

Akzeptanz, Abgrenzung und Ausgrenzung: Faktoren der Regulierung von Machtverhältnissen im Verhältnis religiöser Mehrheiten und Minderheiten am Fallbeispiel Indonesien

Edith Franke

Globale Migrationsbewegungen und die zunehmende Vernetzung über soziale Medien rücken Fragen zum Umgang mit religiöser Pluralität stärker in den Mittelpunkt gesellschaftlicher Debatten. Auch die Religionswissenschaft sieht sich dadurch vor neue Herausforderungen in der Analyse des Verhältnisses von Religion und Gesellschaft gestellt. Untersuchungen zu den Bedingungen, Prozessen und Konfliktlagen von religiösen Mehrheiten-Minderheiten-Konstellationen (MMK) rücken dabei als wesentliche Bausteine für die Analyse dieser Prozesse und das Verständnis sozialer Zuschreibungs- und Ausgrenzungsmechanismen in den Blick.

Für die in diesem Band gestellten Fragen nach den Konsequenzen diskursiver Zuschreibungen für die Relationen religiöser Mehrheiten und Minderheiten, bringe ich mit dem Blick auf Indonesien eine Perspektive ein, in der die quantitative Mehrheitsreligion, der Islam, lange als Mehrheit mit Minderheiten-Status aufgefasst wurde. Die zahlenmäßig größte Minorität, das Christentum, nahm und nimmt aufgrund der Kolonialgeschichte dagegen eine machtvolle gesellschaftliche Position ein, während lokale¹ reli-

1 Ich bezeichne mit »lokalen« religiösen Traditionen Glaubensvorstellungen und Praktiken, die in der wissenschaftlichen Literatur wahlweise als »indigene« (so auch Franke 2012: 34f.), als »ethnische« oder in früheren Publikationen auch als »Stammesreligionen« (Stöhr/Zoetmulder 1965) oder »tribale« Religionen beschrieben werden. Wenn ich von konkreten religiösen Traditionen spreche, verwende ich in der Regel den Begriff, der von den Praktizierenden selbst verwendet wird, z.B. »*Aluk to dolo*« (Weg der Ahnen) bei den Toraja auf Sualwesi (Franke 2012: 39). Mit der Verwendung des Terminus technicus »lokale religiöse Traditionen« fasse ich auf der wissenschaft-

giöse Traditionen um ihre Anerkennung als Religion – und damit auch um staatliche Anerkennung – ringen. In diesen Prozessen sind historisch wechselnde Machtpositionen von Religionen, der rechtliche Rahmen ebenso wie alltägliche Erfahrungen im Umgang mit religiöser Pluralität von entscheidender Bedeutung. In Indonesien kommt der Frage, was denn überhaupt als »Religion« verstanden und akzeptiert wird, eine erhebliche Tragweite für die staatliche und gesellschaftliche Anerkennung von religiösen Traditionen zu. Ich lege in meinem Beitrag deshalb das Augenmerk ganz explizit auf die Macht und Einflussmöglichkeiten, die verschiedene Akteur*innen auf gesellschaftliche Diskurse und in Hinblick auf politische sowie juristische Entscheidungen einnehmen. Meine Perspektive auf die systematische Analyse von Mehrheiten-Minderheiten-Konstellationen speist sich aus meinen Arbeiten zu religiöser Pluralität in der islamisch geprägten Kultur Indonesiens (Franke 2012; Franke/Jagiella 2014; Franke 2023), die immer mit der Frage verbunden sind, wie Prozesse der Verhältnisbestimmung und Regulierung religiöser MMK funktionieren und wie es zur Abgrenzung, Ausgrenzung oder Akzeptanz von religiösen Minderheiten kommt.

Ich stelle meine Überlegungen in fünf Abschnitten vor: Zunächst gebe ich Einblick in den verfassungsrechtlichen Rahmen und die historischen

lichen Metaebene diejenigen religiösen Vorstellungen und Praktiken zusammen, die sich durch spezifische regionale Bezüge sowie sprachliche und ethnische Verbindungen auszeichnen. Ein klassifikatorischer wissenschaftlicher Begriff, der über die ausschließlich regionale Bezeichnung hinausgeht, ist m.E. wichtig, um systematische Gemeinsamkeiten in gesellschaftlichen Diskursen, in politischen Entscheidungen und auch in der wissenschaftlichen Analyse von diskursiven Prozessen der Verhältnisbestimmung von MMK abbilden und reflektieren zu können. In Bahasa Indonesia, der lingua franca Indonesiens, variieren die Bezeichnungen, die zur zusammenfassenden Kennzeichnung der lokalen religiösen Traditionen des Inselarchipels verwendet werden: Beispielsweise wird auf der Ebene der staatlichen Administration der Sammelbegriff »*kepercayaan*« (Glauben) statt »*agama*« (Religion) für diese oder auch andere lokale religiöse Traditionen benutzt; in der Wissenschaft und auch in religionspolitischen Kontexten werden klassifizierende Begriffe wie »*adat*« (Tradition) oder »*kebatinan*« bzw. »*kejawan*« (mystische Traditionen bzw. javanische Mystik) verwendet (Franke 2012: 34–46). Entscheidend ist, dass mit der Verwendung der jeweiligen Begriffe in der Regel auch strategische Intentionen einhergehen, die sich beispielsweise auf die Bildung einer größeren gemeinschaftlichen Organisation, wie im Fall des Zusammenschlusses mystischer Traditionen im *Baden Kongress Kebatinan* (Franke 2012: 42 und Picard 2011: 13 & 16ff.) richten können oder wie im Fall der *Agama Kaharingan* der Dayak auf Borneo auf eine staatliche Anerkennung als *agama*/Religion zielen.

Hintergründe als wesentliche Bedingungen rezenter religiöser Mehrheiten-Minderheiten-Verhältnisse in Indonesien (1). Anschließend zeige ich den umkämpften gesellschaftlichen Einfluss der Mehrheitsreligion Islam (2) sowie die machtvolle historische Dominanz des Christentums und seine heutige Stellung auf (3) und nehme schließlich die Dynamiken und Motive expliziter Ausgrenzungsprozesse am Beispiel lokaler religiöser Traditionen in den Blick (4). In meiner Schlussreflexion (5) benenne ich Faktoren, die in Prozessen der Akzeptanz, Abgrenzung und Ausgrenzung von MMK von entscheidender Bedeutung sind und die über das Fallbeispiel Indonesien hinaus für eine systematische Analyse von Zuschreibungen und Machtverhältnissen in Mehrheiten und Minderheiten-Verhältnissen relevant sind.-

