

Clemens Six

Postkolonialer Säkularismus in Indien und Indonesien, 1945–1965

Am 30. September 2010 veröffentlichten die drei beauftragten Richter Sudhir Agarwal, Dharam Veer Sharma und S. U. Khan am Obersten Gerichtshof in Allahabad im nordindischen Bundesstaat Uttar Pradesh ihre lang erwarteten Erkenntnisse in einem Rechtsstreit, der in ganz Indien seit Jahren mit großer Aufmerksamkeit verfolgt wird. Die drei separaten Richtersprüche lassen bereits durch ihren Umfang auf die politische Bedeutung schließen, die diesem Fall regional und national in Indien zukommt. Auf insgesamt beinahe 6.500 Seiten erklären die Richter auf durchweg sehr unterschiedliche Weise ihre Entscheidung, ein rund 11.000 Quadratmeter großes Grundstück zu gleichen Teilen zwischen zwei hinduistischen und einer islamischen Organisation aufzuteilen. Das Urteil des Gerichts löste binnen weniger Stunden eine landesweite Debatte über seine Interpretation aus, die von einer vollständigen Ablehnung im Namen eines »säkularen und freien Indiens« bis hin zu klarer Zustimmung reichte, dieses Urteil sei die einzige Möglichkeit, die friedliche Koexistenz der Religionsgemeinschaften in Indien und damit die politische Einheit des Landes für die Zukunft zu sichern.

Der Grund für die überbordende politische Bedeutung des Richterspruchs liegt in der Zeitgeschichte dieses kleinen Stückes Land. Es befindet sich im Zentrum der nordindischen Stadt Ayodhya und war seit dem Jahr 1949, insbesondere aber seit den 1980er Jahren, immer wieder Gegenstand gewaltsamer Konflikte zwischen hindunationalistischen Organisationen, nicht religiösen politischen Kräften und islamischen Gruppen. Gegen Ende der 1980er Jahre schließlich wurde die »Befreiung« dieses Grundstücks von der darauf errichteten Moschee aus dem 16. Jahrhundert zum Mobilisierungsmotiv eines nationalen Hinduextremismus, der an der Stelle des islamischen Gotteshauses den Geburtsort der hinduistischen Gottheit Ram propagierte. Die Moschee wurde im Dezember 1992 vollständig zerstört. Seither tobte ein erbitterter Rechtsstreit zwischen hinduistischen Organisationen, die das gesamte Stück Land für den Bau eines Hindutempels beanspruchten, und islamischen Verbänden, die »ihr« historisches Erbe als ein Opfer kommunalistischer Gewalt interpretierten.

Der Konflikt um die Moschee in Ayodhya wurde im Laufe der vergangenen drei Jahrzehnte zum Kristallisationspunkt einer intellektuell wie politisch geführten Auseinandersetzung um die Bedeutung Indiens als säkularen Staat beziehungsweise als säkulare Gesellschaft, die sich in mehrfacher Hinsicht auch in der Debatte um diesen Richterspruch vom September 2010 widerspiegelt.¹ Diese Debatte betrifft sowohl die Entscheidung des Gerichts selbst als auch die Argumentationsweise der richterlichen Begründung. Seit dem Jahr 1949, in dem der Streit um die Moschee in Ayodhya ausbrach, gab es in diesem Konflikt eine ganze Reihe von Gerichtsurteilen, die begangenes Unrecht gegen diese islamische Einrichtung wie die illegale Installierung hinduistischer Götterstatuen in ihrem Inneren nicht nur nicht sanktionierten, sondern sogar billigten. Dies wiederum gab lokalen politischen Entscheidungsträgern die Gelegenheit, diesen Konflikt im Sinne ihrer politischen Profilierung zu nutzen.²

1 Eine Übersicht über diese lange Geschichte bietet *Antony Copley*, *Indian Secularism Reconsidered: From Gandhi to Ayodhya*, in: *Contemporary South Asia* 2, 1993, H. 1, S. 47–65.

2 Vgl. dazu die detaillierte Auflistung dieser Gerichtsurteile und politischen Manipulationen aus den Jahren 1949, 1950, 1986 und 1989 bei *P. A. Sebastian*, *Secularism and the Indian Judiciary*, in: *Economic and Political Weekly (EPW)*, 11.12.2010, S. 42–45, hier: S. 43. Aus dieser Sicht ist das Gerichtsurteil vom September 2010 lediglich der Schlusspunkt einer längeren Geschichte parteilicher richterlicher und politischer Entscheidungen.

Zuletzt sorgte Mitte der 1990er Jahre das Oberste Bundesgericht (Supreme Court), die höchste indische Autorität in Verfassungsfragen, für Kritik bis hin zu politischen Protesten, als der Gerichtshof in mehreren Anklagefällen gegen die Shiv Sena-BJP-Koalitionsregierung in Maharashtra, Westindien, wegen Missbrauchs von Religion im Sinne politischer Verhetzung entschied und in seinem Urteil die Grenzen zwischen politischer Ideologie und säkularer Rechtsprechung verwischte.³ Einzelne Mitglieder dieser Parteien, darunter auch der Parteichef der hindunationalistischen Shiv Sena, Bal Thackeray, wurden zwar schuldig befunden, Religion sowohl zur Stimmenmaximierung bei Wahlen missbraucht als auch religiösen Hass und Anfeindungen geschürt zu haben. Das Gericht stellte allerdings auch fest, dass es sich bei der politischen Ideologie des »Hindutva«, welche die Errichtung einer Hinduherrschaft in Indien anstrebt, um einen *way of life* des Subkontinents handele.⁴ Darin sahen viele Verfechter eines konsequent säkularen Indiens die juristische und letztlich auch politische Akzeptanz einer anti-säkularen Auffassung von gesellschaftlicher und politischer Ordnung, die von einer faktenorientierten Grundlage richterlicher Erkenntnisse abweicht.

Im Urteil vom September 2010 erklärten die Richter des Allahabad High Court in ähnlicher Manier, dass es sich bei dem umstrittenen Grundstück in Ayodhya um den Geburtsort einer »göttlichen oder halb-göttlichen Person« handele und daher an dieser Stelle ein Tempel zu errichten sei. Die Historikerin Romila Thapar, eine gewichtige Stimme in der Kontroverse um Säkularismus in Indien, kommentierte dazu:

»This is a response to an appeal by Hindu faith and belief. Given the absence of evidence in support of the claim, such a verdict is not what one expects from the court of law. Hindus deeply revere Rama as a deity but can this support a legal decision on claims to a birth-place, possession of land and the deliberate destruction of a major historical monument to assist in acquiring the land?«⁵

Wie schon in den 1990er Jahren im westlichen Indien übernahm auch in diesem Fall ein indisches Gericht eine quasi religiöse Argumentationsweise in ihre Urteilsbegründung und sorgte auf diese Weise für heftige Kritik »säkularer« Beobachter. Das Gerichtsurteil selbst wurde sehr unterschiedlich interpretiert.

Ablehnende Stimmen sprachen von einer »zweiten Zerstörung«⁶, die die illegale und politisch fatale Zerstörung der Moschee im Jahr 1992 im Nachhinein rechtlich sanktioniere. Das Gerichtsurteil sei weit entfernt von jenem säkularen Grundkonsens, der die indische Gesellschaft auszeichne.⁷ Auch Leserinnen und Leser der Zeitung »The Hindu« (Madras) kritisierten, das Urteil basiere auf Glaubenssätzen und nicht auf Evidenzen und biete sogar Anreize für die Zerstörung weiterer Moscheen in ganz Indien.⁸ Befürworter hingegen bestritten, dass es sich bei dieser richterlichen Entscheidung um eine ex-post-Legitimierung interreligiöser Gewalt handele. Vielmehr sei die darin entschiedene Aufteilung des Grundstücks als Kompromiss die einzige Möglichkeit für die indische Gesell-

3 Brenda Cossmann/Ratna Kapur, Secularism. Bench-marked by Hindu Right, in: EPW, 21.9.1996, S. 2613–2630.

4 Ebd., S. 2613.

5 Romila Thapar, We Cannot Change the Past to Justify the Politics of the Present, in: The Hindu, 2.10.2010.

6 Nivedita Menon, The Second Demolition: Ayodhya Judgement September 30, 2010, URL: <<http://communalism.blogspot.com/2010/10/second-demolition-ayodhya-judgement.html>> [18.1.2011].

7 V. Venkatesan/Venkitesh Ramakrishnan, Far Removed from Secular Universe. Interview with Anupam Gupta, Who Was Counsel for the Liberhan Commission of Inquiry, in: Frontline 2010, Nr. 22.

8 Kommentare namentlich aufgelistet unter den Überschriften »Law and Faith« und »Landmark Verdict«, in: The Hindu (online version), 2.10.2010.

schaft, diesen unseligen und bitteren Konflikt endlich hinter sich zu lassen.⁹ Das Urteil sei ein »Markstein der indischen Demokratie«, der den Säkularismus im Land selbst stärken werde.¹⁰

I. SÄKULARISMUS IN DER KRISE UND SEINE NEUBEWERTUNG

Die Diskussion über das Urteil zu Ayodhya ist in Indien der vorläufige Schlusspunkt einer langen und kontroversen Geschichte des säkularen Selbstverständnisses dieser Gesellschaft. Es ist dabei kein Zufall, dass sich diese Diskussion erneut an einem Gerichtsurteil festmacht. Die Praxis der Rechtssetzung und Rechtsprechung gehört in allen Gesellschaften zu einem Kernbereich der Verhältnisbestimmung von Religion, Gesellschaft und Politik, in dem sich die Frage nach der Definition und Interpretation von Säkularisierung und Säkularismus besonders vehement stellt. Obwohl es sich bei dem Streitfall Ayodhya um ein besonders folgenreiches Beispiel aus der indischen Zeitgeschichte handelt, finden sich ähnlich gelagerte Kontroversen in zahlreichen postkolonialen Gesellschaften, die angesichts wachsender politischer Relevanz extremistischer Formen von Religion zusätzliche Brisanz erhalten.

Die Bedeutungszunahme religiöser Radikalismen wird in der akademischen und auch politischen Diskussion als Krise des Säkularismus wahrgenommen, die im Überblick betrachtet auf zwei unterschiedliche Arten interpretiert wird.¹¹ Die erste Lesart dieser Krise mutmaßt, dass die Grundlage von Säkularismus selbst infrage gestellt ist, und zwar im Wesentlichen durch einen singulären Faktor: die neue Konjunktur der Religion. Die These einer »Niederlage« des Säkularismus interpretiert diesen in erster Linie als ein kulturelles, ideologisches Phänomen, das unter Entwicklungen außerhalb seiner selbst leide. Säkularismus sei demnach nicht selbst für die Hochkonjunktur politisierter Religion verantwortlich und bliebe als Modell politisch-gesellschaftlicher Ordnung auch für die Zukunft relevant. Die zweite Lesart hingegen sieht in der Krise ein vollständiges Scheitern des Säkularismus, einen funktionalen Zusammenbruch, der vor allem durch die Unfähigkeit herbeigeführt wurde, seine Versprechen einer prosperierenden und gerechten Gesellschaft einzulösen. Der Säkularismus als Modell ist in dieser Interpretation gescheitert und muss notwendigerweise durch alternative Formen interreligiöser Koexistenz ersetzt werden. Die Krise des Säkularismus ist dabei eng mit der Krise von Staatlichkeit in postkolonialen Gesellschaften verbunden, die zu einer Lösung dieser Frage mit in Betracht gezogen werden muss.

Diese beiden unterschiedlichen Wahrnehmungen und Darstellungen einer Krise des Säkularismus hängen eng damit zusammen, was unter Säkularismus verstanden wird und worin man seine Grundkonstitution erkennt. Vor diesem Hintergrund soll in diesem Beitrag dreierlei geleistet werden: Erstens soll hier als Ausgangspunkt eine Definition von Säkularismus vorgeschlagen werden, die den Blick auf die historisch spezifischen Erfahrungen und Strategien der frühen postkolonialen Gesellschaften Indiens und Indonesiens etwas anders lagert als dies bislang der Fall gewesen ist. Um eine erste wichtige begriffliche Klärung vorwegzunehmen, interessiere ich mich nicht für Säkularisierung »als die gesellschaftsstrukturelle Relevanz der Privatisierung religiöser Entscheidungen«¹², also die Frage, inwiefern es Auswirkungen auf die Gesellschaft als Ganzes hat, dass die Entschei-

9 *Lata Mani*, Where Angels Fear to Tread. The Ayodhya Verdict, in: EPW, 16.10.2010, S. 10–12, hier: S. 12; Editorial, Intriguing Compromise Could Work, in: The Hindu, 1.10.2010.

10 Leserkommentar, in: The Hindu (online version), 2.10.2010.

11 Vgl. *Anuradha Dingwaney Needham/Rajeswari Sunder Rajan*, Introduction, in: *dies.* (Hrsg.), *The Crisis of Secularism in India*, London 2002, S. 1–42, hier: S. 2.

