische Strenge und Fanatismus sind für sie Zeichen einer verengten Perspektive, die den Weg mit dem Ziel verwechselt und daher das Erreichen des Ziels, das Durchstoßen zur letzten Wirklichkeit, gerade unmöglich macht. Zeichen wahrer innerer Einsicht ist eine gelassene Offenheit für eine Pluralität von Wegen, die sich in der berühmten javanischen Toleranz äußert. Dabei darf man sich nicht dadurch irre machen lassen, daß *abangan*-Javaner seit einigen Jahren häufiger auf den Hadj gehen und an muslimischen Gebetsveranstaltungen teilnehmen. In ihrem religiösen Verständnis sind das wertvolle Übungen, um die innere Potenz zu steigern. Aber sie bleiben bei ihrer grundsätzlichen Relativierung bestimmter religiöser Riten und Glaubensvorstellungen. Sie gehen vielleicht zum dritten Male nach Mekka, aber sie erkennen genauso an, daß andere sich innere Potenz auf einer Pilgerfahrt nach Rom oder Lourdes holen.

### Politisierung des *abangan*-*santri*-Verhältnisses

Lebten *abangan* und *santri*, von gelegentlichen Spannungen abgesehen, zunächst friedlich neben- und zum Teil miteinander, so begann sich das seit Beginn dieses Jahrhunderts zu ändern. Erneuerungsbestrebungen im Islam einerseits, die vielen *santris* die Unorthodoxität der *abangan* erst richtig zum Bewußtsein brachten, und die junge Nationalbewegung andererseits brachten den Gegensatz ins volle Bewußtsein der Bevölkerung selbst. Kämpfte man als indonesischer Nationalist gegen die holländischen Kolonialisten oder als Muslim gegen die Herrschaft der holländischen Heiden?

1945 kam es zum Schwur. Die *santri*-orientierten Politiker wollten das unabhängige Indonesien als einen Islamstaat, die übrigen als einen säkularen Nationalstaat. Den Weg aus der gefährlichen Sackgasse fand Sukarno mit den fünf Punkten seiner Pancasila, die seitdem offizielle indonesische Staatsideologie ist. Ihr erster Punkt lautet: "(Glaube) an den einen Gott". Die Annahme der Pancasila implizierte die prinzipielle Ablehnung eines Islamstaates. Damit hatten die *abangan* die grundlegenden Weichen für die Zukunft Indonesiens gestellt. Es begann eine lange Geschichte des sich Reibens des *santri*-Islams an der *abangan*-Realität Indonesiens.

Zunächst ließ der Kampf um die Anerkennung der Unabhängigkeit durch Holland diese ideologischen Gegensätze zurücktreten. Aber ab 1950 wurde der *abangan*-*santri*-Gegensatz immer offenkundiger. 1950 rief in Westjava Kartosu-

wirjo einen *Darul Islam* (Islamstaat) aus, dem sich führende Kräfte in Süd-sulawesi und Atscheh anschlossen. Die Aufstandsbewegung konnte erst 1965 endgültig niedergeschlagen werden. Die politischen Parteien begannen sich immer deutlicher auf der einen oder anderen Seite des Gegensatzes anzusiedeln. Während die Islamparteien sich massiv für einen Islamstaat einsetzten, nahmen Nationalisten (PNI) und Kommunisten (PKI) eine scharf anti-islamische Position ein. Auf Java führte das zu einer wachsenden Polarisierung der Bevölkerung bis hinunter ins letzte Dorf. Jay beschreibt, wie die Bewohner seines *abangan*-Dorfes auf dem Weg in die Stadt einen zwei Kilometer langen Umweg in Kauf nahmen, nur um das *santri*-Nachbardorf zu vermeiden.<sup>4</sup> Die Wahlen von 1955 bestätigten die Entscheidung von 1945 für Pancasila und gegen einen Islamstaat: Alle Islamparteien zusammen erhielten nur 44,8 Prozent der Stimmen. Für einen Islamstaat gab es in Indonesien keine Mehrheit. Ihren apokalyptischen Höhepunkt fand die *santri-abangan*-Spannung, als nach einem wohl kommunistisch inspirierten Putschversuch linker Offiziere im Oktober 1965 Hunderttausende von sogenannten Kommunisten in ganz Indonesien niedergemacht wurden.