1 Rahmenbedingungen religiöser MMK in Indonesien: verfassungsrechtliche und historische Grundlagen

Seit der Unabhängigkeit 1945 bilden in Indonesien fünf Prinzipien in der Präambel der Verfassung, die *Pancasila*, die einigende Basis des in vielfältiger Hinsicht heterogenen Staates. Verschiedene, auch religiös identifizierte Interessengruppen rangen im Prozess der Verfassungsgebung um Einfluss: Auf der einen Seite standen christlich und säkular orientierte Eliten sowie islamische Nationalisten in Politik und Militär, die sich für eine am westlichen Demokratieverständnis orientierte Verfassung einsetzten; ihnen gegenüber standen solche islamischen Strömungen, die für den Islam als Staatsreligion und eine Implementierung der Scharia eintraten. Als Kompromiss wurde schlussendlich eine semi-säkulare Verfassung formuliert: Der Glaube an eine einzige, große Göttlichkeit (*Ketuhanan Yang Maha Esa*) rückte an die erste Stelle der *Pancasila*-Prinzipien und wird seitdem als richtungsweisendes Zentrum der Verfassung verstanden, die monotheistische Religion als solche protegirt. Im Staatswappen *Garuda Pancasila* finden sich jedoch auch Bezüge auf die hinduistische und buddhistische Tradition des Inselarchipels: Es bildet das Tragetier des hinduistischen Gottes Vishnu, Garuda, ab. Dieser trägt ein Spruchband mit der Aufschrift *Bhineka Tunggal Ikka* (Einheit in der Vielfalt), die einem altjavanischen buddhistischen Initiationstext entnommen ist (Henry 1987). Zudem sind die fünf *Pancasila*-Prinzipien auf dem Brustschild des Garuda symbolisiert.

Mit der *Pancasila* als rechtlichem Rahmen wird der Glaube an eine höchste Gottheit in der unabhängigen Republik Indonesien im Grunde zu einer staats-

bürgerlichen Pflicht – ohne dass dabei aber explizit auf bestimmte Religionen oder gar eine Konfession verwiesen wird (Franke/Jagiella 2014: 39ff.; Franke 2023: 311). Die Zugehörigkeit zu einer Religion (*agama*) muss im Personalausweis eingetragen werden und ist Voraussetzung für eine rechtlich akzeptierte Eheschließung, für die Teilnahme an der Wahl oder auch für die Aufnahme eines Studiums (Bagir/Asfinawati/Arianigtyas 2020).²

In Artikel 29 der indonesischen Verfassung wird der staatliche Umgang mit Religion weitergehend geregelt (Franke 2012: 123ff.): Im ersten Abschnitt wird auf den Glauben an eine große Gottheit als schützenswertes Gut und Fundament des Staates Bezug genommen. Im zweiten Abschnitt, in dem es konkret um die Freiheit der Ausübung der religiösen Praxis geht, werden zwei unterschiedliche Begriffe verwendet, die zwischen Religion/*agama* im Sinne eines staatlich und historisch akzeptierten Systems und religiöser Praxis im Sinne von Glauben/*kepercayaan* unterscheiden (ebd.). Das Recht auf Ausübung der religiösen Praxis wird in den gesetzlichen Ausführungen zwar gleichermaßen gewährt, es stellt sich hier aber die Frage, warum es für notwendig erachtet wird, mit der Verwendung von zwei Begriffen überhaupt eine Unterscheidung zu treffen. Der aus dem Sanskrit stammende Begriff *agama* wird in Bahasa Indonesia ganz allgemein für »Religion« und im Sprachgebrauch für den Islam, das Christentum sowie Hinduismus und Buddhismus verwendet. *Kepercayaan* hingegen wird als »Glaube« übersetzt und richtet sich im konkreten Sprachgebrauch eher auf lokale und nicht organisierte religiöse Traditionen oder die individuelle Religionspraxis.³

Im Zuge der gesellschaftlichen und politischen Auseinandersetzungen und Diskurse um das Verständnis und die Umsetzung der *Pancasila* gewannen solche Stimmen an Gewicht, die als *agama* nur solche Religionen verstanden wissen wollten, die spezifische Kriterien erfüllen. Ein präsidentiales Dekret von 1961 formuliert das deutlich: Als *agama* anerkannte Religionen müssen nicht nur eine höchste Gottheit aufweisen, sondern auch einen Propheten, eine heilige Schrift und eine richtungsweisende Ethik für alle Gläubigen. Darüber

2 S. dazu auch das Merkblatt der Botschaft der Bundesrepublik Deutschland in Jakarta von August 2022.

3 Der Eintrag zu *kepercayaan* im *Kamus Besar Bahasa Indonesia Daring* [Online Great Dictionary of the Indonesian Language], Jakarta: Language Development and Fostering Agency — Ministry of Education, Culture, Research, and Technology of the Republic Indonesia, 2016 macht deutlich, dass mit *ke-percaya-an* auf lokale Glaubensstraditionen (*makhluhalalus*) Bezug genommen wird: <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/kepercayaan> [letzter Zugriff 15.01.2024].

hinaus müssen sie global agieren und historische Präsenz in Indonesien vorweisen können (Franke 2012: 129f.). Mit diesen kategorischen Bedingungen für das Verständnis von Religion wird eine ganze Reihe religiöser Traditionen ausgeschlossen. In der *Pancasila* wurden zunächst zwar keine Vorgaben für *agama* gemacht, aber nachdem spezifizierte Ausführungen vorlagen, erhielten neben Islam, Protestantismus und Katholizismus andere Religionen erst nach entsprechenden Anpassungsprozessen – die neben inhaltlichen Aspekten auch die Organisation in Dachverbänden umfasste – staatliche Anerkennung: Dies sind seit Mitte der 1960er Jahre Hinduismus und Buddhismus und seit 2006 auch der Konfuzianismus (Franke/Jagiella 2014: 40ff.).

Bemerkenswert für diesen Prozess ist, dass in den 1950er und 1960er Jahren verschiedene präsidiale Dekrete das Religionsverständnis immer enger und in der Struktur Islam-ähnlicher formulierten. Sie reagieren ganz offensichtlich auf Bestrebungen verschiedener religiöser Traditionen, die mit Bezug auf die *Pancasila* und das Vorweisen des religiösen Bezugs auf eine höchste Gottheit, eine Anerkennung als *agama* und damit staatlichen Schutz und Förderung als religiöse Minderheiten erreichen wollten (Kim 1998). Dem Hinduismus und Buddhismus ist dies nach weitreichenden Anpassungs- und Formierungsprozessen schließlich gelungen. Das Ansinnen von lokalen religiösen Traditionen, sich unter den Schutz des *Ketuhanan Yang Maha Esa*-Prinzips zu stellen, wurde jedoch immer wieder abgelehnt (Franke 2012: 42; Hadiwijono 1967: 2ff.). Etwas Bewegung kam schließlich mit der Einführung des digitalen Personalausweises und einer damit verbundenen Infragestellung der Verpflichtung zur Angabe einer Religionszugehörigkeit in die Debatte. Ganz offensichtlich nutzen seitdem immer mehr Menschen die Möglichkeit, die Rubrik *agama* frei zu lassen.⁴