12 *Niklas Luhmann*, *Funktion der Religion*, Frankfurt am Main 1977, S. 232.

dung für oder gegen religiöse Praxis und religiösen Glauben aus dem öffentlichen Leben verdrängt wird. Vielmehr soll es hier um einen anderen Gesellschaftsbezug von Religion gehen, der über die Instanz der Staatlichkeit vermittelt und gestaltet wird. Thema ist hier ein noch im Detail zu definierender Säkularismus, der allgemein gesprochen zunächst als ein Modus der Verhältnisbestimmung nicht nur von Staat und Kirche wie im europäischen Kontext verstanden werden soll, sondern als ein Modus der Verhältnisbestimmung zwischen Staat und Gesellschaft beziehungsweise zwischen unterschiedlichen Gesellschaftsgruppen.¹³

Um diese Interpretation von postkolonialem Säkularismus klarzumachen, werfe ich im ersten Teil zunächst einen Blick auf zwei entscheidende Spezifika des postkolonialen Kontextes in Asien, um daran anschließend meine Definition vorzuschlagen. Im zweiten Teil des Beitrags geht es darum, diese historisch-empirisch zu konkretisieren. Dazu sollen drei kurze Fallbeispiele säkularer Praxis diskutiert werden, die den Formierungsjahren des unabhängigen Indien und Indonesien entnommen sind. Die frühe postkoloniale Phase dieser Gesellschaften beziehungsweise Staaten ist deshalb interessant, weil es sich um eine historische Periode intensiver Auseinandersetzungen um Definitionen und Praktiken postkolonialer Politik handelt. Aufgrund der religiösen, sozialen und ethnischen Heterogenität dieser Gesellschaften könnte man diese Phase der Formierung globalhistorisch als eine Art Laborsituation für die Organisation und Bewältigung religiöser Pluralismen bezeichnen, in der historische Pionierarbeit geleistet wurde und geleistet werden musste. Der dritte Teil des Aufsatzes ist eine kurze Zusammenfassung, in der die Dialektik zwischen der Transformation des Religiösen und dem Säkularismus im postkolonialen Kontext nochmals verdeutlicht werden soll.

II. SPEZIFIKA EINES POSTKOLONIALEN SÄKULARISMUS IN ASIEN

Im Hinblick auf die von Europa beziehungsweise den USA ausgehende moderne Geschichte des Säkularismus gibt es hinsichtlich der historischen Spezifika Süd- und Südostasiens vor allem zwei Aspekte, die einen wesentlichen Unterschied zur ›westlichen‹ Erfahrung begründen: zum einen die enge Verzahnung rechtlicher Fragen einer säkularen Ordnung mit dem politischen Vorhaben einer grundlegenden und weitreichenden sozialen Transformation, zum anderen die in postkolonialen Gesellschaften politisch brisante Frage nach der Herkunft des Säkularismus und nach der Relevanz dieser Herkunft. Hinter beiden Spezifika stehen die kollektive Erfahrung mit Kolonialismus und der Umstand, dass die Konfrontation mit westlichen Ideen säkularer gesellschaftlicher Verfassung zunächst unter kolonialen Vorzeichen geschah. Die koloniale Erfahrung ist bis in die Gegenwart ein wichtiger Bezugspunkt, sowohl in der akademischen als auch in der politischen Debatte. Wie die oben erwähnte gesellschaftliche Auseinandersetzung um die Gerichtsurteile in Nordindien bereits deutlich machte, konzentriert sich ein großer Teil der Diskussion um den Säkularismus des Staats auf die Frage der Rechtsetzung und Rechtsprechung. In Indien, wie auch in Indonesien, war die Frage der staatlichen Verfassung ein Schlüsselterrain für die Durchsetzung beziehungsweise Verhinderung eines religiösen Staats.

Für Indien dokumentieren historische Analysen der Diskussionen und Entscheidungsprozesse in der verfassungsgebenden Versammlung (1946–1949) die wesentlichen Kontroversen um »einen säkularen Staat in einer religiösen Gesellschaft«.¹⁴ Neben der Position einer strikten Trennung von Religion und Staat, wie sie sowohl von säkularen Ab-

¹³ Vgl. K. N. Panikkar, Short on Secularism, in: Frontline 2010, Nr. 04.

¹⁴ Shefali Jha, Secularism in the Constituent Assembly Debates, 1946–1950, in: EPW, 27.7.2002, S. 3175–3180, hier: S. 3176.

geordnet als auch von religiös-nationalistischen Vertretern eingefordert wurde – von letzteren vor allem, um die Bewegungsfreiheit religiöser Organisationen und Autoritäten so groß wie möglich zu halten – gab es schließlich die mehrheitsfähige Auffassung eines unterstützend-fördernden, aber auch interventionistischen Säkularismus, der dem Staat eine aktive Rolle in der Gestaltung und Kontrolle religiöser Praxis einräumte, ohne ihn aber mit einer einzigen Religion zu identifizieren.¹⁵ Die indische Verfassung erteilte also der Idee einer Staatsreligion eine Absage, legte aber ebenso wenig die klare Trennung von Staat und Religion fest.¹⁶ Religion blieb daher eine (gradueller) öffentliche Angelegenheit, die der Staat auf vielfältige Weise zu »regeln« und »entwickeln« hatte.

In Indonesien kreiste die Diskussion in der verfassungsgebenden Versammlung (1956–1959) um den von Präsident Sukarno eingeführten Begriff des »Panjasila«, der im Wesentlichen eine nationale Integration basierend auf fünf Prinzipien vorschlug. Der Glaube an Gott ist darin zwar als (erstes) staatliches Leitmotiv vorgesehen, dieser Glaube wird aber nicht mit einer distinkten Glaubensrichtung oder Religionsgemeinschaft identifiziert.¹⁷ »Panjasila« war eher ein Katalog sozialer Werte wie Toleranz im Bereich der Religion¹⁸, der den säkularen Nationalisten und Vertretern der Minderheiten zusicherte, Indonesien nicht zu einem islamischen Staat zu machen, den Vertretern des politischen Islam hingegen die Chance auf einen solchen islamischen Staat nicht zur Gänze verwehrte, zumindest aber dem Staat eine aktive Rolle in der Organisation des Islams etwa im Bereich des Zivilrechts und in der Erfüllung islamischer Pflichten wie der »Hajj« beimaß.¹⁹ Das eigenständige indonesische Religionsministerium (Departemen/Kementerian Agama), für das es in Indien keine Entsprechung gibt, war zwar von Anfang an für alle Religionsgruppen zuständig, engagierte sich aber hauptsächlich als quasikirchliche Einrichtung für islamische Angelegenheiten und ist die institutionalisierte Form dieses Kompromisses zwischen säkularen Kräften in der staatlichen Elite und Befürwortern eines islamischen Staats.²⁰

So unterschiedlich die beiden Aushandlungsprozesse um die rechtliche Grundlage des postkolonialen Staats in Indien und Indonesien auch waren, in beiden Fällen waren die Fragen der Verfassung und der Rechtsordnung keine isolierten Rechtsfragen, sondern enthielten in ihrem Kern ein Bekenntnis zu einem weitreichenden sozialen Umbau der Gesellschaft. Sowohl Sukarnos politisches Programm von der »gerechten und wohlhabenden Gesellschaft«²¹ im Rahmen des »Panjasila«-Staats, als auch der indische Verfassungssäkularismus mit weitreichenden sozialen Interventionen, die auch eine aktive Rolle der Verfassungsrichter in religiösen Angelegenheiten beinhalteten, bedeute-

15 Ebd.; vgl. auch *Rochana Bajpai*, The Conceptual Vocabularies of Secularism and Minority Rights in India, in: *Journal of Political Ideologies* 7, 2002, H. 2, S. 179–197, hier: S. 181–186.

16 *Gurpreet Mahajan*, Religion and the Indian Constitution. Questions of Separation and Equality, in: *Rajeev Bhargava* (Hrsg.), *Politics and Ethics of the Indian Constitution*, New Delhi 2008, S. 297–310, hier: S. 301.

17 Zur Diskussion der Debatten in der verfassungsgebenden Versammlung vgl. *Eka Darmaputera*, *Pancasila and the Search for Identity and Modernity in Indonesian Society. A Cultural and Ethical Analysis*, Leiden 1988, insb. S. 150ff.

18 *Douglas E. Ramage*, *Politics in Indonesia. Democracy, Islam and the Ideology of Tolerance*, London/New York 1997, S. 2.

19 *Deliar Noer*, *Administration of Islam in Indonesia*, Ithaca/New York 1978, S. 3.

20 Bereits der ursprüngliche Aufgabenkatalog des Ministeriums illustriert die Dominanz islamischer Angelegenheiten. Vgl. dazu ANRI (Arsip Nasional Republik Indonesia), Arsip Institusi, RA. 39 (Kabinet Presiden Republik Indonesia Serikat), File No. 379, Peraturan Pemerintah No. 33 Tahun 1949, S. 1.

21 Vgl. etwa Sukarno am 16. Januar 1961 in einer Rede an der Katholischen Universität in Bandung zum Thema »Panjasila und Entwicklung«, ANRI, Arsip Institusi, RA. 10 (Pidato Presiden RI 1958–1967), File No. 260, nst.261/66.

ten eine Verflechtung der (säkularen) Rechtsbestände mit dem Auftrag einer sozialen Transformation, die die postkoloniale Utopie einer gerechten Gesellschaft in die Tat umsetzen sollte.²² Eine theoretische Analyse des postkolonialen Säkularismus sollte daher Strategien der sozialen Transformation berücksichtigen und nicht auf die rein rechtliche Ebene beschränkt bleiben.

Das zweite Spezifikum des postkolonialen Säkularismus in Asien ist die Frage nach seiner Herkunft, also etwas allgemeiner formuliert die Frage nach Transfer und Übersetzung von Ideen aus einem geografischen beziehungsweise kulturellen Raum in einen anderen und seine Relevanz für die (politische) Bewertung dieser Ideen. Innerhalb der Geschichtswissenschaft hat sich mittlerweile eine Forschungsrichtung etabliert, die als Transfergeschichte Prozesse solcher Überführungen untersucht, die auch Begriffe wie Religion oder Säkularismus betreffen. Richard King hat darauf hingewiesen, dass die Kategorie der Religion selbst eine distinkte Geschichte aufweist, die eng mit der kulturellen und intellektuellen Geschichte des Westens verbunden ist.²³ Orientalistische Wissensregime in enger Verbindung mit Kolonialherrschaft waren der strukturell-institutionelle Rahmen, in dem sich ein im Wesentlichen christlich-protestantischer Religionsbegriff globalisieren konnte.

Die Kategorie der Religion erfuhr dabei eine Veränderung ihrer Bedeutung, die zahlreiche koloniale Sprachformen auszeichnet: Sie wurde zu einer Art ›natürlicher‹ Kategorie, die wie selbstverständlich und weitgehend unreflektiert auf unterschiedliche gesellschaftliche Wirklichkeiten angewandt wird. Religion wurde so zu einer ›vortheoretischen‹ Kategorie²⁴, die selbst nicht theoretisch begründet wurde, sondern zum Grundvokabular für das Verstehen sämtlicher Gesellschaften inner- und außerhalb Europas gehörte. Dieses Grundvokabular beeinflusste auch das politische Handeln. Ein wesentlicher Zug staatlicher Religionspolitik sowohl in Indien als auch in Indonesien ist die institutionelle und inhaltliche Überformung religiöser Praktiken und Glaubensformen entsprechend der ›semitischen Vorbilder‹ des Christentums und des Islams, die auch und vor allem durch die staatliche Handhabung von Religion wirksam werden konnte.

Aber dies ist nicht alles, was zur Frage des Transfers und der Übersetzung gesagt werden kann. Transfergeschichte konzentriert sich per definitionem auf Prozesse, thematisiert also »Veränderungen, Vorgänge von Akkulturation, Sozialisation, Aneignung«.²⁵ In Ergänzung zu der zu Recht betonten Verknüpfung zwischen den Kategorien »Religion« und »Säkularismus« auf der einen und westlicher Kultur- und Geistesgeschichte auf der anderen Seite ist historisch zu beobachten, dass Veränderung, Akkulturation und Aneignung von Ideen keine ausschließlich erlittenen Schicksale sind, sondern auch aktive Prozesse seitens der Kolonisierten. Die indische und auch indonesische Geistesgeschichte

22 Vgl. dazu die detaillierte Analyse des indischen Beispiels von *Gary Jeffrey Jacobsohn*, *The Wheel of Law. India's Secularism in Comparative Constitutional Context*, Princeton, NJ/Oxford 2003.

23 *Richard King*, *Orientalism and Religion. Postcolonial Theory, India and the »Mystic East«*, London/New York 1999, S. 35; sowie *John Keane*, *Secularism?*, in: *David Marquand/Ronald L. Nettle* (Hrsg.), *Religion and Democracy*, Oxford 2000, S. 5–19.

24 *S. N. Balagangadhara*, ›The Heathen in His Blindness‹. Asia, the West and the Dynamic of Religion, New Delhi 2005, S. 144. Angewandt auf die Kategorie des Säkularismus geht Balagangadhara noch weiter und macht diesen für die gewaltsame Austragung interreligiöser beziehungsweise sozialer Konflikte verantwortlich; vgl. dazu *S. N. Balagangadhara*, *Secularism as the Harbinger of Religious Violence in India. Hybridisation, Hindutva and Post-coloniality*, in: *Dominique Schirmer/Gernot Saalman/Christl Kessler* (Hrsg.), *Hybridising East and West. Tales beyond Westernisation. Empirical Contributions to the Debate on Hybridity*, Berlin 2006, S. 145–181, hier: S. 175.

25 *Michael Werner/Bénédicte Zimmermann*, Vergleich, Transfer, Verflechtung. Der Ansatz der Histoire croisée und die Herausforderung des Transnationalen, in: *GG* 28, 2002, S. 607–636, hier: S. 613.

des Unabhängigkeitskampfes und insbesondere der frühen Eigenstaatlichkeit enthalten in zeitlich, geografisch und individuell unterschiedlichem Ausmaß »epistemischen Ungehorsam«²⁶ gegenüber der Herkunftsregion der Kategorien von Religion und Säkularismus. Bereits im 19. Jahrhundert haben Denker und Politiker unterschiedlicher Couleur in Indien wie Indonesien begonnen, sich diese Schlüsselkategorien anzueignen und in Folge dessen zu transformieren.