Die skizzierte Entwicklung zeigt sehr deutlich die grundlegende Bedeutung der javanischen *abangan* für Indonesiens gesellschaftliche, kulturelle und politische Strukturen. Ihre Existenz hatte nicht nur zur Folge, daß die javanische Gesellschaft keine geschlossenen islamischen Strukturen entwickeln konnte. Javaner zu sein war niemals identisch mit Islam. Ein Übertritt zum Christentum zum Beispiel führte in *abangan*-Familien und -Dörfern zu keinen Problemen. Sondern da die Javaner die politisch und kulturell dominierende Volksgruppe in Indonesien wurden, blieb auch die indonesische Gesamtgesellschaft offen und nicht-islamisch. Ein Christ wird in ganz Indonesien, wenn auch mancherorts erst nach einigem Schlucken, als gleichwertiger Staatsbürger akzeptiert. Und wenn auch ein Minang, der christlich wird, praktisch aus seiner Heimatgemeinde ausgestoßen wird, so kann er sich doch anderen Orts frei bewegen und betätigen.

### Islamisierung unter der "Neuen Ordnung"

Die Ereignisse von 1965/1966 endeten mit der Absetzung des ersten Präsidenten der Republik, Sukarno, und der Errichtung der sog. "Neuen Ordnung" unter dem neuen Präsidenten Suharto. Seitdem hat das Militär das Sagen. Lange Zeit blieb das Verhältnis der Regierung Suharto zum Islam (unter "Islam" verstehe ich hier und im Folgenden, indonesischem Sprachgebrauch folgend, immer den *santri*-Islam) eher gespannt. Indonesiens Muslime waren tief frustriert darüber, daß sie nach der Niederschlagung der Kommunisten nicht ernteten, was sie als Frucht ihrer Bemühungen ansahen, nämlich eine führende Position im politischen Leben der Nation. Aber die Militärs, die die Neue Ordnung geschaffen hatten, hatten nie im Sinne gehabt, den Muslimen mehr Macht einzuräumen. Die gesamten 50er Jahre hindurch hatte die Armee in Westjava, Atscheh und Süd-sulawesi gegen islamische Guerilla gekämpft. Das Militär hatte schon lange seine eigenen Vorstellungen von einer Neuordnung des politischen Lebens in Indonesien entwickelt, und in diesen Vorstellungen hatten die Muslime nur einen marginalen Platz. Lange Zeit galt im Indonesien der Neuen Ordnung, nach der Ausschaltung der radikalen Linken, der Islam als einziges Reservoir potentieller Opposition.

Und dennoch hat unter der Neuen Ordnung der islamische Einfluß auf das gesellschaftliche und politische Leben unübersehbar zugenommen. Überzeugte Muslime beginnen jede Ansprache mit einem *Asalamalaikum*. Immer mehr Studentinnen und Schülerinnen tragen jetzt den Schleier (*jilbab*). Das islamische Fasten wird strikter eingehalten. Überall wachsen Moscheen aus dem Boden. Und schon lange ist es nicht mehr ein gesellschaftlicher Nachteil, als strenggläubiger Muslim bekannt zu sein, während es umgekehrt für Christen schwieriger wird, in höhere Positionen aufzusteigen.