Festzuhalten ist, dass mit der staatlichen Verwendung eines spezifischen Konzepts von Religion gezielte Abgrenzungsprozesse gegenüber lokalen religiösen Traditionen, aber auch islamischen Sondergemeinschaften oder neuen Religionen vorgenommen und etabliert wurden (Alfitri 2008; Franke/Jagiella 2011: 43 & 47ff.). Auffällig ist, dass dies keinesfalls alle religiösen Minderheiten in gleicher Weise trifft, sondern dass diese Abgrenzungen bis hin zu expliziten Ausgrenzungen strategisch eingesetzt wurden und werden. Ziel war und ist es, die Interessen der islamischen Mehrheit zu stärken; die Macht der christlichen Minderheit bleibt davon unbenommen, auch wenn sie weiterhin von

4 S. beispielsweise <https://www.thejakartapost.com/academia/2017/11/14/qa-indonesia-s-native-faiths-and-religions.html> [letzter Zugriff 15.01.2024].

großer Ambivalenz gekennzeichnet ist (s. Abschnitt 3). Unterstützt wird diese Strategie durch den teilweise weitreichenden Einsatz des Blasphemie-Gesetzes⁵, mit dem nicht nur als atheistisch identifizierte Bestrebungen (Franke 2023: 327; Duile 2018), sondern auch als heterodox eingestufte religiöse Traditionen oder islamische Sondergemeinschaften, wie beispielsweise die Ahmadiyah oder die neu gegründete, Mikro-Minorität Salamullah Eden (Franke/Jagiella 2014: 47ff.) sanktioniert werden. Letztlich geht es darum, solchen Religionen, inkl. religiöse Minderheiten, staatlichen Schutz und Anerkennung zu gewähren, die als staatskonform, verfassungstreu und als im Sinne einer fortschrittlichen Modernisierung des Landes agierend angesehen werden (Franke 2023: 322–326; Alfitri 2008; Salim 2008).

Wir haben es in Indonesien also mit einer Situation zu tun, in der Religion als solche verfassungsrechtlich geschützt wird und in der die Mehrheitsreligion Islam zwar nicht zur Staatsreligion erklärt wird, in verschiedener Hinsicht aber einen privilegierten Status erhält. Ein Religionsverständnis, das den Bezug auf eine höchste Göttlichkeit und damit eine monotheistische Ausprägung zum Maßstab erhebt, sichert dem Islam – und auch dem Christentum – eine administrativ gestützte gesellschaftliche Stellung. Das 1946 zunächst vor allem für islamische Belange gegründete Religionsministerium umfassende von Beginn an mehrere Abteilungen für islamische Angelegenheiten (Erziehung/Bildung, Organisation der Hadsch usw.), sehr bald aber auch eine Abteilung für das Christentum. Andere Religionen wurden erst sehr viel später berücksichtigt.⁶ Hintergrundfolie für die religiöse Diversität im heutigen Indonesien und die Entwicklung der semi-säkularen Verfassung ist eine schon lang zurückreichende religionshistorische Pluralität, die mit einer ausgeprägten geographischen, ethnischen und sprachlichen Heterogenität des Inselarchipels sowie einer hohen Bedeutung vielfältiger lokaler religiöser Traditionen einhergeht. Letztere prägen alle Religionen, die seit dem 3. und 4. Jahrhundert in die Region gelangten. Die Lage des Inselarchipels an wichtigen Seewegen und Handelsrouten brachte schon früh Erfahrungen mit der Diversität

5 Präsident Sukarno erließ 1965 ein präsidiales Dekret (No. 1/PNPS/1965), das sogenannte Blasphemie-Gesetz, das den Missbrauch und die Schmähung von Religionen verhindern sollte. In diesem Dekret benannte Sukarno mit Islam, Katholizismus, Protestantismus, Hinduismus, Buddhismus und Konfuzianismus erstmals explizit Religionen, die im indonesischen Staat als *agama* anerkannt sein sollten (Franke 2023: 322f.).

6 Webseite des indonesischen Religionsministeriums/*Kementarian Agama RI*: <https://kemenag.go.id> [letzter Zugriff 17.01.2024].

von außen kommender Einflüsse mit sich: Seit dem 4. Jahrhundert gelangten chinesische Reisende auf ihrem Weg nach Indien in die Region. Faxien, ein chinesischer Pilger, der 414 witterungsbedingt eher zufällig auf Sumatra landete, berichtete, dass es dort schon Formen des Brahmanismus gegeben habe und dass ein indischer Mönch namens Gunavarman um 420 König und Volk auf Sumatra zum Buddhismus bekehrt habe. Im 7. Jahrhundert galt Srivijaya, das heutige Palembang, auf Sumatra als bedeutendes Zentrum buddhistischer Gelehrsamkeit (Franke 2012: 52). Über viele Jahrhunderte prägten und dominierten hindu-buddhistische Dynastien mit einer Blütezeit vom 8. bis 12. Jahrhundert die Region. Im 8. und 9. Jahrhundert entstand in Zentraljava das berühmte buddhistische Bauwerk Borobodur – ein bedeutendes Zeugnis der Macht der hindu-buddhistischen Dynastien auf Java. Diese waren agrarisch orientiert und fanden sich vor allem im Inneren des Landes. Mit der Ankunft christlicher und muslimischer Handelsreisender aus Indien, Europa, China und arabischen Ländern auf dem Inselarchipel erlangten die zunehmend von der christlichen und islamischen Kultur und Religion geprägten Küstenstädte immer größere Bedeutung.

Grabsteine mit arabischen Inschriften belegen, dass der Islam bereits ab dem 7. Jahrhundert in der Region von Aceh, an der Nordspitze Sumatras, Fuß fasste. Seit dem 13. Jahrhundert, besonders aber seit dem 15. und 16. Jahrhundert, vergrößerte sich der Einflussbereich des Islam an den immer bedeutender werdenden Küsten- und Handelsmetropolen Javas erheblich. Das erste größere islamisch geprägte Herrschaftszentrum, das Fürstentum von Mataram (16. Jahrhundert), verdrängte den Hinduismus schließlich fast vollständig nach Bali und in den Osten Javas. Seitdem ist der Islam die Mehrheitsreligion auf dem Archipel – zugleich ist er in vielfältiger Weise durch lokale Traditionen geprägt und damit von einer großen inneren Diversität gekennzeichnet (Woodward 2011; Franke 2012: 52ff., 69ff. & 80f.). Islamische Organisationen und Bewegungen wie *Sarekat Islam* bildeten schließlich die Basis für die zu Beginn des 20. Jahrhunderts stärker werdenden Bestrebungen nach Unabhängigkeit von der christlich geprägten Kolonialherrschaft (Franke 2012: 114f.; Ricklefs 2001: 210ff.).