Was Partha Chatterjee in Bezug auf den indischen Säkularismus feststellt, gilt ebenso für die frühe postkoloniale Religionspolitik Indonesiens: Die Entstehung und Diskussion der jeweils spezifischen Bedeutungen von Säkularismus in Asien sind niemals zur Gänze losgelöst von ihren westlichen Ursprüngen, so dass sie nicht völlig isoliert davon gedacht werden können.²⁷ Sie können aber auch nicht mit diesen gleichgesetzt werden. Der Blick auf die Formen und Praktiken von Säkularismus in postkolonialen Staaten wie Indien und Indonesien ist deshalb notwendig, weil nicht einfach von einer passiven Übernahme westlicher Ideen ausgegangen werden kann. Sowohl Säkularismus als auch Religion (oder »Agama« auf Indonesisch) sind historisch angelegene Kategorien und als solche keinesfalls neutral gegenüber ihrer westlichen Genealogie, gehen aber in ihren Karrieren entschieden darüber hinaus.²⁸

Die bisherige Diskussion über Säkularismus in postkolonialen Staaten wie Indien oder Indonesien zeichnet sich durch das erstaunliche Defizit aus, tatsächliche Praktiken, die man unter diesem Begriff zusammenfassen könnte, kaum zu thematisieren und zu analysieren.²⁹ Ein Blick auf derartige Praktiken macht nicht nur die erwähnten Transfer- und Aneignungsprozesse von Kategorien wie Religion oder Säkularismus sichtbar, sondern liefert zudem eine Reihe anderer erkenntnistheoretischer Einsichten, die vor allem (aber nicht nur) für den postkolonialen Kontext von Bedeutung sind. Der theoretische Vorzug der viel diskutierten Arbeiten von Talal Asad liegt darin, sich vor allem auf Säkularismus als ein neues, das heißt modernes Set von Praktiken zu konzentrieren, die in ihrer institutionellen und diskursiven Umsetzung neue politische Subjekte hervorbringen, und zwar sowohl aufseiten der Politik als auch aufseiten der Religion.³⁰

Asad macht eindrücklich diese Prozesse und Praktiken der Konstituierung dieser Subjekte sichtbar und ermöglicht damit eine andere Interpretation von Säkularismus. Es handelt sich in dieser Sichtweise zunächst einmal um einen Prozess, und nicht um fixe, be-

26 Walter D. Mignolo, Epistemic Disobedience, Independent Thought and Decolonial Freedom, in: *Theory, Culture & Society* 26, 2009, H. 7–8, S. 159–181, hier: S. 160.

27 Partha Chatterjee, Religious Minorities and the Secular State. Reflections on an Indian Impasse, in: *Public Culture* 8, 1995, H. 1, S. 11–39, hier: S. 13f. Eine langfristige historische Perspektive dazu entwickelt Romila Thapar, *Cultural Pasts. Essays in Early Indian History*, New Delhi 2000, S. 1015–1024 (Kapitel »Secularism and History«).

28 Selbst in den Fällen, in denen es andere Begriffe für »Religion« gibt wie in Indonesien (»Agama«), ist der Begriffsinhalt vom Vorbild der abrahamitischen Religionen geprägt, das vor allem durch staatliches Handeln institutionalisiert wurde. Eine »Agama« hat beispielsweise drei Kriterien zu erfüllen: Sie muss einen Lebensstil für ihre Anhänger konstituieren; sie muss die Existenz eines einzigen höchsten Gottes lehren; und sie muss ein »heiliges Buch« besitzen und von einem Propheten angeführt werden. Vgl. Andrew J. Abalihin, A Sixth Religion? Confucianism and the Negotiation of Indonesian-Chinese Identity under the Pancasila State, in: Andrew C. Willford/Kenneth M. George (Hrsg.), *Spirited Politics. Religion and Public Life in Contemporary Southeast Asia*, Ithaca, NY, S. 119–142, hier: S. 121.

29 Vgl. auch Thomas Blom Hansen, Predicaments of Secularism. Muslim Identities and Politics in Mumbai, in: *Journal of the Royal Anthropological Institute* 6, 2000, S. 255–272, hier: S. 256. Ähnlich Peter van der Veer, der mehr Aufmerksamkeit für Säkularismus als »historisches Projekt« anmahnt. Vgl. Peter van der Veer, Spirituality in Modern Society, in: *Social Research* 76, 2009, H. 4, S. 1097–1120, hier: S. 1099.

30 Talal Asad, *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*, Stanford, CA 2003.

reits vorhandene Konzepte. Kategorien wie Religion, Politik oder Staat sind das Ergebnis historischer Aushandlungsprozesse, die sich in ständiger Transformation befinden und damit vor allem ›werden‹, anstatt einfach nur zu ›sein‹.³¹ Wenn man Religion und Säkularismus derart interpretiert, ist es in weiterer Folge notwendig, diese Kategorien innerhalb und nicht außerhalb gesellschaftlicher Machtverhältnisse zu analysieren. Es geht also bei einem solchen Verständnis darum, die Konstitution und Definition von Religion und Säkularismus als etwas Relationales zu begreifen, im Rahmen dessen dem Verhältnis zwischen Personen, Personengruppen und sozialen Klassen eine konstituierende, das heißt definatorische Rolle zukommt.³²

Der Vorschlag etwa, Religion primär als einen Diskurs zu verstehen, zielt in eine ähnliche Richtung.³³ Zusätzlich zum Verhältnis zwischen unterschiedlichen Akteursgruppen nimmt diese Sicht auch noch die Verknüpfung mit anderen Diskursen hinsichtlich Entwicklung, Wirtschaft, Umwelt und dergleichen in den Blick.³⁴ Als relationale Kategorien manifestieren sich Säkularismus und Religion historisch wiederum in der Praxis, weshalb der Blick auf die Praktiken des Säkularismus der Schlüssel zu einem historisch spezifischen, also kontextsensiblen Verstehen jenseits der Metatheorien von Modernisierungsparadigmen ist. Ein Einwand ist an dieser Stelle aber wichtig: In zahlreichen asiatischen und afrikanischen Gesellschaften, auch in Indien und Indonesien, ist die Frage des Säkularismus untrennbar mit der Etablierung des Nationalstaats verbunden.³⁵ Aus diesem Grund geht es bei Säkularismus nicht einfach nur um situative Praktiken, sondern auch um ein politisch normatives Projekt mit entsprechendem Potenzial zur Gewalt und Repression. Der normative Charakter von Säkularismus ist in der Analyse historischer Praktiken also mit zu berücksichtigen, um die repressiven Züge dieser Politiken nicht aus den Augen zu verlieren.

Innerhalb des historischen relationalen Gefüges, in dem Kategorien wie Religion und Säkularismus entstehen und sich wandeln, ist für Indien und Indonesien eine Bezugsinstanz besonders bedeutsam: das Politische beziehungsweise der Staat.³⁶ Durch die enge Verknüpfung von Säkularismus und Nationalstaat konstituierte sich in Indien noch deutlicher als in Indonesien das Politische als das Gegenüber zur Religion, das, obwohl es selbst stark in die Verwaltung und Organisation religiöser Angelegenheiten involviert ist, selbst nicht als mit diesen identisch gesehen wurde. Der Staat nimmt sich im Rahmen eines als säkular definierten politischen Systems selbst als verschieden von der Religion wahr und forciert auf diese Weise eine ›Verdinglichung‹ der Religion, die selbst wiederum sowohl für die Religion als auch für den Staat konstitutiv wirkt.³⁷

31 Elizabeth Shakman Hurd, The Political Authority of Secularism in International Relations, in: *European Journal of International Relations* 10, 2004, H. 2, S. 235–262, hier: S. 246, bezeichnet Religion und Säkularismus als »instabile Kategorien«.

32 Zur Interpretation von Säkularismus als »relationale Kategorie« vgl. *Shabnum Tejani*, *Indian Secularism. A Social and Intellectual History, 1890–1950*, Bloomington, IN 2008, S. 15.

33 Janet R. Jakobsen/Ann Pellegrini, Introduction: Times Like These, in: *dies.* (Hrsg.), *Secularisms*, Durham/London 2008, S. 1–35, hier: S. 7.

34 Jacqueline Suthren Hirst/John Zavos, Riding a Tiger? South Asia and the Problem of ›Religion‹, in: *Contemporary South Asia* 14, 2005, H. 1, S. 3–20, hier: S. 6.

35 Partha Chatterjee, Fasting for Bin Laden. The Politics of Secularization in Contemporary India, in: *David Scott/Charles Hirschkind* (Hrsg.), *Powers of the Secular Modern*. Tala Asad and His Interlocutors, Stanford, CA 2006, S. 57–74, hier: S. 61.

36 Zur herausragenden Bedeutung des Staats in Bezug auf Definition und Umsetzung von Säkularismus vor allem in postkolonialen Staaten vgl. *Nikki R. Keddie*, *Secularism and the State. Towards Clarity and Global Comparison*, in: *New Left Review* 1997, 226, November/December, S. 21–40, hier: S. 25–27.

37 *Wilfred Cantwell Smith*, *The Meaning and End of Religion*, Minneapolis 1991, S. 5, zitiert nach *Talal Asad*, *Reading a Modern Classic: W. C. Smith's The Meaning and End of Religion*, in:

Der Beitrag von Historikern kann es sein, davon ausgehend die historischen Prozesse zu untersuchen, im Rahmen derer das Verhältnis zwischen Staat und Gesellschaft definiert und (vorläufig) festgelegt wird, um Bedeutungsveränderungen von Religion und Staat selbst, aber auch Positionsveränderungen religiöser Institutionen und Autoritäten festzumachen.³⁸ Es geht demnach weniger darum, eine umfassende Definition von Religion (oder Säkularismus) zu finden, die sich auf möglichst viele Gesellschaften global anwenden lässt, sondern um die Frage, durch welche Praktiken, Prozesse und Institutionen die Markierung von Religion, Staat, Politik und Säkularismus entworfen wird und wie diese Markierung selbst wiederum auf die historischen Subjekte zurückwirkt.³⁹ Ein derartig organisierter Blick auf historische Prozesse sollte geeignet sein, den relationalen Charakter von Religion und Säkularismus innerhalb gesellschaftlicher und historisch kontingenter Machtverhältnisse sichtbar zu machen.

Die folgenden Fallbeispiele aus der frühen postkolonialen Geschichte Indiens und Indonesiens kreisen um den Begriff des postkolonialen Säkularismus. Ich verstehe darunter ein Feld politischer Praktiken der Herrschaftsbegründung und Herrschaftserhaltung, die religiösen Pluralismus ordnen, dadurch kontrollieren und auf diese Weise selbst produzieren, ohne den Staat mit einer der dabei einbezogenen Religionsgemeinschaften zu identifizieren. Postkolonial sind diese Praktiken deswegen, weil sie ein dialektisches Verhältnis zum Kolonialismus und seinen Herrschaftsdiskursen und -praktiken in Bezug auf Religion aufweisen. Viele ihrer zentralen Kategorien, Methoden, Institutionen und Strategien sind das Resultat kolonialer Erfahrungen, die nach der Unabhängigkeit fortgesetzt und weiterentwickelt wurden (*post-kolonial*). Andererseits grenzen sich die staatlichen Eliten in ihren Handlungen und ihrer Rhetorik stark vom Kolonialismus ab und legitimieren und institutionalisieren ihre Herrschaft vor allem als eine Zäsur gegenüber dem Kolonialismus (*post-kolonial*). Eines der Kernelemente dieser postkolonialen Herrschaft ist der Anspruch einer kulturell-religiösen Autonomie und Authentizität nach der Unabhängigkeit, die die »kulturell fremde« Herrschaft des Kolonialismus durch eine »kulturell authentische« ersetzen sollte.⁴⁰ Sowohl in Indien als auch in Indonesien spielte bei dieser Transformation von Herrschaft Religion eine entscheidende Rolle. So unterschiedlich die angestrebten Ordnungen religiöser Pluralität auch waren, sie verbindet das grundsätzliche Anliegen, eine Form der kulturellen Eigenherrschaft zu definieren und zu verwirklichen. Ein zentraler Baustein dieser kulturellen Eigenherrschaft war die Religion.

III. SÄKULARISMUS UND DIE PRODUKTION VON RELIGION: MOSLEMS ALS »MINDERHEIT« IN DELHI NACH 1947

Die Teilung Britisch-Indiens im August 1947 hatte für die neu gegründeten Staaten auf beiden Seiten weitreichende Konsequenzen, die den staatlichen Werdegang bis in die Gegenwart beeinflussen. Delhi, die Hauptstadt des unabhängigen Indiens, wurde sowohl durch die Teilung selbst als auch die mit der Teilung einsetzenden Flüchtlingsströme grund-

History of Religions 40, 2001, H. 3, S. 205–222, hier: S. 209. Zur wechselseitigen Konstitution von Politik und Religion vgl. *Timothy Fitzgerald*, *Encompassing Religion, Privatized Religions and the Invention of Modern Politics*, in: *ders.* (Hrsg.), *Religion and the Secular. Historical and Colonial Formations*, London/Oakville 2007, S. 211–240, hier: S. 213.

38 *Peter van der Veer*, *The Secular Production of Religion*, in: *ETNOFOOR* VIII, 1995, H. 2, S. 5–14, hier: S. 6.