Fragt man nach den Ursachen dieser zunehmenden Islamisierung, so ist auf drei Entwicklungen hinzuweisen. Erstens führte die Neue Ordnung nicht nur zur Liquidierung der Kommunisten, sondern beraubte zugleich die *abangan*-orientierte Mehrheit der Möglichkeit, sich öffentlich zu artikulieren. Die nicht-islamischen Parteien, außer den Kommunisten vor allem die Nationalpartei PNI, hatten die Polemik gegen alle Bestrebungen in Richtung eines Islamstaates in ihren politischen Programmen. Durch die Zusammenlegung der überlebenden Parteien zu zwei neuen und deren effektiver Marginalisierung verlor der *abangan*-anti-Islam seine Stimme. Einen säkularen Staat als politisches Programm zu vertreten war unmöglich, da der Ausdruck "säkular" schon lange geächtet war. Für Pancasila waren alle. Im Unterschied zum *santri*-Islam gab es keine religiös legitimierte *abangan*-Position. Aus *santri*-Sicht waren die *abangan* nichts anderes als laue Muslime. Seitdem schweigen die *abangan*.

Dazu kam zweitens, daß die Regierung der Neuen Ordnung, einerseits um die antikommunistischen Kräfte zu stärken, andererseits zur Versüßung der strikten Unterdrückung aller politischen Aspirationen des Islams, dessen "rein religiöse" Aktivitäten förderte, Moscheen baute, *pesantrèns* renovierte, Koran Ausgaben finanzierte usw. Aber da es beim Islam rein religiöse Betätigung nicht gibt, förderte die Regierung dadurch de facto die Stärkung des Islams als gesellschaftlicher Kraft.

Noch entscheidender war vermutlich, drittens, die Politik der Depolitisierung der Massen, ein Kernpunkt im Programm der Neuen Ordnung. Um die ideologischen Polarisierungen abzubauen, aber auch um bei der Durchführung des Entwicklungsprogramms der Regierung alle "Störungen" von unten von vornherein abzublocken, wurde politischen Parteien Betätigungen unterhalb der Landkreisebene verboten; Versammlungen von mehr als fünf Personen brauchen polizeiliche Erlaubnis, selbst wissenschaftliche Seminare müssen genehmigt werden. Die einzigen verbliebenen Freiräume waren die Religionen. Was in Moscheen, Kirchen, Pfarrsäulen und Exerzitenhäusern geschah, wurde nicht kontrolliert. Die unbeabsichtigte Folge der Depolitisierung der indonesischen Gesellschaft war daher deren religiöse Aufladung, was wiederum in besonderer Weise dem Islam zugute kam, da dieser, wie gesagt, nicht zwischen religiösen, sozialen und politischen Aktivitäten unterscheidet. Moscheen waren immer schon Zentren islamischen sozialen und politischen Lebens gewesen.

Ein Umschwung in den Beziehungen zwischen Neuer Ordnung und Islam bahnte sich seltsamerweise an, als Mitte der 80er Jahre die Regierung alle anerkannten Organisationen verpflichtete, in ihren jeweiligen Statuten die Pancasila als die einzige ideologische Basis ihrer Organisation zu bekennen. Nachdem die islamischen Organisationen diese Kröte einmal geschluckt hatten, begann bei ihnen ein pragmatisches Umdenken. Was einzelne Muslimintellektuelle schon

lange gesagt hatten, begann sich durchzusetzen: daß der Islam in Indonesien nie eine Chance haben würde, solange an seiner Pancasila-treue gezweifelt werde; daß es sinnvoller sei, statt an der Pancasila zu rütteln, sie von innen mit islamischen Vorstellungen zu füllen; ja daß eigentlich die Pancasila ohnehin islamischen Ursprungs sei. Die neue Losung heißt seitdem "Islamstaat nein, islamische Gesellschaft ja".<sup>6</sup>