Zwar waren mit indischen Handelsreisenden vermutlich schon seit dem 7. Jahrhundert christliche Einflüsse auf den Archipel gekommen; historisch bedeutungsvolle Grundlagen für die Ausprägung des heutigen Christentums wurden dann aber vor allem durch portugiesische Handelsreisende geschaffen, die im 16. Jahrhundert auf der Suche nach den sog. Gewürzinseln nach Südostasien auf die Molukken kamen und in deren Gefolge die katholische

Mission in dieser Region Fuß fasste. Seit 1596 nahmen niederländische Handelsinteressen in der Region zu und führten 1602 schließlich zur Gründung der Vereinigten Ostindischen Handelscompagnie/VOC. Damit breiteten sich protestantische Denominationen aus und die katholische Mission wurde zurückgedrängt. In der langen Zeit der kolonialen Herrschaft der Niederlande avancierte das Christentum zur Religion der Eliten, die Ökonomie, Politik, aber auch das Militär sowie das Bildungs- und Gesundheitssystem prägten und nicht zuletzt aufgrund ihrer Beziehungen zu christlichen Gemeinden in aller Welt als modern, weltoffen und ökonomisch erfolgreich galten. Die islamische Bevölkerungsmehrheit geriet dabei immer mehr in die Lage einer »Mehrheit mit Minderwertigkeitskomplex« (Schreiner 2001), die weniger Zugangsmöglichkeiten zu Bildung, ökonomischen Ressourcen und politischer Partizipation hatte (McVey 1983).

2 Mehrheit mit Minderheitenstatus: Islam

Obwohl die größte Bevölkerungsgruppe des indonesischen Inselarchipels muslimisch ist und islamische Gruppierungen ganz wesentlich die Kämpfe um die Unabhängigkeit getragen haben, war der Einfluss des normativ-sunnitischen Islam auf das gesellschaftliche Leben und insbesondere auf die Politik in der Zeit der Gründung der Republik Indonesien vergleichsweise gering (Franke 2012: 66–81). Dass der indonesische Staat den Islam nicht in der Verfassung verankerte und die allgemeine Rechtsprechung nicht auf der Scharia beruht, ist einerseits auf den Einfluss der christlich geprägten Eliten in Bildung, Politik und Militär zurückzuführen, andererseits aber auch auf die große innerislamische Heterogenität und die Dominanz solcher Strömungen, die sich als moderat verstehen und für eine klare Trennung zwischen Politik und Islam eintreten (Madjid 2003: 88; Azra 2005: 26).⁷ Auch für die großen islamischen Organisationen *Nahdlatul Ulama* und *Muhammadiyah* mit ihren über 40 bzw. 30 Millionen Mitgliedern und den großen Teil der muslimischen Bevölkerung, die auch lokale religiöse Traditionen in ihre religiöse Alltagspraxis inkludiert und sich nur lose an der Normativität einer sunnitischen Lebensführung und Praxis orientiert (Franke 2012: 165–187), war und ist weder

7 Mittlerweile sind jedoch zunehmend Implementierungen der Scharia in die regionale Rechtsprechung zu beobachten, so beispielsweise in Aceh; s. dazu verschiedene Beiträge in Arskal/Azra 2003.

die Etablierung des Islam als Staatsreligion noch eine Implementierung der Scharia in die Verfassung ein Anliegen (Franke 2023: 322). Ihnen geht es vielmehr darum, durch die Einrichtung eines dichten Netztes von Institutionen islamischer Bildung (*Pesantren*/islamischen Internaten, Hochschulen und Universitäten) die gesellschaftliche Partizipation der islamischen Bevölkerungsmehrheit zu verbessern. Die wachsende Zahl islamischer Universitäten, deren internationale Vernetzung sowie die zunehmende Besetzung gesellschaftlich einflussreicher Positionen durch Absolvent*innen islamischer Bildungseinrichtungen ist eine sichtbare Folge dieser Bestrebungen. Allerdings nehmen auch Einflussnahmen solcher islamischen Strömungen zu, die sich für die Implementierung der *Piagam Jakarta*⁸ in die Verfassung (Hosen 2005: 428), die Einführung der Scharia auf regionaler Ebene oder, wie zuletzt 2022, für gesetzliche Verbote von außerehelichem oder gleichgeschlechtlichem Sex einsetzen⁹. Bemerkenswert an der Begründung für die Einführung einer Bestrafung von außerehelichem Sex ist, dass die schon länger anstehende Überarbeitung des aus dem Jahr 1918 stammenden Strafgesetzbuches, das in der Zeit der niederländischen Kolonialherrschaft entstand, auch als emanzipatorischer Akt gegenüber der ehemaligen Kolonialherrschaft verstanden wird. Auf den Unmut über eine zu geringe Beachtung islamischer Interessen reagierte bereits Präsident Suharto (Regierungszeit 1967–1998) mit verschiedenen Maßnahmen: Er initiierte 1975 die Gründung eines Rates islamischer Gelehrter, *Majelis Ulama Indonesia*, MUI (Hasyim 2011: 4), stärkte die staatliche Unterstützung islamischer Bildungseinrichtungen, inszenierte öffentlichkeitswirksam seine Pilgerreise nach Mekka und propagierte eine strengere islamische Lebensweise. Infolge dessen wurden Varianten populärer islamischer Kultur, bei der die Integration von Elementen lokaler religiöser

-
- 8 Mit *Piagam Jakarta*/Jakarta Charta werden Formulierungen bezeichnet, die in der Verfassung die Verpflichtung aller Muslim*innen auf die Scharia als Rechtsform und den Vorbehalt des Amtes des Präsidenten für einen Muslim/eine Muslima festlegen. In der Verkündung der *Pancasila* am 1. Juni 1945 durch den damaligen Präsidenten Sukarno waren diese Inhalte zwar nicht vorhanden, sie werden aber von manchen islamischen Gruppierungen bis heute immer mal wieder eingefordert (Boland 1982: 45ff. & 106).
- 9 Im Dezember 2022 hat das indonesische Parlament beschlossen, außerehelichen Sex zukünftig zu bestrafen. Mit einem neuen Strafgesetzbuch sollen, so Bambang Wuryanto, Vorsitzender der Kommission zur Erneuerung der Gesetzgebung, die alte koloniale Gesetzgebung der modernen Zeit angepasst und indonesische Werte geschützt werden: <https://www.reuters.com/world/asia-pacific/indonesias-parliament-passes-controversial-new-criminal-code-2022-12-06/> [letzter Zugriff 17.01.2024].