39 Für einen derartigen Versuch in den internationalen Beziehungen vgl. *Elizabeth Shakman Hurd*, *The Politics of Secularism in International Relations*, Princeton, NJ/Oxford 2008, hier: S. 16f.

40 Zum Charakter von Kolonialismus als kulturell-fremde Herrschaft vgl. *Jürgen Osterhammel*, *Kolonialismus. Geschichte, Formen, Folgen*, München 1995, S. 21.

gend verändert. Schätzungen über die Veränderungen der Bevölkerung der Stadt in den ersten Jahren nach der Unabhängigkeit variieren, es scheint aber relativ realistisch, dass etwa 330.000 Moslems Delhi in Richtung Pakistan verließen. Gleichzeitig waren bereits zwei Wochen nach der Teilung 120.000 nicht moslemische Flüchtlinge in der Stadt⁴¹, eine Zahl, die im Laufe der späteren Monate auf 500.000 anwuchs.⁴² Damit fiel der Anteil der moslemischen Bevölkerung an der Gesamtbevölkerung Delhis von 32,53 % auf 5,71 %.⁴³ Neben anderen gravierenden Veränderungen wie der rasanten territorialen Expansion der Stadt und dem ebenso rasanten Anstieg der Gesamtbevölkerung aufgrund der zahlreichen Flüchtlinge verlor Delhi im Zuge dieser Ereignisse den historischen Charakter einer indo-islamischen Stadt.⁴⁴

Im Hinblick auf das Thema »Säkularismus« ist interessant, dass die frühe postkoloniale Regierung unter Premierminister Nehru auf unterschiedliche Weise versucht hat, dem Verschwinden des indo-islamischen Charakters der Stadt entgegenzuwirken und aus ihr die Hauptstadt eines religiös-pluralistischen Indiens zu machen. Die Hauptstadt wurde also in den Wirren der Teilung zu einem Modellfall für die Durchsetzung einer politischen Vision. Wie Nehru gegenüber seinem Kabinett im September 1947 betonte, kam den sozialen und kulturellen Entwicklungen in Delhi nationale Bedeutung zu. Die Ereignisse und das politische Vorgehen in der Stadt müssten in einem gesamtindischen Kontext interpretiert werden:

»We have indeed to think out carefully the exact policy we should pursue in future on this vital point so that the steps we may take in the present may not come in the way of our general policy. [...] We have to think in terms of the future of India, what kind of India we envisage and hope to build.«⁴⁵

Die Gefahr der Auslöschung sämtlicher Moslems in Indien war aus Nehrus Sicht eine reale. Der Staat müsse aber eine Art »zusammengesetzter Staat« sein

»where there is complete cultural freedom of various groups, but at the same time a strong political unity, or do we wish to make it, as certain elements appear to desire, definitely a Hindu or a non-Muslim state? If the Hindus think in terms of any domination, cultural or otherwise, over others, this would not only be against our own repeated professions, but would naturally displease other and smaller minorities in India. [...] This leads me to think that we should deal with the present evacuee problem in Delhi with a view not to push out Muslims as a whole, or in large numbers, but rather aim at a considerable population to continue to stay in Delhi.«⁴⁶

Nehrus Kongresspartei bekräftigte diese Sichtweise in einer Resolution zwei Monate später und betonte, Indien sei ein »Land der vielen Religionen und Rassen«.⁴⁷ Die Realität in Delhi selbst sah freilich anders aus. Unter der Direktive der Regierung entwickelte die indische Bürokratie daher Strategien, religiösen Pluralismus, wie sie ihn verstand, in der Stadt zu schützen beziehungsweise wiederherzustellen. Im Zuge dieser Bemühungen wurden die Kategorien der Moslems, Hindus und Sikhs endgültig zu einander ausschlie-

41 The Leader, 29.8.1947.

42 Gyanendra Pandey, *Remembering Partition. Violence, Nationalism and History in India*, Cambridge 2001, S. 122.

43 Offizielle Angabe der indischen Regierung im *Gazetteer of India* (1976), zit. nach Mushirul Hasan, *Legacy of a Divided Nation. India's Muslims since Independence*, New Delhi 2001, S. 173.

44 Tai Yong Tan/Gyanesh Kudaisya, *The Aftermath of Partition in South Asia*, London/New York 2000, S. 198.

45 *Selected Works of Jawaharlal Nehru* (SWJN), 2nd series, Bd. 4, New Delhi 1986, Note to Cabinet Ministers, 12.9.1947, S. 62–66, hier: S. 63.

46 Ebd., S. 64.

47 Nehru Memorial Museum & Library (NMML), New Delhi, Microfilm, »A.I.C.C. Papers«, R-8671, G-30, A.I.C.C. Meeting, New Delhi, 16.11.1947, Resolution on »Congress Objectives«.

Benden Bezeichnungen, die in ihrer Kombination eine säkulare indische Nation ergeben sollten, die auf dem Prinzip des religiösen Pluralismus basierte.

Im Zuge der Gewaltausbrüche zwischen Hindus und Moslems während der Teilung des Subkontinents wurden in Delhi und Umgebung nach offizieller Auflistung 193 Moscheen geschändet, davon 19 Moscheen in Hindutempel umgewandelt und 56 vollständig zerstört, sowie unzählige Friedhöfe entweiht beziehungsweise ebenfalls zerstört.⁴⁸ Dazu kam eine Reihe von Moscheen und Tempeln, die nach den Wirren der Teilung an zahlreichen Orten der Stadt auftauchten, wo zuvor keine religiöse Stätten gewesen waren. Shankar Prasada, der von 1948 bis 1954 Chief Commissioner in Delhi gewesen war, gab viele Jahre später die Gesamtzahl derartiger Konfliktfälle mit über 500 an, die eine ernstzunehmende Herausforderung für die nationale und lokale Regierung darstellten, in dem sie die Spannungen zwischen den Anhängern unterschiedlicher Religionen aufrechterhielten.⁴⁹

Mahatma Gandhi erkannte sehr früh das gefährliche Potenzial dieser Streitfälle, vor allem im Hinblick auf die Marginalisierung oder gar Vertreibung der Moslems aus Delhi. In einer Rede während eines seiner täglichen Gebetstreffen im September 1947 klagte Gandhi die Absurdität der Verfolgung der Moslems in Delhi an: »We have got the Jama Masjid which is the largest mosque in the world. What will happen to that mosque if we kill most of the Muslims or they go away to Pakistan? Will you transfer the mosque to Pakistan? Or will you destroy that mosque or turn it into a Shiva temple?«⁵⁰ Auch das Problem der moslemischen Flüchtlinge in der Stadt versuchte Gandhi auf die Agenda der Tagespolitik zu bringen, indem er in den ersten Monaten nach der Unabhängigkeit mehrmals Flüchtlingslager besuchte, in denen vor allem Moslems unter miserablen hygienischen Umständen lebten.⁵¹

In der Folge initiierte die Stadtregierung Delhis eine Art Restaurationspolitik für die moslemische Minderheit, indem sie etwa kleinere Geldmittel für die Wiederherstellung von Moscheen und Friedhöfen gezielt in den ehemals mehrheitlich moslemischen Bezirken der Stadt bereitstellte. In Paharganj, Haus Qazi, Karol Bagh oder Shabsara stellte die Stadtverwaltung beschränkte Summen zur Verfügung, um Moscheen und Friedhöfe, vor allem aber Dargahs (Sufischreine) wie in Ferozabad Khadar wiederherzustellen.⁵² Diese Orte islamischer Religiosität waren symbolträchtig, zählten historisch zu den ältesten und bedeutendsten Stätten ihrer Art oder waren, wie im Fall der Sufischreine, sakrale Orte, die von gläubigen Hindus und Moslems gleichermaßen aufgesucht wurden.⁵³

In der größten Moschee der Stadt, der Jama Masjid, wurde ein eigenes »Mosque Restoration Sub-Committee« eingerichtet, das Berichte von islamischen Gemeinden aus der ganzen Stadt entgegennahm, um die Zerstörungen zu dokumentieren. Das Komitee stand

48 Delhi City Archive, Chief Commissioner (CC) Office, File No. 17(11)/1950 Health and Public Works, Correspondence File No. 1, S. 2.

49 NMML, Manuscript Section, Oral History Transcripts, Interview with Shankar Prasada, 6.8.1988, S. 160.

50 Collected Works of Mahatma Gandhi (CWMG), Bd. LXXXIX, Ahmedabad 1983, S. 200–202, hier: S. 201.

51 Vgl. *The Leader*, 11.9.1947, 15.9.1947 und 3.12.1947.

52 Delhi City Archive, CC Office, File No. 24(75)/1949 L.S.G./P.W.D., S. 6 und 20f.

53 Vgl. dazu das Schreiben eines Moslems, der sich an den Chief Commissioner Delhis gewandt hatte, um die möglichst rasche Wiederherstellung des Dargah in der Nähe des Connaught Circus im Zentrum von New Delhi durch die Regierung zu erwirken. Er beschreibt die religiöse Signifikanz dieses Orts folgendermaßen: »Two Urs [Gedenkfeiern zum Tod von Sufi-Heiligen, C. S.] used to be held in the Dargah annually, attended by thousands of Hindus and Muslims of Delhi as well as other parts of undivided India. Thousands of people, Hindus and Moslems even now both flock for pilgrimage of this Dargah throughout the year from all corners of the country including Pakistan.«; Delhi City Archive, CC Office, File No. 17(11)/1950 Health and Public Works, Correspondence File No. 1, S. 116.

unter der Leitung des nationalen Bildungsministers, Maulana Azad, der selbst Moslem war und seit der letzten Phase der Unabhängigkeitsbewegung eine zentrale Rolle bei der Integration der Moslems in einem geteilten Indien gespielt hatte. Das Komitee sammelte und redigierte die Berichte, um sie anschließend an das »Ministry for Relief and Rehabilitation« unter Minister Mehr Chand Khanna weiterzuleiten. Besonders heikel für die allgemeine Sicherheitslage waren jene Fälle, in denen innerhalb der Räumlichkeiten früherer Moscheen hinduistische Tempel eingerichtet worden waren, wie im Fall einer Moschee nahe der Polizeistation in Haus Qazi. Die Moschee selbst war während der Unruhen weitgehend zerstört worden, lediglich ein kleiner Raum im Inneren der Moschee war noch intakt, den man zu einem Hindutempel umfunktioniert hatte. Die Stadtregierung ließ den Raum von der Polizei räumen und versiegeln.⁵⁴

In anderen Fällen war die Sachlage nicht so eindeutig und es musste von der Stadtregierung entschieden werden, um welche religiösen Gebäude es sich dabei eigentlich handelte und welcher religiösen Organisation die Verwaltung der Sakralstätte zugesprochen werden sollte. Im Zuge der unzähligen Fälle entwickelte die Stadtregierung eine eigene Autorisierungsprozedur, um den religiösen Stätten quasi einen offiziellen, staatlich anerkannten Status zu verleihen. Die politische Absicht dahinter war, illegale Gründungen von Tempeln oder Moscheen zu unterbinden und den Staat selbst als einzige gültige Autorisierungsinstanz religiöser Kultstätten zu etablieren. Nahe des in Delhi sehr bekannten Ramlila-Grundes im Zentrum der Stadt tauchte im Januar 1948 eine Statue der Gottheit Hanuman auf, die vor den Wirren der Teilung Britisch-Indiens in diesem Ort unbekannt gewesen war. Um eine schleichende Hinduisierung des öffentlichen Raums der Stadt zu unterbinden, ersuchte das Innenministerium die städtische Polizeiführung um eine Überprüfung vor Ort. Diese meldete zurück, dass tatsächlich ein Abbild des Gottes Hanuman an der Nordseite des Ramlila-Areals aufgestellt worden war, aber keine Hinweise auf eine Moschee gefunden wurden: »There are at present no signs of a mosque and the site has been handed over to the President, Ram Lila Committee under the orders of the District Magistrate.«⁵⁵

Es gab allerdings noch kompliziertere Fälle, in denen die Stadtverwaltung historische Recherchen mit einbeziehen musste, um zu klären, welcher »Religionsgemeinschaft«, Hindus oder Moslems, eine Stätte zuzusprechen war. Auf der Grundlage eines Memorandums des Innenministeriums vom November 1947, nach dem der ursprüngliche Status einer sakralen Stätte ausnahmslos wiederherzustellen sei⁵⁶, ersuchte das bereits erwähnte »Mosque Restoration Sub-Committee« die Stadtregierung, eine genauere Prüfung der komplexen Streitfälle vorzunehmen. Der Fall der Moschee von Takya außerhalb des Ramlila-Areals im Zentrum Delhis ist ein illustratives Beispiel für die Vorgehensweise der Regierung. Im Bericht des Chief Commissioner Shankar Prasad heißt es dazu:

»Neither Wilson's Survey of 1910–1911 nor the Municipal [...] tax registers have any entry about the existence of a mosque at the disputed sight. It appears that in 1934, the Superintendent of Land & Development Office observed that a part of the City Wall had been white-washed and that close to this section there were rough indicators of a grave. The grave was allowed to continue but there was no formal recognition of the fact by way of execution of a lease by the Land & Development Officer in favour of the Sunni Majlis-I-Aukaf [...] any other registered body. Soon after the disturbances [in] October 1947 a report was made that an idol of Hanuman [had] been discovered at the time of the digging of the place of the monument.«⁵⁷

54 Delhi City Archive, Deputy Commissioner (DC) Office, File No. 348/1948, S. 6.

55 Delhi City Archive, DC Office, File No. 184/1947, Bericht vom 5.1.1948, S. 6.

56 Delhi City Archive, CC Office, File No. 16 (98)/1948 Health and Public Works (Branch), S. 6f.

57 Delhi City Archive, CC Office, File No. 24 (122)/1948 Local Self Government (L.S.G.)/PWD, Part II, S. 2–5, hier: S. 2.