Zugleich bahnte sich eine Verschiebung der politischen Machtkonstellation an. Um seine Unabhängigkeit vom Militär zu verstärken, begann Suharto, seit 1967 Präsident, seine Beziehungen zum Islam zu verbessern. Unerwartet wurde 1989 das Gesetz zur staatlichen Anerkennung der islamischen Religionsgerichtsbarkeit in Kraft gesetzt. Die islamischen Vorstellungen folgende Ehegesetzgebung aus dem Jahre 1973 wurde mit verschärften Ausführungsbestimmungen versehen. Mit finanzieller Unterstützung des Präsidenten wurde die erste islamische Bank Indonesiens errichtet. Muslimischen Mädchen wurde erlaubt, auf Staatsschulen ihren Schleier zu tragen. Bisheriger Höhepunkt war 1990 die Gründung der Organisation Islamischer Intellektueller (ICMI) mit dem Minister für Wissenschaft und Technologie Habibie als Vorsitzenden, die inzwischen halbstaatlichen Charakter angenommen hat und von der sich viele Muslime einen direkten Zugriff auf politische Pfründen erwarten. Auch daß Präsident Suharto 1991 endlich die Pilgerfahrt nach Mekka antrat, verfehlte seinen Eindruck nicht. Im übrigen läuft seit einigen Jahren eine inoffizielle Kampagne zur "Dechristianisierung" der regierenden Golkarpartei. Und ist es Zufall, daß im neuen Kabinett von 1993 kaum noch christliche Minister übrig geblieben sind?

Nicht nur Christen stellen sich die Frage, ob nach 40 Jahren Konflikt zwischen Staat und Islam jetzt die Zeit der Islamisierung Indonesiens angebrochen ist. Bevor ich auf diese Frage eingehe, ist es Zeit, den indonesischen Islam selbst, also den *santri*-Islam, differenzierter darzustellen. Dabei beschränke ich mich auf die großen Linien.

### Traditioneller und Reformislam

Der indonesische Islam ist von großer Vielfalt. Offiziell gehören alle Strömungen der sunnitischen Richtung an. Da gibt es *middle-of-the-road*-Sunniten, wahabistisch ausgerichtete Gruppen, mehr suffistisch beeinflusste Gemeinden, Gemeinden, die früher einmal stärker schiitisch geprägt waren (z.B. in Bengkulu). Überall in Indonesien gibt es esoterische *tarekat*-Gemeinschaften, in denen bestimmte Geheimlehren tradiert werden. Seit Khomeinis Revolution im Iran wird bei jungen Intellektuellen auch die Schia wieder interessant. Seit je her gibt es außerdem zahlreiche lokale, oft extreme, manchmal mahdistische Sekten.

Politisch relevant aber wurde die Spaltung des indonesischen Islams in einen traditionellen und einen Reformflügel. Verstärkte Kontakte mit dem Nahen Osten führten im 19. Jahrhundert zu vielfältigen Erneuerungsbewegungen im indonesischen Islam. Das verstärkte die Entfremdung zwischen der *santri*- und *abangan*-Bevölkerung. Aus Arabien heimgekehrte Muslime erklärten die *abangan*-Lebensweise als heidnisch, während umgekehrt die *abangan santri*-Bestrebungen, sie unter das Gesetz der Orthodoxie zu bringen, als lästig empfanden. Aber auch im *santri*-Islam selbst führte dieser Reformeifer zu Polarisierungen. Denn die Reformen verurteilten manche jahrhundertelange *santri*-Tradition als mit der reinen Lehre unvereinbar.

Die erste bedeutende reformislamische Organisation des Landes ist die 1912 gegründete Muhammadiyah, die bis heute besteht. Dem Muster der christlichen Missionen folgend, gründete die Muhammadiyah Schulen, Universitäten, Krankenhäuser und andere soziale Einrichtungen. Auf ihren Schulen und Universitäten wurde ein modernes Curriculum eingeführt, neben Arabisch wurde auch Englisch unterrichtet. Gepredigt wurde jetzt in der Landessprache. Gegenüber den modernen Wissenschaften war man offen. Reformmuslime bildeten auch den Kern der ebenfalls 1912 gegründeten ersten einheimischen politischen Partei, des Sarekat Islam.