Traditionen eine wichtige Rolle spielt, zugunsten eines normativ-sunnitischen Islam sukzessive zurückgedrängt (Hefner 2011; Sirry 2006). Vor dem Hintergrund tiefer wirtschaftlicher Krisen und einer als korrupt beklagten politischen Kultur musste Suharto nach massiven Protesten 1998 schließlich zurücktreten. Nach seinem Sturz kam es zwar zu einer Demokratisierung und Dezentralisierung der Politik, die auch einen größeren Freiraum für religiöse Minderheiten sowie für lokale javanische Glaubensstraditionen (*kejawan*) mit sich brachte (Quinn 2004: 16). Es brachen aber auch Konflikte zwischen verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen auf, die zu Spannungen bis hin zu regionalen gewalttätigen Ausschreitungen, insbesondere zwischen islamischen und christlichen Gruppierungen führten. Im Post-Suharto Indonesien gewinnen einerseits normativ-sunnitische Ausrichtungen zunehmenden Einfluss auf Interpretationen der *Pancasila* und religionspolitische Maßnahmen, die von einer strikten Grenzziehung zwischen Heterodoxie und Religion im normativ-sunnitischen Sinn gekennzeichnet sind. Andererseits treten auch solche islamischen Strömungen in den gesellschaftlichen Diskurs, die sich als »moderat« verstehen und spezifisch indonesische Konzepte, wie den »Islam Jawa« oder »Islam Nusantara« (Woodward 2019: 177) propagieren, um eine javanisch-indonesische Fundierung für einen offenen Umgang mit religiöser Pluralität zu etablieren (Franke 2023: 326 sowie Franke 2012: 197–206).

Die innere Vielfalt des Islams in Indonesien kann deshalb einerseits als Ausgangspunkt für Offenheit gegenüber religiöser Pluralität und damit auch religiösen Minoritäten gesehen werden. Sie ist andererseits aber auch Ausgangspunkt für Konflikte und Machtkämpfe innerhalb des Islam – wenn es beispielsweise um den Umgang mit der Ahmadiyah, schiitischen Gruppierungen oder auch neuen prophetischen Gemeinschaften wie Salamullah Eden geht, die als heterodox angesehen und ausgegrenzt werden (Al Makin 2016; Franke/Jagiella 2014: 47ff.).

3 Macht und Einfluss einer religiösen Minderheit: Christentum

In deutlichem Kontrast zur islamischen Bevölkerungsmehrheit stand und steht teilweise heute noch der machtvolle Einfluss der christlichen Minderheit auf die Politik und Ökonomie des Landes. Als Religion der kolonialen Herrschaft (auch als *agama belanda* bezeichnet), und finanziell von europäischen Missionsorganisationen unterstützt, nahm und nimmt das Christentum eine mächtige Position ein. Mit insgesamt ca. 10 Prozent der Bevölkerung (Protes-

tantismus 7,6 Prozent; Katholizismus 3,11 Prozent)¹⁰ stellt es die größte und zugleich einflussreichste religiöse Minderheit im indonesischen Staat dar.

Dass der christlichen Minderheit sowohl in der Kolonialzeit als auch in der Phase der Formierung der unabhängigen Republik Indonesien ganz überwiegend mit Akzeptanz begegnet wurde, lag auch historisch bereits in der religionspolitischen Strategie der niederländischen Kolonialregierung begründet, Indonesien als islamisches Land zu betrachten (Franke 2012: 87). Um eine gute Kooperation zu erlangen und den inneren Frieden nicht zu gefährden, wurde der Islam seitens der christlichen Kolonialmacht insofern respektiert, als christliche Mission nicht in mehrheitlich von Muslime*innen bewohnten Gebieten erfolgen sollte.¹¹ Von der Bevölkerung, die lokalen religiösen Traditionen angehört hatte, wurde nach ihrer Christianisierung eine loyale Haltung gegenüber den christlichen Kolonialherren erwartet. Die gegen Ende der Kolonialzeit zunehmenden Bestrebungen, das Christentum stärker in der indonesischen Kultur zu verankern und damit eine größere Autonomie der lokalen christlichen Kirchen gegenüber der niederländischen Kolonialmacht zu erlangen, kamen den christlichen Kirchen im Kampf um die Unabhängigkeit in den 1940er Jahren zugute. Die 1926 gegründete katholische Partei *Persatuan Politik Katolik Indonesia* stellte sich gegen die holländische Kolonialherrschaft und setzte sich für ein unabhängiges Indonesien ein (Evers 2003: 195f.). Dass

10 Quelle: *Kementerian Agama RI: Data Umat Berdasar Jumlah Pemeluk Agama Menurut Agama* [Abruf 06.12.22]. Wenn im heutigen Indonesien von *Kristen* gesprochen wird, sind damit in der Regel evangelische Denominationen gemeint; das katholische Christentum wird gesondert in der Rubrik *Katolik* gefasst. Diese deutliche Unterscheidung von evangelischem und katholischem Christentum spiegelt sich auch in der Organisation der zuständigen Abteilungen im Religionsministerium, in dem es neben einem Generaldirektorat für Protestantismus auch eines für Katholizismus gibt.

11 In der spannungsreichen Zeit der neu gegründeten indonesischen Republik, in der sich Konflikte und Übergriffe vor allem und immer wieder am Neubau christlicher Kirchen in einer eher armen islamischen Nachbarschaft entzündeten, wurde von Präsident Sukarno 1953 ein generelles Einreiseverbot für ausländische Missionare verhängt. Sein Nachfolger Suharto bekräftigte dann 1969 zwar das Recht auf Religionswechsel, verbot aber 1979 die Missionierung bei Menschen, die bereits einer staatlich anerkannten Religion angehören. Das von Suharto 1969 verkündete Recht auf einen Religionswechsel unterstützte jedoch indirekt die missionarischen Aktivitäten der Christen und führte auf Seiten der muslimischen Bevölkerung zu verärgerten Reaktionen, weil sie sich durch christliche Missionierungen in ihrem Recht auf freie Religionsausübung eingeschränkt sahen.

die christlichen Kirchen als *indonesische* Organisationen für die Unabhängigkeit des Landes eintraten und sich als explizit indonesische Kirchen ansahen, war schließlich ein wichtiger Faktor für die Akzeptanz des Christentums in der unabhängigen Republik Indonesien (Franke 2012: 89f.). Für die auf nationale Einheit ausgerichtete Politik der unabhängigen Republik spielte die Integration christlicher Gruppierungen zudem auch deshalb eine wichtige Rolle, da sie als Bündnispartner im Kampf gegen die Kolonialregierung und für die Formierung eines demokratischen Staates angesehen wurden. Das Christentum wurde somit nicht eins zu eins als Institution zur Stützung der Kolonialherrschaft angesehen. Intellektuelle und ökonomische Eliten wurden in den sich bildenden unabhängigen Staat integriert und man hoffte auf förderliche Auswirkungen für die wirtschaftliche Entwicklung und Position Indonesiens auf dem Weltmarkt (Wawer 1974: 35ff. & 262ff.).

Einen deutlichen Zuwachs an Mitgliedszahlen erlangte das indonesische Christentum nach der 1967 herausgegebenen Verpflichtung für alle Bürger*innen, ihre Religionszugehörigkeit registrieren zu lassen (Franke 2012: 149). Denn mit dem Beitritt zu einer christlichen Gemeinschaft, und damit zu einer staatlich akzeptierten *agama*, konnten Menschen, die bis dahin ausschließlich lokalen religiösen Traditionen folgten, ihre Loyalität gegenüber dem indonesischen Staat bekunden. Damit war ihnen auch ein leichter Zugang zu Bildung und einflussreichen Positionen eröffnet.