Ein dreiköpfiges Komitee, eingesetzt zur endgültigen Klärung der (historischen) Identität dieses Orts, konnte nicht bestätigen, dass hier jemals eine Moschee oder ein Hindutempel gestanden habe. Das Schlussurteil des Chief Commissioner in diesem Bericht ist daher: »I therefore declare that the disputed site is neither the part of a mosque nor of a temple and that all the existing construction on this site is illegal and unauthorized.«⁵⁸

In zahlreichen ähnlich gelagerten Fällen hatte die Regierung zwischen den Anfragen des »Mosque Restoration Sub-Committee« oder auch der lokalen islamischen Gemeinden einerseits und der hinduistischen Organisationen andererseits zu entscheiden, die sich als widerstreitende Interessensvertretungen gegenüberstanden und ihre Klientel vertraten. Um die Auslöschung islamischer Stätten in der Stadt zu verhindern, entwickelte sich in der Hauptstadt eine politische Praxis zum Schutz der nunmehrigen Minderheit »Islam«, die den staatlichen Autoritäten wiederum die Möglichkeit bot, sich selbst als neutrale, säkulare Instanz zu etablieren, die als Garant für ein nationales Programm des religiösen Pluralismus auftrat. Die Entscheidungsgrundlage bildete in vielen Fällen die koloniale Verwaltungspraxis gegenüber religiösen Einrichtungen. Wurde in den Verwaltungsakten der Briten eine entsprechende Registrierung und Verwaltung einer derartigen Einrichtung gefunden, galt die religiöse Stätte als historisch und damit autorisiert.

Eine ähnliche Rolle spielten koloniale Verwaltungsstrategien in der Zuerkennung von Landtiteln an religiöse Gemeinschaften. Es kam nach der Teilung im August 1947 zu zahlreichen Neugründungen religiöser Einrichtungen, für die ohnehin knappes Land innerhalb der Stadt benötigt wurde. Die Regierung betonte bei diesen Ansuchen stets, dass Landzuteilungen nur an staatlich registrierte (und genehmigte) religiöse Körperschaften vorgenommen wurden.⁵⁹ Interessenten, zum Beispiel lokale Gemeinden, mussten sich also bestehende religiösen Organisationen wie etwa dem »Arya Samaj« anschließen, der viele derartige Anträge stellte, um auf diese Weise seine Basis in der Stadt zu vergrößern.

Um die Landpacht im Detail zu regeln, griff die Stadtregierung auf einen Rechtsbescheid der Briten vom 11. November 1939 zurück, nach dem ein entsprechendes Stück Land an eine »(staatlich) anerkannte registrierte Hindu-Institution« verpachtet werden konnte, die sich im Gegenzug verpflichtete, nur einen Tempel und keine anderen Gebäude, insbesondere keine Geschäfte darauf zu errichten.⁶⁰ Die unabhängige Regierung Indiens beziehungsweise der Stadt Delhi, die damals unter nationaler Verwaltung unter der Leitung eines Chief Commissioner stand, setzte die formalisierte Verwaltungspraxis der Briten gegenüber religiösen Organisationen fort. Unter den spezifischen historischen Umständen der Teilung des Landes, der Vertreibung der moslemischen Bevölkerung und dem ökonomischen und kulturellen Druck der immigrierenden Nicht-Moslems waren diese Verwaltungspraktiken ein Instrumentarium, um aus einer fragmentierten, nur mehr stark reduzierten moslemischen Bevölkerung in unterschiedlichen Teilen der Stadt eine (nationale) Minderheit zu machen, die Nehru unter allen Umständen in Delhi halten wollte, um seine Vision eines religiös und ethnisch pluralistischen Indiens verwirklichen zu können.

Dass diese Vision nicht alle Teile der Bürokratie teilten, sondern ganz im Gegenteil massive Verdrängungsdynamiken gegenüber Moslems wirkten, zeigt ein Jahresbericht der indischen Regierung zwei Jahre nach der Unabhängigkeit. Dort wird von einem »base camp« für moslemische Frauen berichtet, das in Delhi eingerichtet wurde, um diese vor Vertreibung und Gewalt zu schützen. Zur Bilanz über die insgesamt 784 dort lebenden Frauen, die sich geweigert hatten, nach Pakistan auszuwandern, heißt es dort lapidar:

58 Ebd.

59 Vgl. etwa Delhi City Archive, CC Office, File No. 20 (20)/1954 R & R, S. 5, Government regulations for the allotment of land, Ministry of Rehabilitation, 12.6.1954.

60 National Archives of India, Ministry of Home Affairs, Delhi Section, File No. 47/1/1959-Delhi, Correspondence, S. 11f.

»332 women were persuaded to go to Pakistan eventually, 315 women were restored to their relatives in the Indian Union and the remaining women were sent to the Camp in Jullundur to be disposed of by a Joint Tribunal, consisting of one representative each of India and Pakistan and a third neutral agency.«⁶¹

Auch die Regierung selbst und vor allem Nehru mussten sich früh eingestehen, dass die Marginalisierung der moslemischen Bevölkerungsteile vor allem in sozialer und wirtschaftlicher Hinsicht nicht verhindert, allenfalls etwas abgeschwächt werden konnte. Bereits im Dezember 1947 klagte Nehru gegenüber seinem Kabinett darüber, dass es zwar eine offizielle Politik der Zuerkennung voller staatsbürgerlicher und religiöser Rechte gegenüber den Moslems gebe, in der Realität hingegen Rahmenbedingungen entstanden beziehungsweise geschaffen worden wären, die es zahlreichen Moslems unmöglich machten, in Indien zu bleiben.⁶² Acht Jahre nach der Unabhängigkeit resümierte Nehru in einem Brief an einen prominenten Anwalt und Mitstreiter in der Unabhängigkeitsbewegung: »The position of Muslims in India, whatever we may say about it, is not a happy one. They are a frustrated community with fewer and fewer openings for them.«⁶³

IV. SÄKULARISMUS ALS SOZIALPOLITIK: STAAT, RELIGION UND BILDUNG IN INDONESIEN NACH 1949

Sowohl in Indien als auch in Indonesien waren die Diskurse und Praktiken hinsichtlich der Organisation und Kontrolle des religiösen Pluralismus seit der Unabhängigkeit eng mit einem politischen Bekenntnis zu sozialer Transformation und Reform verknüpft. Diese Verknüpfung, die nichts mit einem Verständnis von Säkularismus als konsequenter Trennung der staatlichen Politik und Institutionen von religiösen Angelegenheiten zu tun hat, war und ist derartig eng, dass Religionspolitik nur im Kontext und in enger Wechselwirkung mit anderen Politikfeldern verstanden werden kann. Das Beispiel Indonesien unter dem ersten Präsidenten Sukarno demonstriert, dass postkolonialer Säkularismus auch als eine Form der eigenstaatlichen Sozialpolitik verstanden werden kann, die Fragen der Koexistenz unterschiedlicher Religionen mit praktischen Ansätzen der sozialen Transformation verbindet.

In einem Jubiläumsband der indonesischen Regierung 20 Jahre nach der Erlangung der Unabhängigkeit, in dem sämtliche Ministerien über ihre bisherigen »Erfolge« aus ihrer Sicht berichteten, beschreibt das Religionsministerium die historische Rolle der Religion in der indonesischen Revolution und nennt drei Aufgabenfelder: Religion sei erstens selbst ein Werkzeug der Revolution, das in der Phase des antikolonialen Kampfs motivierend gewirkt und damit den Kampfgeist aufrechterhalten habe. Später dann in der Aufbauphase hätten Moscheen, Religionsschulen und andere religiöse Einrichtungen die Infrastruktur für den Aufbau zur Verfügung gestellt. Zweitens forcieren Religion die Kooperation und Koordination mit anderen Instanzen der Revolution und drittens sichere Religion die notwendige Hartnäckigkeit in der Umsetzung der Revolutionsziele.⁶⁴ In konkrete historische Praxis übersetzt bedeutete diese Rolle der Religion eine starke Einbindung religiöser Organisationen in die nationale Reformpolitik, vor allem im Sozialbereich.

61 Government of India/Ministry of Relief and Rehabilitation, Annual Report on Evacuation, Relief and Rehabilitation of Refugees (September 1947 to August 1948), New Delhi 1949, S. 43.

62 NMML, Individual Collection, (Lord) Mountbatten Papers (Microfilm), Role No. 15 (Refugees and Rehabilitation), File No. 131D, Note for the Cabinet, 3.12.1947, S. 184.

63 SWJN, 2nd series, Bd. 26, New Delhi 2000, To K.N. Katju, 13.6.1954, S. 195–196, hier: S. 195.

64 ANRI, Departemen Penerangan R.I., 20 Tahun Indonesia Merdeka. Vol. VII (Departemen Agama), Jakarta 1965, S. 399–401.

Eine der herausragenden Aufgaben für den postkolonialen Staat war dabei die Sicherstellung des Schulzugangs. Die Regierung war nach der Unabhängigkeit mit einem sprunghaften Anstieg des Schulbesuchs konfrontiert, den die viel zu kleine Anzahl an Schulen, Lehrern und Lehrmitteln nicht bewältigen konnte.⁶⁵ Die Strategie der Regierung war es daher, durch gezielte finanzielle Unterstützung die bestehenden Kapazitäten religiöser Organisationen im Bildungsbereich zu nutzen und auszubauen und gleichzeitig den staatlichen Bildungssektor auf allen Ebenen zu vergrößern. Das Religionsministerium hatte dabei den Anspruch, Bildungseinrichtungen aller staatlich anerkannten Religionsgemeinschaften, allen voran des Islams und des Christentums, in gleichem Maß zu unterstützen. Anschuldigungen, dies sei in der Praxis nicht so oder die Regierung würde auch Missionschulen der Katholiken finanziell unterstützen, wurden vom Ministerium scharf und unmissverständlich zurückgewiesen.⁶⁶

In der Realität allerdings nahm die islamische Organisation Muhammadiyah die bei Weitem wichtigste Rolle in der Bildungsförderung durch religiöse Organisationen ein. Diese Reformbewegung verfolgte seit ihrer Gründung 1912 das Ziel, eine »Gesellschaft der gegenseitigen Hilfe« zu realisieren, obwohl ihr dazu in den Augen vieler Beobachter vor allem nach der Unabhängigkeit ein kohärentes Programm fehlte.⁶⁷ Muhammadiyah besaß jedoch bereits 1949 ein recht beachtliches Netzwerk an Schulen, Kranken- und Waisenhäusern. Zu ihrer 40-Jahr-Feier im November 1952 gab die Führung der Organisation an, bereits mehrere Tausend Schulen im Land zu unterhalten und darin 230.000 Schüler aller Schulstufen zu unterrichten, 4.100 Lehrer zu beschäftigen, 5.700 Waisenkinder zu betreuen und 60.000 Patienten in den eigenen Krankenhäusern zu versorgen.⁶⁸

Einen guten Einblick in die Kooperationsweise zwischen Muhammadiyah und der Regierung geben die internen Korrespondenzen der Organisation. Muhammadiyah verfügte über ein Netzwerk an regionalen und lokalen Zweigstellen, die sich um die Erhaltung, den Betrieb und den Ausbau etwa von Islamschulen kümmerten. In der ersten Phase des nationalen Aufbaus in den 1950er Jahren wuchs die Anzahl der Schulen der Muhammadiyah deutlich an. Zweigstellen der Muhammadiyah forderten von ihrer nationalen Führung mehr und mehr Finanzmittel für Lehrer, Lehrmittel oder den Bau neuer Schulen, um das Bildungsdefizit der niederländischen Kolonialzeit zu bekämpfen.⁶⁹ Das Religionsministerium unterstützte diesen Ausbau entweder direkt oder durch eigens eingerichtete Sozialstiftungen, die die entsprechenden Gelder verwalteten.⁷⁰

Die Regierung versuchte ihrerseits, die Unterrichtsqualität in diesen Schulen durch eine stärkere Normierung des Unterrichts und der Lehrerausbildung zu heben.⁷¹ Im Januar 1953 wurde etwa ein staatliches Institut (Lembaga Pendidikan Agama) zur wissenschaftlichen Fundierung des Religionsunterrichts eingerichtet, das sich um eine einheitliche Er-

65 Ein Beispiel für die Ausmaße des Defizits an entsprechenden Einrichtungen und Lehrern im Grundschulbereich liefert das Inspektionsbüro für Grundsschulen in Westjava. Im August des Jahres 1950 gab es in dieser Region zwei Millionen Kinder im schulreifen Alter. Das Büro rechnete vor, dass dafür insgesamt 4.000 Schulen und 40.000 Lehrer gebraucht würden. Tatsächlich stünden aber nur 2.550 Schulen und 15.000 zum Teil mangelhaft ausgebildete Lehrer zur Verfügung. Vgl. Antara (Jakarta), 11.8.1950, No. 223/A, S. 3.

66 ANRI, Arsip Institusi, RA. 7 (Kabinet Presiden 1950–1959), File No. 164, Kementerian Agama an den Präsidenten der Republik Indonesien, 8.12.1951, S. 1.

67 Vgl. etwa *Leslie H. Palmier*, *Modern Islam in Indonesia. The Muhammadiyah after Independence*, in: *Pacific Affairs* 27, 1954, H. 3, S. 255–263, hier: S. 261.