Um sich gegenüber den modernistischen Gruppen besser behaupten zu können, formierten sich 1926 die traditionell eingestellten Muslime in der Nahdatul Ulama Organisation (NU), der Vereinigung traditioneller Rechtsgelehrter (*ulama*) und *kiais*. Sie hat ihre Basis in den *pesantrèns* Ostjawas. Natürlich gibt es zahlreiche weitere, meist kleinere Gruppen.

Seitdem kann der indonesische Islam sehr grob in die beiden Gruppen der modernistisch-puristischen Reformmuslime und der traditionellen NU unterteilt werden. Beide Gruppen nahmen höchst unterschiedliche politische Positionen ein. Die 1944 gegründete reformistische Masyumi-Partei, deren Basis im (nicht-javanischen, sundanesischen) Westjava und auf Sumatra lag, vertrat nicht nur einen Islamstaat, ihre Führer waren auch überzeugte Demokraten, die zum Beispiel mit der Katholischen Partei in den 50er Jahren eng zusammenarbeiteten. Sie galt als der Erzfeind der Kommunisten, widersetzte sich Sukarnos "gelenkter Demokratie" und wurde 1960 verboten. Versuche, sie nach 1965 wiederzubeleben, wurden von der Regierung Suharto nicht zugelassen.

Umgekehrt war die Java-basierende NU stets akkomodabel gegenüber der jeweiligen Regierung. Für sie gilt das Prinzip, daß man jeder weltlichen Obrigkeit gehorchen muß, die ihnen, den *santris*, die Möglichkeit zu einem dem Islam entsprechenden Leben sichert. Unter Sukarno waren sie eine der Stützen des Regimes.

Der Unterschied von Reform- und traditionellem Islam besteht bis heute weiter. So feiert z.B. die NU das Ende der Fastenzeit einen Tag nach den anderen. Aber beide großen Gruppen fühlen sich doch als eine islamische Großgemeinde. Dazu hat beigetragen, daß beide nicht mehr direkt politisch organisiert sind. Heute finden sich beide Arten von Muslimen in allen drei Parteien. Während aber die einzige bestehende reformislamische Organisation, die Muhammadiyah, geistig ziemlich ausgelaugt erscheint, scheint sich bei der nach Innen orientierten NU ein starkes geistig-geistliches Leben und wachsendes soziales Engagement zu regen. Beide Gruppen erhalten allerdings ihre gesellschaftspolitischen Optionen in hohem Maße von ihren intellektuellen Führern.

### Die islamischen Intellektuellen

Wie kaum anders zu erwarten, erhalten wir in der islamischen Intellektuellenszene zwiespältige Eindrücke. Die Positionen sind sehr verschieden, und die einzelnen Vertreter sind keineswegs immer konsistent. Die großen Herausforderungen für sie sind die moderne Globalkultur und die politischen Optionen in Indonesien. Soll man die Pancasila "wirklich" oder nur "taktisch" akzeptieren? Wie stellt man sich zu einem religiös pluralistischen Staat? Soll man Suharto stützen, seit er

sich dem Islam positiv zuwendet, oder weiterhin das autoritäre System und die immer wilder grassierende Korruption kritisieren? Eine noch grundsätzlichere Herausforderung stellt die Moderne dar. Sie fasziniert, verwirrt und erschreckt zugleich. Kann man ihre "technischen" Errungenschaften auch ohne die dahinterliegende geistesgeschichtliche Umwelt von Rationalität und Rationalismus, Säkularismus und Individualismus übernehmen?

Und was heißt Offenheit? Kann, ja sollte man als Muslim von Nichtmuslimen lernen? Steht nicht alles eigentlich schon im Koran? Wie war es möglich, daß die moderne Industriekultur, deren Zugriff sich keine Gesellschaft der Erde entziehen kann, weil sie Voraussetzung für Macht und Überleben ist, in Europa entstand, daß der Islam, abgesehen von den stets gebührend betonten Beiträgen muslimischer Gelehrter zur Geistigkeit des europäischen Mittelalters, kein bißchen daran beteiligt war? Und warum haben Chinesen und Koreaner, die genauso wenig am Entstehen der Moderne beteiligt waren, keine Schwierigkeiten, diese sich nun mit Riesenschritten anzueignen, während es bisher keinem einzigen islamischen Lande gelungen ist, ein unbefangenes Verhältnis zur Moderne auszubilden?