Bis heute entzünden sich jedoch immer wieder Konflikte zwischen islamischen und christlichen Gemeinschaften – insbesondere wegen unterschiedlicher Auffassungen zur Religionsfreiheit, die aus christlicher Perspektive auch das Recht auf Missionierung einschließt (Franke 2012: 137). Aktive Missionstätigkeiten wie Hausbesuche oder das Verteilen von Geschenken werden ebenso wie die finanzielle Unterstützung aus dem Ausland und der Bau von christlichen Kirchen in ärmeren islamischen Wohnvierteln von muslimischer Seite häufig als Übergriff auf ihre eigene religiöse Sphäre und als Infragestellung ihrer Religion empfunden (Franke 2012: 90f.).¹² Da in der positiven Einbindung des Christentums Vorteile für die Einigkeit des Staates gesehen werden,

12 Konfliktverschärfend kommt hinzu, dass der eigentlich zum Schutz der Religionsfreiheit verpflichtete indonesische Staat in dieser Hinsicht keine durchgängig klare Haltung einnimmt. So werden einerseits Baugenehmigungen für christliche Kirchen erteilt und andererseits werden diese manchmal über Jahre hinausgezögert (Franke 2012: 90f.).

wurden und werden solche Spannungen von Seiten der Regierung (durch präsidiale Dekrete, Berufung auf die *Pancasila*, Einrichtung von regionalen Büros für religiöse Harmonie¹³ etc.) teilweise aufgefangen (Franke 2012: 94). Auch die semi-säkulare Verfassung mit ihrem Verzicht auf die Implementierung des Islam als Staatsreligion und der *Pancasila* als einer allgemeinen religiösen Fundierung des Staates ist als Ausdruck des Bestrebens zu sehen, beiden Religionen – der großen Mehrheit und der einflussreichen Minderheit – eine gesicherte und wertschätzende Position im Staat und in der Gesellschaft zu ermöglichen. Damit war zugleich auch die rechtliche Voraussetzung für ein reguliertes Nebeneinander divergenter religiöser Gruppierungen sowie der MMK gegeben.

4 Ausgrenzung durch intentionale Kategorisierungen: Lokale religiöse Traditionen als Glaubensströmungen

Lokale religiöse Traditionen bilden das religionshistorische Fundament des indonesischen Inselarchipels und prägen mit ihren Ritualen, Mythen, kosmischen Vorstellungen, mit dem Bezug auf Ahnen und lokale Gottheiten das Zusammenleben und die religiöse Kultur bis heute. Sie haben die Formierungen aller später hinzukommenden Religionen wesentlich beeinflusst und zur Entwicklung lokaler Varianten des Christentums und des Islams geführt (Kohl 1986: 208; Woodward 1989: 242; Franke 2012: 165ff.). In der offiziellen Betrachtungsweise des indonesischen Staates werden lokale religiöse Traditionen zwar als kulturelles Erbe oder als Ressource für die Tourismusindustrie gesehen, nicht aber als *agama*/Religionen eingeordnet (Franke 2012: 148–152). Immerhin wird in einigen Statistiken des Religionsministeriums mit dem Hinweis auf einen verschwindend kleinen Prozentsatz von 0,05 Prozent sog. »Anderen« oder auch »Animisten« (Taher 1995: 90) der Existenz lokaler Religionen Rechnung getragen.¹⁴ Nicht selten gelten diejenigen, die sich nicht einer der staatlich akzeptierten Religionen zuordnen als *orang belum agama*, als Menschen, die noch ohne Religion sind (Smith Kipp/Rodgers 1987: 21f.;

13 Büro für religiöse Harmonie (*Pusat kerukuanan Umat Bergama*) im indonesischen Religionsministerium/*Kementerian Agama* (Franke 2012: 197ff.).

14 Nach Informationen des indonesischen Religionsministeriums aus dem Jahr 1995 wurde die Zahl der sog. »Animisten« laut Taher 1995 mit 0,31 Prozent angegeben. Im Zensus von 2010 fehlt eine solche Kategorie.

Picard 2011: 13). Diese Formulierung drückt die Erwartung aus, dass sich diese Menschen irgendwann doch einer der *agama* zuordnen werden. Die Formulierung *belum* hat jedoch nicht nur eine zeitliche Bedeutung, sondern enthält zugleich auch eine Wertung im Sinne von »noch nicht perfekt«/»nicht vollständig« und damit eine diskriminierende Tendenz (Atkinson 1987: 176f. und Hollan 1999: 254f.). Die religionspolitische Einordnung lokaler religiöser Traditionen als Glauben/*kepercayaan* oder als kulturelles Muster/*adat* führte zwar zu einer gewissen Akzeptanz, eine Legitimation als staatlich akzeptierte Religion ist damit jedoch ebenso wenig verbunden wie staatliche Protektion.

In gesellschaftlichen Diskursen erfolgt häufig eine polarisierende Gegenüberstellung von *agama*/Religionen als modernen, fortschrittlichen, international anerkannten Organisationen, die als Trägerinnen von nationaler Einheit und ökonomischer Progression gelten, und *kepercayaan*/Glauben als ländliche, in veralteten Traditionen verhaftete und nicht vorrangig mit den Zielen der nationalen indonesischen Politik verbundene religiöse Praktiken. Entsprechend werden diejenigen, die sich keiner der staatlich akzeptierten Religionen zugeordnet haben, mit einer gewissen Skepsis betrachtet, da ihnen unterstellt wird, stärker mit der lokalen Tradition, der jeweiligen Ethnie und der Tradition des *adat* verbunden zu sein als mit den Grundsätzen des modernen Staates (Smith Kipp/Rodgers 1987: 23f.). Einige lokale Religionen konnten sich unter dem Dach des hinduistischen Dachverbands einordnen und damit eine gewisse Anerkennung finden.

Diese Haltung veränderte sich unter Präsident Suharto hin zu einer etwas offeneren Position (Picard 2011). Zwar galten lokale religiöse Traditionen immer noch als rückständig und zudem anfällig für kommunistische Ideologien, doch wurde die traditionelle religiöse Vielfalt der indonesischen Gesellschaft durchaus als Gegengewicht zu fundamentalistischen islamischen Strömungen wertgeschätzt (Schefold 1998: 273). Überwiegend basierte die Toleranz gegenüber lokalen religiösen Traditionen in dieser Phase auf der Einordnung ihrer rituellen Praxis und Lebensweise als ästhetisiertes, folkloristisches Muster.

Seit der Entscheidung des Verfassungsgerichts im Jahr 2016 (Nr. 97/PUU-XIV/2016) kann *kepercayaan* in die Religionsspalte des Personalausweises eingetragen werden.¹⁵ Mit der Einführung des digitalen Personalausweises ist seit

15 Diese Möglichkeit wurde eröffnet, nachdem Richter des Verfassungsgerichts einer Überprüfung von Artikel 61 des Gesetzes Nr. 23/2006 und Artikel 64 des Gesetzes Nr. 24/2013 über die Bevölkerungsverwaltung stattgegeben hatten.