68 *Times of Indonesia* (Jakarta), 20.11.1952.

69 ANRI, Arsip Institusi, RA. 34 (Muhammadiyah Vol. I & II), File No. 89, 94, 96 und passim.

70 Vgl. dazu etwa ANRI, Arsip Institusi, RA. 34 (Muhammadiyah Vol. I & II), File No. 2631 und 2712.

71 Vgl. Departemen Penerangan R. I., 20 Tahun Indonesia Merdeka. Vol. VIII (Pendidikan), Jakarta 1965, S. 51 und 63f.

stellung von Lehrplänen, didaktische Fragen, die Kontrolle der Lehrinhalte und die Bereitstellung von Lehrmaterial guter Qualität kümmern sollte.⁷² Diese Doppelstrategie der Regierung, die Bildungsinfrastruktur der Muhammadiyah einerseits zu nutzen und auszubauen und andererseits durch mehr Kontrolle die Formalisierung dieser Einrichtung nach staatlichen Vorgaben voranzutreiben, war ein schwieriger Balanceakt, der nicht immer funktionierte. Berichte etwa aus Ostsumatra Mitte der 1950er Jahre illustrieren, dass die Qualität des Unterrichts nicht nur, aber auch in den Schulen der Muhammadiyah weit unter den Erwartungen der staatlichen Schulinspektoren blieb. In manchen Regionen funktionierte die Inspektion überhaupt nicht, so dass kein genaues Bild über den Unterricht und den Zugang zur Bildung existierte.⁷³

Die Muhammadiyah, die selbst ein Interesse daran hatte, ihre eigenen Schulen gegenüber den staatlichen Schulen als gleichwertig zu etablieren, versuchte daher in den kommenden Jahren, ihre Zweigstellen in den Provinzen zu einer stärkeren Formalisierung und Regulierung ihrer Unterrichtsinhalte und Praktiken anzuleiten. Davon war auch der Religionsunterricht betroffen. Über das Druckmittel der finanziellen Zuschüsse gaben die regionalen Leitungen in den Provinzen und die nationale Führung der Muhammadiyah die Anordnung an die Madrasas und übrigen Schulen, sich eng an den Lehrplänen der staatlichen Schulen zu orientieren und insbesondere den Religionsunterricht entsprechend den internen Vorgaben der Organisation zu gestalten, die in einem eigenen Dokument festgelegt worden waren.⁷⁴ Diese zunehmende Vereinheitlichung der Muhammadiyah-Schulen war auch durch die Veränderungen im politischen System Indonesiens motiviert, das ab der zweiten Hälfte der 1950er Jahre deutlich autoritärer wurde.

Auch die Zusammenarbeit zwischen Lehrern aus den Muhammadiyah-Schulen und den Lehrern staatlicher Schulen war keinesfalls reibungslos. Um auch in staatlichen Schulen (islamische) Religion zu unterrichten und damit in den meisten Fällen eine berufliche Besserstellung zu erreichen, brauchten Lehrer der Muhammadiyah eine formale staatliche Anerkennung. Trotz dieser Anerkennung verweigerten ihre staatlichen Kollegen häufig die Zusammenarbeit, weil diese das Bildungsniveau der Religionslehrer für inadäquat hielten. Zudem waren viele dieser Religionslehrer noch zur Kolonialzeit ausgebildet worden und daher mit dem reformierten, liberaleren Unterrichtswesen der staatlichen Schulen wenig vertraut, was zusätzlich für Konflikte zwischen den Lehrern aus diesen unterschiedlichen Schulkulturen sorgte.⁷⁵ Die Strategie der Regierung, Schulen der Muhammadiyah an das staatliche Bildungswesen anzunähern und im Sinne der eigenen Bildungsmaximen zu integrieren, funktionierte insgesamt also nur teilweise.

Für die christlichen Minderheiten des Landes, das heißt vor allem die katholischen und protestantischen Gemeinden und ihre sozialen Einrichtungen, stellten sich in der Wahrnehmung ihrer Aufgaben im Bildungsbereich und in der Kooperation mit dem Staat ähnliche Probleme. Detaillierte Berichte der christlichen Dachverbände aus den 1970er Jahren lassen auf die Herausforderungen der frühen Zeit nach der Unabhängigkeit rück-

72 ANRI, Arsip Institusi, RA. 34 (Muhammadiyah Vol. I & II), File No. 97, Peraturan Tata-Tertib Lembaga Pendidikan Agama (L. P. A.), 3.1.1953.

73 ANRI, Arsip Institusi, RA. 34 (Muhammadiyah Vol. I & II), File No. 3876, Brief von R. Dulpakansi, 15.6.1955.

74 ANRI, Arsip Institusi, RA. 34 (Muhammadiyah Vol. I & II), File No. 1441, Hasil-hasil Keputusan Sidang Daerah Muhammadiyah Daerah Bengkulu ke 26 Tgl. 17–20 April 1965 Du Bengkulu, S. 2. Dort wird zudem berichtet, dass die Muhammadiyah die Verwissenschaftlichung der Lehre in ihren Schulen forcierte und dazu etwa ein »Lembaga Pendidikan Muhammadiyah«, eine Art erziehungswissenschaftliches Institut bestehend aus elf Schulen gegründet hat, das mit »wissenschaftlichen Methoden« die Unterrichtsqualität in allen Fächern, auch Religion, verbessern helfen sollte.

75 ANRI, Arsip Institusi, RA. 34 (Muhammadiyah Vol. I & II), File No. 1412, Bericht Muhammadiyah Kedu, 27.9.1956, S. 2.

schließen. Die protestantischen Kirchen etwa konnten von Anfang an auf ein gut etabliertes System der höheren Bildung für Religionslehrer zurückgreifen, das seit der Kolonialzeit bestand, was sich positiv auf die Qualität des Religionsunterrichts auswirkte. Um die Qualität des Unterrichts weiter zu verbessern und wohl auch die Kontrolle über diese Ausbildung zu intensivieren, finanzierte der Staat zusätzliche Einrichtungen für Lehrerausbildung. Auch die Auswahl der Lehrer selbst wurde gemäß einer gemeinsamen Verordnung der Ministerien für Religion und Bildung vom Religionsministerium selbst in Jakarta vorgenommen, basierend auf den Vorschlägen der Kirchen.⁷⁶

Probleme und Konflikte gab es aber bei der Annäherung der kirchlichen Schulen und der protestantischen Religionslehrer an das staatliche Bildungswesen. Mitte der 1970er Jahre betrug die Gesamtzahl der protestantischen Religionslehrer in etwa 10.000, von denen nach wie vor 8.000 ehrenamtlich tätig waren.⁷⁷ Ihre Anstellungsbedingungen waren prekär und ihre Einbindung in das Schulwesen nur informell. Da dies weder im Interesse der Lehrer selbst noch im Interesse der Regierung war, sollte dieser Anteil durch eine Übernahme in den staatlichen Lehrdienst reduziert werden. Die große Autonomie der christlichen Gemeinden und ihrer Einrichtungen, die unter Sukarno gewährt worden war⁷⁸, machte diese Zusammenarbeit aber schwierig, ein Großteil der protestantischen Religionslehrer besaß noch in den 1970er Jahren keine staatliche Lizenz.⁷⁹

Die Reform der christlichen und islamischen Bildungseinrichtungen unter Anleitung, finanzieller Kooperation und auch Kontrolle des Staats beeinflusste auch das Verhältnis der islamischen religiösen Organisation wie der Muhammadiyah und der christlichen Kirchen und ihren Einrichtungen untereinander. Obwohl sich für die Aufbauphase Indonesiens in den 1950er Jahren unter Sukarno erstaunlich wenig Belege für offene Konflikte finden – was nicht bedeutet, dass es sie nicht gab – sind Spuren von Interessensgegensätzen vorhanden, im Rahmen derer religiöse Organisationen auch versucht haben, durch enge Kooperation mit dem Staat einen Vorteil gegenüber anderen religiösen Einrichtungen zu erhalten.

In der Region Tanah Karo im Norden Sumatras etwa, mit einer Gesamteinwohnerzahl von 130.000 Mitte der 1950er Jahre, gab es nur eine kleine Gemeinde von etwa 5.000 Moslems. 30.000 Einwohner waren Christen und der Rest gehörte keiner der beiden »Agama«, also der vom Staat anerkannten Religionen an. Die lokale Muhammadiyah-Leitung forderte mehr finanzielle Unterstützung für die Errichtung einer islamischen Schule und einer Musalla, einem kleinen öffentlichen Raum für religiöse Rituale, um den Großteil der Bevölkerung, der noch keiner »Agama« angehörte, für den Islam zu gewinnen.⁸⁰ Die Regierung förderte diese Dynamik der »Erschließung« jener Bevölkerungsteile,

76 ANRI, Arsip Institusi, RA. 67 (Kementerian Agama, 1971–1999), File No. 157, Laporan dan Evaluasi Pelaksanaan Perkerjaan dan Hasil Kegiatan dalam Pelita II (1974/1975–1977/1978), S. 25.

77 ANRI, Arsip Institusi, RA. 67 (Kementerian Agama, 1971–1999), File No. 158, Laporan Tahunan, Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat Kristen/Protestan, Departemen Agama R. I., Tahun 1976/1977, S. 16.

78 Departemen Penerangan R. I., 20 Tahun Indonesia Merdeka. Vol. VIII (Pendidikan), Jakarta 1965, S. 422. Der Regierungsbericht argumentiert, dass diese Autonomie der christlichen Kirchen durch ihre positive Rolle im Kampf gegen den Kolonialismus begründet und daher gerechtfertigt sei. Auch in persönlichen Interviews mit christlichen Vertretern aus der Zeit Sukarnos wurde dieses Argument immer wieder erwähnt.

79 ANRI, Arsip Institusi, RA. 67 (Kementerian Agama, 1971–1999), File No. 159, Laporan dan Hasil Rapat Dinas, Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat Kristen/Protestan, Departemen Agama R. I. di Wisma »Oikumene« Sukabumi Jawa Barat, Tanggal 1 s/d 5 Pebruari 1977, S. 71.

80 ANRI, Arsip Institusi, RA. 34 (Muhammadiyah Vol. I & II), File No. 775, Brief der Muhammadiyah Ranting Kota Brastagi, 22.12.1955.

die noch keiner der offiziellen fünf Religionen angehörten. Die Bildungs- und Sozialeinrichtungen der Religionen waren dafür wichtige Instrumente und die religiösen Vertreter wussten ihrerseits, diese Politik für ihre Interessen zu nutzen.

Auch das Wesen des Islams als Mehrheitsreligion und sein Verhältnis etwa zu Christen wurde durch das staatliche Engagement in religiös-sozialen Belangen verändert. In Banten in Westjava zum Beispiel war die Bevölkerung mehrheitlich islamisch, die Christen aber besaßen zahlreiche wichtige Gebäude, das heißt Schulen, Krankenhäuser, Armenhäuser und Ähnliches. Diese Einrichtungen waren in der Wahrnehmung der Muhammadiyah zahlreich, von hoher Qualität und gut ausgestattet, so dass die moslemische Bevölkerung ihre Kinder gern in die christlichen Schulen schickte. Obwohl die Muhammadiyah bereits seit 1930 vor Ort war, hatte sie bislang noch keine finanzielle Unterstützung durch die Regierung erhalten. Sie forderte die Regierung daher auf, den Islam in der Region zu stärken, indem sie der Muhammadiyah ermöglichte, Schulen und andere soziale Infrastruktur zu errichten.⁸¹

Das Verhältnis zwischen religiösen Organisationen und dem Staat machte nicht nur die Intervention und Gestaltung seitens des Staats möglich, sondern eröffnete umgekehrt auch den religiösen Organisationen Möglichkeiten, auf die staatliche Politik Einfluss zu nehmen. Die staatliche Anerkennung von Religion als »eines der Grundelemente der Bestrebungen des *nation building*«⁸² erlaubte die Entstehung unterschiedlicher religiöser Organisationsformen, die auf ebenso unterschiedliche Art und Weise versuchten, gesellschaftliche Interessen gegenüber dem Staat zu vertreten. Dem Staat wiederum ermöglichten diese Organisationsformen, existierende Interessen entsprechend wahrzunehmen und politisch zu berücksichtigen oder eben zu ignorieren.

Vor allem in der wirtschaftlich schwierigen Phase der ersten Jahre nach der Unabhängigkeit wurden die Stellungnahmen religiöser Interessensvertretungen medial breit rezipiert. Die »Indonesian Moslem Workers Association« zum Beispiel drängte die Regierung 1952, die Kreditvergabe für Kleinunternehmen zu erleichtern, da diese Schwierigkeiten hätten, an entsprechendes Kapital zu gelangen. Sie trat zudem für besser koordinierte Maßnahmen gegen Arbeitslosigkeit, besseren Arbeitnehmerschutz und Minimallöhne ein.⁸³ Die »Christian Women Organisation« (PMKI) kritisierte die Regierung für Versäumnisse beim Zugang zur Bildung für Mädchen und forderte dazu mehr Schulen im Süden Kalimantan, wo dieses Problem besonders virulent war.⁸⁴ Die »Indonesian Moslem Trade Association« (Sarekat Dagang Islam Indonesia) war eine Vertretung moslemischer Handelstreibender, die 1951 bereits mehr als 40 Niederlassungen in ganz Indonesien hatte und Unternehmer darin beriet, nach »islamischen Grundsätzen« Handel zu treiben.⁸⁵ Von der Regierung verlangte die Vereinigung den aktiven Schutz indonesischer Unternehmen gegenüber ausländischer Konkurrenz und ausländischem Kapital in Indonesien, um ein Wachstum indonesischer Betriebe zu unterstützen.