Es sind diese Fragen, die die indonesischen Intellektuellen umtreiben. Einer der führenden unter ihnen ist Nurcholish Madjid, der in Chicago in islamischer Philosophie promoviert hat, ein früherer Vorsitzender des reformislamischen Studentenverbandes HMI. Seine Stiftung Wakaf Paramadina gehört zu den intellektuellen Zentren im indonesischen Islam. Nurcholish tritt für Pluralismus, Toleranz und unbefangene Zuwendung zu den westlichen Wissenschaften ein. Schon vor 20 Jahren hatte er die indonesische Islamwelt durch seine These schockiert, der Islam müsse zur Säkularisierung ja sagen. Jetzt hat Nurcholish wiederum eine leidenschaftliche Diskussion mit der These ausgelöst, daß "Islam" nicht als Name einer bestimmten Religion zu verstehen sei, sondern eigentlich Hingabe bedeute, weshalb auch Menschen anderer Religionen, wenn sie sich im Herzen Gott hingeben, aus der Perspektive Allahs Muslime seien (*Islam agama hanif*). Danach können also auch Christen und sogar Konfuzianer in den Himmel kommen. Ähnlich eingestellt ist eine Reihe von Muslimen, die wie Nurcholish aus dem HMI kommen. Dazu gehören die Leute um das Sozialforschungsinstitut LP3S, die Redaktion der ausgezeichneten Monatszeitschrift *Ulumul Qur'an* und das Institut für Religion und Philosophie (LSAF). Obwohl diese Intellektuellen streng muslimisch sind, so vertreten sie einen offenen Islam. Vorsichtig versuchen sie, den Islam durch kritisches Hinterfragen der klassischen theologischen und Rechtstraditionen auf den Koran und die Überlieferung (Sunnah) hin zu modernisieren. Politisch bekennen sie sich, nicht immer konsistent, zu Pluralismus, Demokratie und Menschenrechten und zu religiöser Toleranz im modernen Sinn. Zugleich aber streben sie eine Islamisierung nicht des Staates, sondern der indonesischen Gesellschaft an. Manche ihrer Frauen tragen den islamischen Schleier, manche aber, wie die Frau des Nurcholish, nicht.

Ähnlich denkt eine Gruppe von jüngeren Intellektuellen, die aus einer ganz anderen Ecke, aus *pesantrens* der NU, kommen, allen voran der noch zu besprechende Abdurrahman Wahid. Auch sie schätzen den Dialog mit Christen. Diese Gruppe ist aber kulturell toleranter. Eine schärfere, mehr fundamentalistische Richtung islamischer Intellektueller scharft sich um die Salman-Moschee des staatlichen Technologieinstitutes ITB in Bandung. Wieder eine andere Position

nehmen einige Dozenten der Gadjah Mada Universität in Yogyakarta ein. Sie sind nicht fundamentalistisch, ihre Priorität ist die Erweiterung des islamischen Zugangs zur Macht. Während die beiden letzteren Gruppen am Dialog mit anderen Religionen nicht interessiert erscheinen (aber dennoch an gemeinsamen Veranstaltungen mit Christen teilnehmen), legen die anderen Wert auf Kontakte mit anderen Religionen, vor allem mit Christen. Eine Folge dieser Kontakte ist es, daß bestimmte Ausdrücke christlicher Theologie, wie z.B. das Wort "Theologie" selbst, inzwischen auch von Muslimen verwendet werden.