2019 eine weitere Entwicklung eingetreten: Den Bemühungen lokaler religiöser Traditionen um Anerkennung wurde insofern Rechnung getragen, als seitdem die Eintragung *kepercayaan penghayat*/Anhänger eines Glaubens (zum Teil mit Ergänzung des Namens der lokalen religiösen Tradition) möglich wird.

Manche Anhänger*innen lokaler Traditionen lassen die Spalte »Religion« einfach leer. In den neuen Formularen der Registrierungsverwaltung wird *kepercayaan* als siebte Option, jedoch außerhalb der sechs von der Regierung anerkannten Religionen aufgeführt. Manche halten diese Option insofern für schwierig, weil sie den Vorwurf, atheistisch zu sein, befördern kann, da eben keine der akzeptierten *agama* angegeben wird. Insgesamt bleibt es dabei, dass religiöse Traditionen, die keine strukturelle und inhaltliche Ähnlichkeit mit dem Islam oder dem Christentum aufweisen und die sich nicht in Institutionen organisieren, kaum eine Chance auf staatliche Anerkennung haben, obwohl sie für viele Menschen ein selbstverständlicher Bestandteil ihrer religiösen Alltagspraxis sind.

5 Conclusio: Faktoren der Regulierung von Machtverhältnissen und Zuschreibungsprozessen in Mehrheiten-Minderheiten-Konstellationen in Indonesien

Die Ausführungen zeigen, dass religiöse MMK in Indonesien nur im Kontext gesellschaftlicher Machtprozesse zu verstehen sind und die politische Einflussnahme sowie die sich wandelnde soziale Akzeptanz weder von der Gruppengröße allein abhängt noch anhand der konfessionellen Überzeugungen erfolgt. Von entscheidender Bedeutung für Zuschreibungsprozesse in Hinblick auf soziale Akzeptanz oder Ausgrenzung zeigen sich am Beispiel Indonesien a) die historische Präsenz und Macht einer Religion, b) die Loyalität und der Bezug auf einen geteilten, gemeinsamen rechtlichen Rahmen inklusive damit verbundener Anpassungsprozesse, c) die Partizipation an Bildung und Ökonomie sowie d) eine positive Grundhaltung gegenüber einem islamisch und auch christlich geprägten Religionsverständnis. Dabei dürfen die Wirkungen von Kontroversen und Machtkämpfen innerhalb von Religionen ebenso wie das Ringen um gesellschaftliche Bedeutung und Anerkennung nicht unterschätzt werden. Von den genannten Faktoren gehen entscheidende Impulse für die Bewertung einer Religion aus: Besonders evident wird dies am Beispiel der buddhistischen Minderheit, die weniger als ein Prozent der indonesischen Bevölkerung ausmacht. In einer politischen Situation, in der

Mitte der 1960er Jahre ein zunehmender Machteinfluss von China befürchtet wurde, wurde der Buddhismus als »gottlose« oder »atheistische« Religion gekennzeichnet und deshalb als nicht mehr verfassungskonform verfolgt und sanktioniert (Franke 2023: 44ff.). Analysen von MMK müssen deshalb immer die konkrete Verflechtung von Religionen mit historischen Herrschaftskonstellationen, den jeweiligen imperialen Bestrebungen und ökonomischen Machtverhältnissen berücksichtigen.

Folgende Faktoren möchte ich abschließend als wesentliche Aspekte für die Analyse von Konfliktlagen und diskursiven Zuschreibungsprozessen im Verhältnis religiöser Mehrheiten- und Minderheitenkonstellationen herausstellen.

1. Religionsbegriff/Verständnis von Religion: Was wird in einer sozialen Gemeinschaft/Gesellschaft als Religion verstanden und akzeptiert? Welche rechtlichen Regelungen legen das Religionsverständnis fest und welche gesellschaftlichen Gruppen haben darauf Einfluss genommen? Wo wird Schutz geboten, Freiheit gewährt und wo und in welcher Form finden sich Abgrenzungen bis hin zu Ausgrenzungen oder Sanktionierungen?
2. Die Rolle der Säkularität im verfassungsrechtlichen Rahmen: Ein säkularer rechtlicher Rahmen ist nicht zwingend mit der Wertschätzung von religiöser Pluralität in MMK gleichzusetzen.
3. Historische Entwicklungsprozesse und Erfahrungen mit religiöser Pluralität: Das Verständnis davon, was als Religion akzeptiert wird, steht immer in engem Zusammenhang mit historischen Erfahrungen. Es ist a) von den jeweils dominanten Religionen in der Zeit der Verfassungsgebung und Rechtsprechung geprägt sowie b) von den Erfahrungen und Einschätzungen, die vor diesem Hintergrund in den sozialen Alltag und in Zuschreibungsprozesse einfließen.
4. Religiöse MMK beruhen auf Aushandlungsprozessen in jeweils spezifischen Machtverhältnissen, die ganz wesentlich von ökonomischen und politischen Faktoren und Interessen geprägt sind.
5. Varianten in den MMK-Verhältnissen müssen immer relational und kontextualisiert analysiert werden: Eine Auffassung, die »Minderheiten« unmittelbar als wenig einflussreich einschätzt, ist als verkürzt zurückzuweisen. Religiöse Minderheiten können, wie das Beispiel des Christentums in Indonesien zeigt, auch machtvolle (ökonomische, politische) Eliten repräsentieren.

6. Die Option von und Erfahrung mit innerreligiöser Diversität ist ein wesentlicher Faktor für die Gestaltung eines offenen und akzeptierenden Umgangs mit religiöser Pluralität und minoritären religiösen Gemeinschaften.