Die »Indonesian Christian Women's Association« forderte von der Regierung, traditionelles Gewohnheitsrecht bei Eheschließungen zu verbieten, das Witwen den Zugang zum Erbe des verstorbenen Ehemannes verwehrte, sofern diese keine Kinder habe.⁸⁶ Frauenorganisationen unterschiedlicher religiöser Herkunft kooperierten zudem in ihrer Lobby-

81 ANRI, Arsip Institusi, RA. 34 (Muhammadiyah Vol. I & II), File No. 2631, Brief der Muhammadiyah BG. Pengdjaram Daerah, 6.7.1961.

82 Präsident Sukarno in einer Rede zur Vereidigung eines neuen Religionsministers am 2. März 1962, ANRI, Arsip Institusi, RA. 10 (Pidato Presiden RI 1958–1967), File No. 373, nst.271/62, S. 2.

83 Times of Indonesia (Jakarta), 15.3.1955, S. 4.

84 Times of Indonesia (Jakarta), 23.4.1960, S. 4.

85 Antara (Jakarta), 29.9.1951, No. 271/A, S. 2.

86 Antara (Jakarta), 19.6.1952, No. 171/B, S. 2.

arbeit, um ein einheitliches, reformiertes Heiratsrecht durchzusetzen. Auf dem Zweiten Frauenkongress in Bandung im November 1955 beschlossen unterschiedliche Organisationen wie die kommunistische Gerwis, die Frauensektion der Islamischen Jugendbewegung, die »Indonesian Democratic Women« oder die »National Women Party of Medan« eine Resolution, die von der Regierung ein einheitliches Heiratsrecht für alle Religionen verlangte. Für Frauen allgemein wollte man mehr Repräsentation und Aufmerksamkeit in der Politik, mehr Bildung, bessere Gesundheitsversorgung für Mädchen und Frauen und anderes mehr.⁸⁷

Natürlich verfolgten die religiösen Interessensvertretungen auch explizit religiöse Agenden, die man in der Regierungspolitik umgesetzt wissen wollte. Die Islamische Studentenvereinigung im Süden Kalimantan drängte die Regierung 1956, den Verkauf pornografischer Literatur besser zu überwachen und zu unterbinden. Zudem sei eine strengere Filmzensur wünschenswert, um die »Symptome einer allgemeinen Demoralisierung« zu bekämpfen.⁸⁸ Die Regierung konnte bei ihrem Vorgehen gegen Prostitution auf die Unterstützung religiöser Organisationen zählen, da jene gegen einen konservativen Konsens durch sämtliche religiöse Lager verstieß. Das Religionsministerium ging gegen Prostitution unter anderem damit vor, dass Prostituierte einfach »verheiratet wurden« in der Hoffnung, auf diese Weise ihre gewerblichen Tätigkeiten zu unterbinden.⁸⁹ Oder die Polizei führte ein Registrierungswesen für Prostituierte ein, dass die Prostitution selbst »entwurzeln« wollte.⁹⁰

In all diesen Themenfeldern formierte sich gegenüber dem Staat eine religiöse Zivilgesellschaft, die in dieser Form während der Kolonialzeit nicht bestanden hatte. Die aktive Einbindung religiöser Organisationen in die entwicklungs- und sozialpolitische Agenda des Staats begünstigte eine Transformation religiöser Organisationen auf mehreren Ebenen: Zum einen durchliefen religiöse Organisationen interne Formalisierungsprozesse. Sie entwickelten ihre eigenen Bürokratien weiter, formalisierten die interne Kommunikation und stimmten ihre Arbeitsabläufe auf staatliche Erfordernisse ab, eine Voraussetzung, um Zugang zu den staatlichen Geldern zu bekommen.

Neben strukturellen Transformationen war der Meinungsbildungsprozess innerhalb religiöser Organisationen zum anderen selbst das Ergebnis staatlicher Rahmenpolitik. Dadurch, dass der Staat diesen Organisationen die Möglichkeit bot, selbst aktiv an sozial- und entwicklungspolitischen Maßnahmen zu partizipieren und zudem ihre politischen Perspektiven in die nationale und regionale politische Diskussion einzubringen, initiierten viele religiöse Organisation vor allem aus dem christlichen und islamischen Bereich sehr heterogene Prozesse der Meinungsbildung, veranstalteten Kongresse, verfassten Resolutionen und Berichte und schufen auf diese Weise eine religiös angeleitete, sehr diverse Öffentlichkeit, die innerhalb eines nicht konfessionell definierten Staats existierte und auf diese Weise direkt wie indirekt das Produkt einer postkolonialen säkularen Politik war.

V. GRENZEN DES SÄKULARISMUS IN DER PRAXIS: DER KONFLIKT MIT DEM RASHTRIYA SWAYAMSEVAK SANGH 1948/49

Die Neugründung eines Staats unter den Voraussetzungen moderner Staatlichkeit bedeutet zumindest graduell, eine neue gesellschaftliche und politische Ordnung durchzusetzen. Im Fall postkolonialer Staaten in Asien und Afrika gab es zwar zahlreiche wesentli-

87 Antara (Jakarta), 25.11.1952, No. 329/A, S. 1.

88 Antara (Jakarta), 20.10.1956, No. 293/A, S. 6.

89 Antara (Jakarta), 18.10.1950, No. 291/B, S. 1.

90 Antara (Jakarta), 19.2.1951, No. 50/B, S. 1.

che Kontinuitäten kolonialer Staatlichkeit und Ordnung, ebenso wesentlich waren aber die Diskontinuitäten, die die eigentliche Grundlage der Legitimität postkolonialer Staatlichkeit darstellten. Es anders und eben besser zu machen als die Kolonisatoren, war eine Grundvoraussetzung für die Rechtfertigung eines politischen Bruchs, der als Beginn einer im Vergleich zur kolonialen Vergangenheit besseren Zukunft interpretiert wurde. Es war allerdings trotz dieser Legitimierung der neuen Ordnung als ›das Andere‹ in den wenigsten Fällen der Fall, dass diese neuen, anderen Konzepte gesellschaftlicher und politischer Ordnung quasi automatisch breite Akzeptanz fanden. Ordnungen neuer Staatlichkeit sind in der Regel der Gegenstand intensiver Auseinandersetzungen und Kontroversen, und die Rolle der Religion oder besser: die Kontrolle der Religion ist hierbei ein wesentlicher Aspekt.⁹¹

Ein Terrain, auf dem um die Legitimierung und Durchsetzung solcher Ordnungen gekämpft wird, ist der öffentliche Raum. Der öffentliche Raum ist ein Raum, der »notwendigerweise (und nicht nur zufällig) durch Macht artikuliert wird. Und jeder, der diesen betritt, muss sich mit der Machtdisposition von Menschen und Dingen auseinandersetzen, mit der Abhängigkeit einiger vom guten Willen anderer.«⁹² Die Durchsetzung einer neuen staatlichen Ordnung mit ihrem distinkten Selbstverständnis etwa als »säkular« oder »religiös pluralistisch« bedarf der Durchsetzung im öffentlichen Raum, die sich notwendigerweise gegen die Interessen anderer Akteure und ihrer Auffassung einer neuen Ordnung richtet. Selbst der liberale Staat, der den Meinungspluralismus als seine Grundlage akzeptiert, führt diese Auseinandersetzung insbesondere gegenüber religiösen Organisationen und Bewegungen, die in Kernfragen der gesellschaftlichen Ordnung eine andere Auffassung zu realisieren versuchen als er selbst. Im frühen postkolonialen Indien und Indonesien wurden einige derartige Auseinandersetzungen ausgetragen, die dem Staat seinerseits die Möglichkeit boten, sich als säkular beziehungsweise als Hüter des religiösen Pluralismus zu konstituieren.

Einer der wichtigsten Konflikte dieser Art bestand in den ersten Jahren nach der Unabhängigkeit Indiens zwischen der Kongresspartei, die sich von der Trägerorganisation der Unabhängigkeitsbewegung zur staatstragenden Partei transformiert hatte, und dem Rashtriya Swayamsevak Sangh (RSS), dem Nationalen Freiwilligenbund, der 1925 in Westindien gegründet worden war und mittlerweile auch in Nordindien ein breites Netzwerk an Zweigstellen ausgebildet hatte.⁹³ Die Wirren der Teilung nutzte der RSS, um seine gesellschaftliche Relevanz zu vergrößern.⁹⁴ Der RSS vertrat die Utopie einer hindunationalistisch organisierten indischen Gesellschaft, die die konsequente Unterordnung der religiösen Minderheiten unter eine in allen Bereichen dominierende Hindu-Kultur vorsah.⁹⁵

Das Problem für die Regierung waren in diesem Fall nicht nur die logistischen und organisatorischen Fähigkeiten der Organisation, sondern vor allem die Resonanz unter den eigenen Parteianhängern und Bürokraten, die der RSS und seine Ideologie mittlerweile gewonnen hatten. Im Januar 1948 berichtete Prasad Jain dem Präsidenten der Kon-

91 Vgl. *Ruth McVey*, *Redesigning the Cosmos. Belief Systems and State Power in Indonesia*, Kopenhagen 1999, S. 7f.

92 *Asad*, *Formations of the Secular*, S. 184.

93 Eine Schätzung des historischen Wachstums des RSS in der Periode bis 1945 ist bislang auf die Angaben durch Führungspersonlichkeiten des RSS selbst angewiesen. Gesicherte Aussagen, die über die Feststellung des bloßen Trends hinausgehen, sind daher nur schwer möglich. Vgl. dazu *Pralay Kanungo*, *RSS's Tryst with Politics. From Hedgewar to Sudarshan*, New Delhi 2002, S. 53.

94 *Walter K. Andersen/Shridhar D. Damle*, *The Brotherhood in Saffron. The Rashtriya Swajamsevak Sangh and Hindu Revivalism*, New Delhi 1989.

95 *M. S. Golwalkar*, *Bunch of Thoughts*, Bangalore 1966.

gresspartei über aus seiner Sicht beunruhigende Tendenzen in der Partei. Eigene Kongressanhänger würden die Parteistrukturen nutzen, um »falsche Neuigkeiten« in Umlauf zu bringen und Hass gegen Moslems zu schüren: »Forces and administrative machinery should discharge their duties and honesty (not doing as yet). If necessary, essential overhauling may be carried out.«⁹⁶ Obwohl ein bedeutsamer Teil der Flüchtlinge in Delhi und anderen Städten Nordindiens bereits versorgt sei, würden die Anfeindungen der Moslems weitergehen, weil religiös-nationalistische Organisationen diese beförderten, darunter auch und vor allem der RSS.⁹⁷

Unmittelbar nach dem Beginn der Flüchtlingsbewegungen zwischen Indien und Pakistan hatte der RSS begonnen, in beschränktem Ausmaß eine eigene Flüchtlingsnothilfe auf die Beine zu stellen. Er organisierte in Delhi das Sammeln von Geld- und Kleiderspenden, die in die Grenzregion zu Pakistan (Punjab) geschickt wurden, um dort ausschließlich Hinduflüchtlingen zugutezukommen.⁹⁸ In Delhi selbst organisierte der RSS die Unterbringung von Flüchtlingen durch freiwillige Mitglieder, die die Ankommenden bereits am Bahnhof empfangen, in eines der vier eigenen Flüchtlingslager in der Stadt brachten und mit Wasser und Nahrung versorgten.⁹⁹

Diese Gesten des RSS waren in ihren Dimensionen angesichts der Ausmaße des Flüchtlingsproblems in Nordindien bescheiden, besaßen aber hochsymbolischen Charakter, den der RSS auch in der Öffentlichkeit zu kommunizieren versuchte und damit die Regierung unter Druck setzte. Das District Committee der Kongresspartei in der Hauptstadt Delhi beschwerte sich bereits im September 1947 darüber, dass es seitens der Regierung und der Partei »keine systematische Propaganda« über die Anliegen und Ansichten des Staats zu Fragen des Verhältnisses zwischen den Religionen gebe, wohingegen der RSS mithilfe von Flugblättern und Falschinformationen systematisch gegen die Regierung propagierte.¹⁰⁰ Ein derartiges Gerücht, das immer wieder auftauchte und vom RSS gezielt in Umlauf gebracht wurde, waren Berichte über geheime Waffenfabriken von Moslems in Delhi, die auch Detailbeschreibungen dieser Räumlichkeiten und der »konspirativen« Ausrüstung wie Bomben und Granaten enthielten.¹⁰¹ Unterschiedliche Zeugenberichte aus dieser Zeit in Delhi dokumentieren zudem, dass der RSS vor allem in Teilen der Stadt wie Bazar Sita Ram oder Karol Bagh, in denen auch nach der Teilung noch zahlenmäßig bedeutende moslemische Gemeinden lebten, Gewalt provozierte und organisierte, um diese zu zwingen, die Stadt zu verlassen.¹⁰²

Die Regierung war zunächst unschlüssig ob der geeigneten Mittel, diese Aktivitäten des RSS und vor allem seine Propaganda zu unterbinden. Das Delhi-Komitee der Kongresspartei forderte eine konsequente Gegenpropaganda gegen die falschen Gerüchte durch Flugblätter mit Informationen über die jüngsten Entwicklungen und eine tägliche 15-minütige Sendung im Fernsehen zwischen 7 und 9 Uhr abends über die Anliegen der Kongresspartei und Mahatma Gandhis.¹⁰³ Die Partei blieb aber zögerlich und unentschlossen. Erst die Ermordung Gandhis durch einen RSS-nahen Hindunationalisten im Januar

96 NMML, »A.I.C.C. Papers«, Microfilm, R-8668, Prasad Jain to Rajendra Prasad, 15.1.1948, S. 1–2, hier: S. 1.

97 Ebd., S. 2.

98 Delhi City Archive, CC Office, File No. 1/1947 Confidential Fortnightly Report, 5.5.1948, S. 3f.

99 Organiser (Delhi), 21.8.1947.

100 NMML, »A.I.C.C. Papers«, Microfilm, R-8668, New Delhi District Committee, 22.9.1947, S. 3.

101 Organiser (Delhi), 16.9.1947.

102 Vgl. NMML, Manuscript Section, Oral History Transcripts, Shri Jugal Kishore Khanna, S. 137.

103 NMML, »A.I.C.C. Papers«, Microfilm, R-8668, Report, Delhi Provincial Congress Committee, Ajmer Gate, Delhi, 23.9.1947, S. 1.