Ein schärferer, radikalerer und intoleranterer Fundamentalismus läßt sich unter muslimischen Studenten einiger großer Staatsuniversitäten, vor allen der Universitas Indonesia in Jakarta beobachten. Nicht nur tragen ihre Studentinnen den Chador, muslimische Studentinnen anderer Richtungen werden auch unter Druck gesetzt, sich ihnen anzupassen. In der Fastenzeit achten diese Studenten scharf auf ihre muslimischen Kommilitonen. Im politischen Weltbild dieser Gruppen ist kein Platz für den Pancasila-kompromiß.

Die beeindruckendste Gestalt des indonesischen Islams ist Abdurrahman Wahid. Geboren 1939 als Enkel des Gründers der NU und Sohn eines der *santri*-islamischen Gründungsväter der Republik, ist er seit 1983 Vorsitzender der NU. Abdurrahman Wahid, der im Irak studiert hat, tritt konsequent und unbeirrbar für eine offene Gesellschaft, religiöse Toleranz, Menschenrechte und Schutz der christlichen Minderheit ein. Er vertritt ohne Einschränkungen den Pancasila-Staat, verteidigt uneingeschränkte Religionsfreiheit und lehnt eine Islamisierung der Gesellschaft ab. Er führte die NU ins moderne Bankwesen ein (Zinsen erklärt er für erlaubt), erschreckte die alten *kiais*, weil er einmal vorschlug, den Gruß "Assalamalaikum" durch "Guten Morgen!" zu ersetzen, und erklärte, es müsse in Indonesien möglich sein, auch einmal einen katholischen Präsidenten zu haben. Mit dem Argument, daß die NU keine politische, sondern eine soziale und religiöse Organisation sei, führte er sie 1983 aus der Liaison mit der Islampartei PPP. Damit wurden die 30 Millionen Angehörige der NU potentielle Golkarwähler, wodurch Abdurrahman Wahid zur politisch potentesten Figur außerhalb des Establishments der Neuen Ordnung wurde. Dabei vermied er es, sich mit Suharto zu liieren, doch ohne deshalb in Opposition zu treten.

Dem 1990 gegründeten ICMI (der Islamische Intellektuellenverband) trat Abdurrahman Wahid demonstrativ nicht bei. Er warf dessen muslimischen Sponsoren Sektierertum vor und warnte öffentlich vor fundamentalistischen Tendenzen in Indonesien, was ihm eine zahlreiche Gegnerschaft einbrachte. Ein halbes Jahr später gründete Abdurrahman Wahid im Gegenzug das Demokratie-Forum, das damals gewaltiges Aufsehen erregte, weil es an die Demokratische Liga von 1960 erinnerte, zu der sich einige Parteien, darunter die islamische Masyumpartei, verbunden hatten, um gegen Sukarnos Gelenkte Demokratie Widerstand zu leisten. In diesem Demokratie-Forum treffen sich Muslime und Christen, Geistliche, Universitätsdozenten, Angehörige der oppositionellen Gruppe Petition 50, Persönlichkeiten der NGOs (Non-Governmental Organizations) und kritische Politiker aller Couleure.

## Ausblicke

Was wird die Zukunft bringen? Ein wenig Spekulation am Ende sei dem Schreiber erlaubt. Wahrscheinlich erscheint mir zweierlei. Zum einen wird der islami-

sche Einfluß auf die indonesische Politik und Gesellschaft zunehmen. Die Marginalisierung des *santri*-Islams in den ersten 40 Jahren der Republik war unnatürlich und ist im Sinne einer breit basierten Legitimität des politischen und gesellschaftlichen Systems auch nicht wünschenswert. Die indonesische Gesellschaft wird also islamischer werden. Für Nichtmuslime, vor allem für Christen, wird alles etwas schwieriger werden.