Literaturverzeichnis

- Al Makin (2016): *Challenging Islamic Orthodoxy. The Account of Lia Eden and other Prophets in Indonesia*, Dodrecht.
- Alfitri (2008): »Religious Liberty in Indonesia and the Rights of ›Deviant Sects«, in: *Asian Journal of Comparative Law* 3 (1), S. 1–27.
- Atkinson, J. M. (1987): »Religions in Dialogue. The Construction of an Indonesian Minority Religion«, in: Kipp/Rodgers (Hg.), *Indonesian Religions in Transition*, Tucson, Arizona., S. 171–186.
- Azra, A. (2005): »The Use and Abuse of Qur'anic Verses in Contemporary Indonesian Politics«, in: Saeed (Hg.), *Approaches to the Qur'an in Contemporary Indonesia*, London, S. 193–208.
- Bagir, Z. A./Asfinawati, S./Arianingtyas, R. (2020): »Limitations to Freedom of Religion or Belief in Indonesia: Norms and Practices«, in: *Religion & Human Rights*, 15.1-2, S. 39–56.
- Boland, B. J. (1982): *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*, Den Haag.
- Botschaft der Bundesrepublik Deutschland in Jakarta (2022): Merkblatt zu Eheschließung in Indonesien/Eheschließung in Deutschland. Zugriff unter: <https://jakarta.diplo.de/blob/1807728/76cfo122729efce902ce954b7a2583d7/merkblatt-eheschliessung-in-idn-und-in-d-data.pdf>
- Duile, T. (2018): »Atheism in Indonesia: State Discourses of the Past and Social Practices of the Present«, in: *South East Asia Research* 26(2), S. 161–175.
- Franke, E. (2012): *Einheit in der Vielfalt. Strukturen, Bedingungen und Alltag religiöser Pluralität in Indonesien*, Wiesbaden.
- Franke, E. (2023): »Religion und Säkularität im modernen Indonesien«, in: Deg/Freiberger/Kleine/Kollmar-Paulenz (Hg.), *Grenzen der Religion. Säkularität in der Asiatischen Religionsgeschichte*, Göttingen, S. 307–334.
- Franke, E./Jagiella, L. (2014): »Was macht die Akzeptanz einer religiösen Minderheit aus? Probleme und Grenzen religiöser Pluralität im islamisch geprägten Indonesien«, in: Franke (Hg.), *Religiöse Minderheiten und gesellschaftlicher Wandel*, Harrassowitz, S. 36–54.
- Hadiwijono, D. H. (1967): *Man in the Present Javanese Mysticism*, Baarn.

- Hasyim, S. (Hg.) (2011): »The Council of Indonesian Ulama (Majelis Ulama Indonesia, MUI) and Religious Freedom«, in: Irasec's Discussion Papers 12, 26S. Research Institute on Contemporary Southeast Asia. Zugriff unter: https://irasec.com/IMG/UserFiles/Files/04_Publications/Notes/The_Council_of_Indonesian_Ulama_Majelis_Ulama_Indonesia_MUI_and_Religious_Freedom.pdf
- Hefner, R.W. (2002): »Civil Islam and Democracy Reconsidered«, in: *Kultur* 2(1), S. 1–12.
- Hefner, R. W. (2009): *Civil Islam. Muslims and Democratization in Indonesia*, Princeton, New Jersey.
- Hefner, R. W. (2011): »Where Have all the abangan Gone? Religionization and the Decline of non-standard Islam in Contemporary Indonesia«, in: Picard/Madinier (Hg.), *The Politics of Religion in Indonesia. Syncretism, Orthodoxy, and Religious Contention in Java and Bali*, London/New York, S. 71–91.
- Henry, P. B. (1987): »The Religion of Balance: Evidence from an Eleventh-Century Javanese Poem«, in: Kipp/Rodgers (Hg.), *Indonesian Religions in Transition*, Tucson, Arizona, S. 98–112.
- Hollan, D. (1999): »Pockets Full of Mistakes. The Personal Consequences of Religious Change in a Toraja Village«, in: Klass/Weisgrau (Hg.): *Across the Boundaries of Belief. Contemporary Issues in the Anthropology of Religion*, Colorado, Oxford, S. 253–270.
- Hosen, N. (2005): »Religion and the Indonesian Constitution: A Recent Debate!«, in: *Journal of Southeast Asian Studies* 36/3, S. 419–440.
- Kim, H.-J. (1998): »The Changing Interpretation of Religious Freedom in Indonesia«, in: *Journal of Southeast Asian Studies* 29/2, S. 357–373.
- Kipp, R. S./Rodgers, S. (1987): »Introduction: Indonesian Religions in Society«, in: Kipp/Rodgers (Hg.), *Indonesian Religions in Transition*, Tucson, Arizona, S. 1–31.
- Kohl, K.-H. (1986): »Religiöser Partikularismus und kulturelle Transzendenz. Über den Untergang von Stammesreligionen in Indonesien«, in: Zinser (Hg.), *Der Untergang von Religionen*, Berlin, S. 193–220.
- Madjid, N. (2003): »Islam yes, Islamic Parties no!«, in: Bouchier/Hadiz (Hg.), *Indonesian Politics and Society. A Reader*, London, New York, S. 88–92.
- McVey, R. (1983): »Faith as the Outsider: Islam in Indonesian Politics«, in: Piscatori (Hg.), *Islam in the Political Process*, Cambridge, S. 199–225.
- Picard, M. (2011): »Introduction: ›agama‹, ›adat‹, and Pancasila«, in: Picard/Madinier (Hg.), *The Politics of Religion in Indonesia. Syncretism, Or-*

- thodoxy, and Religious Contention in Java and Bali, London, New York, S. 1–20.
- Quinn, G. (2004): »Local Pilgrimage in Java and Madura: Why is it Booming?« in: IIAS Newsletter 38.
- Republic of Indonesia Ministry of Information (Hg.) (1952): »Lahirnja Pancasila« (The Birth of Pancasila): An Outline of the Five Principles of the Indonesian State. President Soekarno's Speech, Jakarta.
- Ricklefs, M. C. (2001): *A History of Modern Indonesia since c. 1200*, 3. Auflage, Stanford.
- Salim, A. (2008): »Muslim Politics in Indonesia's Democratisation. The Religious Majority and the Rights for Minorities in Post-New Order Era«, in: McLeod/MacIntyre (Hg.), *Indonesia: Democracy and the Promise of Good Governance*, Singapore, S. 115–137.
- Salim, A./Azyurmardi A. (Hg.) (2003): *Shari'a and politics in modern Indonesia*, Singapore.
- Schefold, R. (1998): »The Domestication of Culture. Nation-building and Ethnic Diversity in Indonesia«, in: *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 154 (2), S. 259–280.
- Schreiner, K. H. (2001): »Mehrheit mit Minderwertigkeitskomplex? – Der Islam in Indonesien«, in: Schreiner (Hg.), *Islam in Asien*, Bad Honnef, S. 157–179.
- Sirry, M. A. (2006): »Transformation of Political Islam in Post-Suharto Indonesia«, in: Abu-Rabi' (Hg.), *The Blackwell Companion to Contemporary Islamic Thought*, Malden/Oxford/Victoria, S. 466–481.
- Smith Kipp, R./Rodgers, S. (Hg.) (1987): »Introduction: Indonesian Religions in Society«, in: Smith Kipp/Rodgers (Hg.), *Indonesian Religions in Transition*, Tucson, Arizona, S. 1–31.
- Taher, T. (1995): »Pancasila. Fifty Years On: The Dynamics of National Unity in Indonesia«, in: *Islamochristiana* 21, S. 87–94.
- Wawer, W. (1974): *Muslime und Christen in der Republik Indonesia*, Wiesbaden.
- Woodward, M. (1989): *Islam in Java. Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta*, Arizona.
- Woodward, M. (2011): *Java, Indonesia and Islam*, Dordrecht, Heidelberg, London, New York.
- Woodward, M. (2019): »Islamicate Civilization and National Islams: Islam Nusantara, West Java and Sundanese Culture«, in: *Heritage of Nusantara. International Journal of Religious Literature and Heritage* 9 (2), S. 148–187.