1948 bot der Regierung den entscheidenden Anlass, auch gegen interne Widerstände in der Partei im Namen eines säkularen Staats gegen den RSS vorzugehen.

Der RSS wurde verboten, was in erster Linie bedeutete, dass die Regierung gegen seine Publikationstätigkeiten und seine täglich abgehaltenen, öffentlichen Versammlungen und körperlichen Trainingseinheiten vorging. Die Polizei besetzte die Immobilien des RSS, vor allem das Latifi Press Building, das als Publikationszentrale genutzt worden war, und das Gebäude im Besitz von L. Bhana Mal in Naya Bazar, in dem der RSS eine Bibliothek eingerichtet hatte.¹⁰⁴ Die wichtigsten Organe der Organisation wie der »Organiser« wurden eingestellt, die Zweigstellen des RSS in Delhi und in den Provinzen für illegal erklärt und der Besuch der täglichen Versammlungen verboten.¹⁰⁵

Besonders Premierminister Nehru drängte auf eine konsequente Umsetzung des Verbots, vor allem in Delhi. Vordergründig konkretisierte sich Nehrus Abneigung gegen den RSS tatsächlich in zahlreichen Maßnahmen gegen die Sympathisanten der Organisation. Innenminister V. Patel, der dem RSS selbst ideologisch nahestand, berichtete im Februar 1949 im Parlament, dass die Regierung auch 960 Regierungsmitarbeiter für die Teilnahme an RSS-Aktivitäten verhaftet habe. Davon wurden 487 verurteilt und 316 aus ihren Ämtern entlassen. Ein Abgeordneter des Parlaments fragte nach der Gesamtzahl der geschätzten Anhänger des RSS innerhalb der Regierungsadministration, eine Frage, die Patel nicht beantworten konnte oder wollte. Die Nachfrage des Abgeordneten in Anspielung auf den Innenminister selbst, ob es eventuell auch im Kabinett selbst Sympathisanten des RSS gebe, löste Gelächter im Unterhaus aus.¹⁰⁶

Die Frage der Anhänger des RSS innerhalb der Bürokratie war für den Staat ein besonderes Problem und zeigte die Defizite »säkularer« Gesinnung im Staat selbst. Es gab zur Vorgehensweise in diesen Fällen für die Leitungen der Behörden zwar allgemeine praktische Richtlinien¹⁰⁷, wenig klar war hingegen, wie eine solche Sympathie für den RSS gemessen werden sollte, wie also sichergestellt werden konnte, dass ein Beamter oder eine Beamtin tatsächlich säkular im Sinne der Staatsdoktrin war.¹⁰⁸ Zudem gab es im Leitungspersonal der Bürokratie, das für die Ausführung des Verbots der Anhängerschaft zuständig war, selbst eine nicht unbedeutende Zahl von Sympathisanten, die die unklaren Vorgaben in ihrem Sinn ausnutzten.

Die Folge waren eine im Vergleich zu den Verhaftungen geringe Zahl an Entlassungen beziehungsweise strafrechtlichen Verfolgungen und die Möglichkeit für den RSS, seine Aktivitäten auch während des Verbots, das lediglich bis zum Juli 1949 aufrechterhalten wurde, fortzusetzen.¹⁰⁹ Nicht nur konnte der RSS seine Versammlungen weiterhin, wenn auch reduziert, abhalten.¹¹⁰ Er konnte noch während des Verbots sogar eine eigene Nachrichtenagentur mit dem Namen »Hindustan Samachar Delhi« »irgendwo in der Nähe des

104 Delhi City Archive, CC Office, File No. 2(17)/1948 R & J, S. 28f.

105 Ebd., S. 1.

106 The Statesman, 10.2.1949.

107 Unter diesen Richtlinien waren detaillierte Anweisungen für das polizeiliche Vorgehen, insbesondere um zu verhindern, dass führende Anhänger des RSS in den Untergrund gehen konnten. Dazu wurde geraten, Präventivverhaftungen vorzunehmen. Im Fall der Regierungsbeamten sei bereits das bloße Zusehen bei einer RSS-Versammlung als Sympathisierung zu werten. Derartige Personen seien unverzüglich aus dem Staatsdienst zu entfernen. Ein Risiko sei insbesondere, dass Anhänger des RSS unter der Beamtenschaft Informationen nach außen an den RSS weiterleiten könnten, was »drastische« Maßnahmen verhindern sollten. Vgl. dazu National Archives of India, Ministries of States, Political, File No. 74(1)-P/1948, S. 1–6.

108 National Archives of India, Ministry of Home Affairs, Delhi Section, File No. 25/48/48-Ests 1948, S. 1.

109 Delhi City Archive, CC Office, File No. 46/1949 Confidential, S. 4–6.

110 Vgl. etwa NMML, Manuscript Section, Institutional Collection, Delhi Police Records, 2nd Instalment/File No. 27 (1949), S. 15f.

India Gate« einrichten, die täglich Berichte an die Lokalpresse in Delhi verschickte.¹¹¹ Trotz eines klaren Bekenntnisses eines Großteils der Staatsspitze und eines entsprechenden Anlasses, gegen den RSS vorzugehen, gelang es der Regierung nur in Ansätzen, eine Tabuisierung des RSS durchzusetzen und die eigene Beamtenschaft auch rechtlich dazu zu zwingen, sich von religiös-nationalistischen Weltanschauungen zu distanzieren. Die Einschränkung des RSS und die Zurückdrängung seiner gesellschaftlichen Relevanz waren damit nur vorübergehend und zeigten deutlich die praktischen Grenzen eines staatlich verordneten Säkularismus.

VI. ZUSAMMENFASSUNG

Die durch die Fallbeispiele illustrierte Praxis des postkolonialen Säkularismus war zu einem nicht unerheblichen Teil das Resultat politischer und administrativer Improvisation. Die sowohl in Indonesien als auch in Indien großen sozialen und wirtschaftlichen Herausforderungen während der ersten Jahre nach der Unabhängigkeit stellten den Staat vor mehrere historische Aufgaben gleichzeitig. Die Organisation und Kontrolle des religiösen Pluralismus war lediglich eine dieser Aufgaben, für deren Bewältigung der Staat einerseits auf koloniale Konzepte, Rechtsbestände und Verwaltungsroutinen zurückgriff, andererseits aber von Anfang an neue Wege beschritt, die nicht mit dem historischen Erbe identisch waren. Auf der Ebene der Ideen von Staatlichkeit und Säkularismus hatten die Eliten in Indien und Indonesien relativ klare Vorstellungen davon, wie Gesellschaft nach dem Kolonialismus organisiert sein sollte, Vorstellungen, die im Laufe der ersten Jahre an die gesellschaftlichen Realitäten angepasst werden mussten. Die europäische Geistesgeschichte und europäische Bildung dieser Eliten waren ein wesentlicher Bezugspunkt dabei.

In Indonesien entwarf Mohammad Hatta seine Utopie einer sozial gerechten Gesellschaft in Auseinandersetzung mit marxistischem Denken und christlichen Armutsbewegungen wie den Waldensern aus dem 12. und 13. Jahrhundert und leitete davon die Möglichkeit eines religiösen Sozialismus ab, der für ihn die Motivation dafür darstellte, den Islam als Grundpfeiler einer gerechten Gesellschaft in Indonesien anzusehen.¹¹² Vor Studenten an der Sun Yat Sen Universität in Kanton, China, erklärte Hatta noch 1957, die Hauptquelle des Sozialismus in Indonesien sei der Islam, weil er anerkenne, dass die Erde und der Himmel Gott alleine gehören. Muslime hätten daher die Pflicht, an einer Gesellschaft mitzuarbeiten, deren Grundprinzipien die Brüderlichkeit, soziale Gerechtigkeit und gegenseitige Hilfe seien.¹¹³

»Panjasila«, also die fünf Prinzipien der nationalen Integration und des religiösen Pluralismus, war im Rahmen dieses Staatskonzepts in erster Linie ein pragmatisches und strategisch notwendiges Konzept, das die nationale Einheit zunächst im antikolonialen Kampf und dann in der Eigenstaatlichkeit sicherstellen sollte. Im Vergleich zu Indien war diese Einheit aus der Sicht Sukarnos in Indonesien eine noch bedeutsamere Voraussetzung für Antiimperialismus:

»In India, the people succeeded in destroying the imperialism by way of uniting their national bourgeoisie and starting the »swadeshi« movement. British products lost their mark in India by the national bourgeoisie movement of the Indians resulting in complete bankruptcy. [...] But we have no such force and, in this connection, our struggle against Dutch imperialism has to employ the unity

111 NMML, Manuscript Section, Institutional Collection, Delhi Police Records, 8th Instalment/ File No. 404 (1948), Source Report, 18.12.1948, S. 2.

112 ANRI, Microfilm, Mohammad Hatta, Reel 1, 1954, Artikel »Islam dan sosialisme«, S. 3.

113 ANRI, Microfilm, Mohammad Hatta, Reel 3, Rede »Socialism in Indonesia«, 11.10.1957, S. 8f.

of the whole Indonesia nation from Sabang to Merauke because this is our powerful weapon. [...] It would be difficult for the Indonesian nation to achieve the desired unity without the help of Pantjasila, as the Indonesian people are composed of various racial groupings, religions, and the like, who should be given a firm foundation to stand on.«¹¹⁴

Auch im frühen postkolonialen Indien war die nationale Einheit eine wesentliche Motivation, einen säkularen Staat anzustreben, in dem Religion nicht als zu überwindendes soziales Phänomen interpretiert wurde, sondern als ein integraler Bestandteil von Gesellschaft, der wie andere Aspekte gesellschaftlicher Verhältnisse den Interventionen und der Kontrolle des Staats unterliegt – dazu Nehru:

»We call our State a secular one. [...] What exactly does it mean? It does not obviously mean a State where religion as such is discouraged. It means freedom of religion and conscience, including freedom for those who may have no religion. It means free play for all religions, subject only to their not interfering with each other or with the basic conceptions of our State. It means that the minority community, from the religious point of view, should fully realise it. For, by virtue of numbers as well as in other ways, it is the dominant community and it is its responsibility not to use its position in a way which might prejudice our secular ideal.«¹¹⁵

Für Nehru war die Existenz religiöser Mehrheiten beziehungsweise Minderheiten, also klar definierter religiöser Gemeinschaften, kein Widerspruch zum staatlichen Säkularismus, sondern dessen Voraussetzung. Staatlicher Säkularismus in dieser Definition erklärt die religiösen Mehrheit und die Minderheiten zum Subjekt politischer Intervention, durch die dieser sich erst konstituiert. Beides, Säkularismus und Religionen als klar definierte Subjekte, sind aufeinander verwiesen. Bereits der Kolonialstaat hatte in Indien und Indonesien damit begonnen, Religion und ihre Anhänger in historische Subjekte zu transformieren, eine Entwicklung, die nach der Unabhängigkeit unter anderen Vorzeichen fortgesetzt wurde.

Der wohl wichtigste Unterschied zur kolonialen Ära bestand darin, dass Religionspolitik von der Peripherie der politischen Aufmerksamkeit in ihr Zentrum rückte. Postkolonialer Säkularismus ist das Ensemble jener politischen Praktiken, die diese historischen Subjekte in ihrer Gesamtheit zu ordnen und zu kontrollieren versuchen, um die Hegemonie des Staats gegenüber diesen Religionen sicherzustellen. In Indien wie in Indonesien gab es Formen von religiöser Organisation, die diese Hegemonie infrage stellten und denen sich der Staat daher entgegensetzte. Das Beispiel des RSS verweist auf einen solchen Konflikt. Noch deutlicher ist das Beispiel der radikal-islamischen Darul Islam, die die Hegemonie des »Panjasila«-Staats nicht anerkennen wollte und daher mit Waffengewalt bekämpft wurde. Dieser repressive Zug zugunsten staatlicher Hegemonie und andere Elemente des Säkularismus als Ordnungspolitik haben, wie oben diskutiert, einen tief transformatorischen Effekt auf religiöse Anschauungen und Praktiken, der die Dialektik zwischen Säkularismus und Religion unter den Bedingungen moderner Staatlichkeit ausmacht.

114 Ministry of Information, Republic of Indonesia, Commemorating the Birth of Panjasila. Excerpts of Speeches delivered by President Sukarno, the Minister of Information and Prof. Mohamad Yamin, Jakarta 1958, S. 8.

115 SWJN, 2nd series, Bd. 26, New Delhi 2000, To President of PCCs, S. 200–204, hier: S. 200.