Zum anderen aber scheint mir eine Machtübernahme durch einen radikalen, fundamentalistischen Islam in Indonesien ausgeschlossen. Aus drei Gründen: Erstens sind, wie oben dargelegt, die Fundamentalisten im indonesischen *santri*-Islam eine kleine Minderheit. Die traditionelle NU ist nicht fundamentalistisch, ebensowenig die puristische reformislamische Muhammadiyah. Und die islamischen Intellektuellen sind, wenn auch nicht zuverlässig, eher auf der offenen und toleranten Seite anzusiedeln. Viele von ihnen sind überzeugte Verfechter von Toleranz und Minderheitenschutz. Im *santri*-Islam strebt man zwar eine islamisch gefärbte Gesellschaft an, aber nicht in einem totalitären Sinn. Vorausgesetzt, die wirtschaftliche Lage der großen Massen in den Städten verschlechtert sich nicht grundlegend, dürfte im indonesischen *santri*-Islam die traditionelle Toleranz nicht ganz verloren gehen.

Zweitens darf angenommen werden, daß fast die Hälfte aller "Kennkarten-Muslime" ("Islam-KTP") der *abangan*-Variante angehören, die sich zwar in zunehmendem Maße am islamischen religiösen Leben beteiligen, aber weiterhin eine islamische kulturelle Hegemonie über Indonesien ablehnen. Mindestens 50 Prozent aller Indonesier dürften eine Islamisierung des gesellschaftlichen und politischen Lebens weiterhin ablehnen.

Der dritte Grund ist pragmatisch. Das Militär scheint nach wie vor ideologisch fest auf die Pancasila eingeschworen zu sein. Man darf das Militär als Institutionalisierung der *abangan*-Variante ansehen. Es würde, gestützt auf die 50 Prozent Nicht-*santri* der indonesischen Bevölkerung, jedem politischen Fundamentalismus hart entgegenreten.

## Anmerkungen

- 1) **The religion of Java**, New York 1960; trotz gegenseitiger Ansicht einiger muslimischer Wissenschaftler wird die Unterscheidung *abangan* - *santri* auch heute noch weitgehend anerkannt, allerdings unterschiedlich interpretiert, cf. Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa*, Jakarta 1984; muslimische Wissenschaftler sehen *abangan* als noch nicht voll islamisierte Muslime, andere als Javaner, die von Islam nur Äußerlichkeiten übernommen haben, cf. M. Dawam Rahardjo, *Intelektual Indonesia dan Pelaku Politik Bangsa*, Bandung 1993, S. 318-335; kritisiert wird an C. Geertz die Dreiteilung *abangan* - *santri* - *priai*; *abangan* - *santri* seien religiös-ideologische Kategorien, *priai* dagegen eine Klassenkategorie, deren Gegenkategorie *wong cilik*, zu deutsch am besten mit "einfaches Volk" zu übersetzen, sei; Harsja W. Bachtiar in *Madjalah Ilmu-ilmu Sastra Indonesia*, Bd.5 (1973), S. 85-118.
- 2) Das läßt sich z.B. aus den Wahlergebnissen 1955 und 1957 für die Provinzen Mitteljava, Yogyakarta und Ostjava errechnen; vgl. H. Feith, *The Indonesian elections of 1955*, Ithaca, NY 1971; D.S. Lev, *The transition to guided democracy: Indonesian politics, 1957-1959*, Ithaca, NY 1966.
- 3) S. Koentjaraningrat 1984.
- 4) B. Anderson (*Mythology and the tolerance of the Javanese*, Ithaca NY 1965) meint, das Eindringen des Christentums in den javanischen Kulturraum werde von den *abangan*-Javanern begrüßt, weil es es ihnen erleichtere, die Unterscheidung zwischen Islam und javanischer Kultur auszudrücken.
- 5) **Religion and politics in rural Central Java**, New Haven 1963, S. 78f.
- 6) S. z.B. M. Bambang Pranowo, "Which Islam and Which Pancasila? Islam and the State in Indonesia: A Comment", in: Arief Budiman (Hrg.), 1993, *State and civil society in Indonesia*, Monash Paper on Southeast Asia Nr. 2.