

Beiträge zur Politikwissenschaft · Band 11

Norbertus Jegalus

**Das Verhältnis von Politik, Religion
und Zivilreligion untersucht
am Beispiel der Pancasila**



Herbert Utz Verlag · München

Beiträge zur Politikwissenschaft

Band 11

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese
Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Zugleich: Dissertation, München, Univ., 2008

Dieses Werk ist urheberrechtlich geschützt. Die dadurch
begründeten Rechte, insbesondere die der Übersetzung,
des Nachdrucks, der Entnahme von Abbildungen, der
Wiedergabe auf fotomechanischem oder ähnlichem Wege
und der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen
bleiben, auch bei nur auszugsweiser Verwendung,
vorbehalten.

Copyright © Herbert Utz Verlag GmbH 2009

ISBN 978-3-8316-0843-0

Printed in Germany

Herbert Utz Verlag GmbH, München
Tel.: 089-277791-00 · www.utzverlag.de

Titelblatt

Inhaltverzeichnis

II

1. Einführung

1. 1. Zur Problemsstellung	1
1. 2. Zur Methodik	7
1. 3. Zur theoretischen Grundlegung und zur These	10
1. 4. Zum Aufbau der Untersuchung	12

2. Die Religionen und Pancasila

2. 1. Formulierungsprozess der Staatsgrundlage Pancasila	15
2. 1. 1. Formulierung von Pancasila bei der BPUPKI-Sitzung	15
2. 1. 1. 1. Die Rede von M.Yamin: Unitarismuskonzept	16
2. 1. 1. 2. Die Rede von Sukarno: Nationalstaatskonzept	20
2. 1. 2. Formulierung von Pancasila in den Änderungen der Staatsverfassung	24
2. 1. 2. 1. Pancasila in der Präambel des Grundgesetzes von 1945	24
2. 1. 2. 2. Pancasila in der Präambel des Grundgesetzes von 1949/1950	29
2. 1. 2. 3. Formal-juridische Formulierung von Pancasila bis jetzt	30
2. 2. Pancasila als Treffpunkt zwischen Islamisten und Nationalisten	33
2. 3. Die Problematik der Säule „Alleinige Gottheit“	39
2. 3. 1. „Alleinige Gottheit“ im Verständnis der Muslime	39
2. 3. 2. Die Ereignisse im Zusammenhang mit der „Alleinigen Gottheit“	42
2. 3. 2. 1. Bemühungen der Muslime mit Gewaltanwendung	42
2. 3. 2. 2. Bemühungen auf dem legal konstitutionellen Weg	45

2. 4. Die Einstellung der Religionen gegenüber Pancasila	48
2. 4. 1. Die Religionen und Pancasila in der Sukarnozeit	48
2. 4. 2. Die Religionen und Pancasila in der Suhartozeit	53
2. 4. 2. 1. Die neue Dimension der Pancasila in der Suhartozeit	53
2. 4. 2. 2. Die Einstellung des Islam gegenüber Pancasila	56
2. 4. 2. 3. Die Einstellung der Nichtmuslime gegenüber Pancasila	59
2. 4. 3. Die Religionen und Pancasila nach dem Sturz Suhartos	61
2. 5. Zusammenfassung	66
3. Rousseaus Theorie der Zivilreligion	
3. 1. Gemeinwesen als sittlicher Körper	69
3. 1. 1. Gemeinwesenkonzeption	69
3. 1. 2. Gemeinwille und Naturrecht	76
3. 2. Religion und Staat	83
3. 2. 1. Das Religionsverständnis Rousseaus	83
3. 2. 1. 1. Religion in der Aufklärung	83
3. 2. 1. 2. Glaubenslehre und Moral	86
3. 2. 2. Konflikt zwischen Politik und Religion	89
3. 2. 2. 1. Die Einheit von Politik und Religion im Heidentum	89
3. 2. 2. 2. Die Trennung von Politik und Religion im Christentum	91
3. 2. 3. Religionstypologie	98
3. 2. 3. 1. Religion des Menschen	99
3. 2. 3. 2. Religion des Bürgers	101
3. 2. 3. 3. Religion des Priesters	103

3. 3. Eine Theorie der Zivilreligion	105
3. 3. 1. Inhaltliche Bestimmung der Zivilreligion	106
3. 3. 1. 1. Gesetzgeber und Souverän	106
3. 3. 1. 2. Religion und Moral	109
3. 3. 1. 3. Religion als Grundlage des Staates	111
3. 3. 1. 4. Die Voraussetzungen einer Zivilreligion	115
3. 3. 1. 5. Ziviles Glaubensbekenntnis und Dogmen	117
3. 3. 1. 5. 1. Zum Glaubensbekenntnis	117
3. 3. 1. 5. 2. Zu den Dogmen	119
3. 3. 1. 6. Sanktionsandrohung der Zivilreligion	123
3. 3. 2. Inhaltliche Analyse der Zivilreligion	125
3. 3. 2. 1. Natürliche Religion und Zivilreligion	125
3. 3. 2. 2. Vernunftreligion und Vertragsidee	127
3. 3. 2. 3. Antinomie zwischen Mensch und Bürger	130
3. 3. 2. 4. Religionsfreiheit	134
3. 3. 2. 5. Toleranzidee	136
3. 3. 2. 5. 1. Toleranz als Forderung der Aufklärung	136
3. 3. 2. 5. 2. Fanatismus- und Atheismusfrage	138
3. 4. Zusammenfassung	144

4. Pancasila als Zivilreligion

4. 1. Pancasila und Rousseaus Zivilreligion im Vergleich	147
4. 1. 1. Die Entstehung der Pancasila und die Zivilreligion	147
4. 1. 2. Die Funktion der Pancasila und die Zivilreligion	152
4. 1. 3. Das Glaubensbekenntnis der Pancasila und die Zivilreligion	158

4. 1. 4. Die Zivilreligiosität der Pancasila	164
4. 2. Die normativen Elemente der Zivilreligion	168
4. 2. 1. Prinzipielle Erwägungen über Religion und Staat	168
4. 2. 1. 1. Was ist Religion?	168
4. 2. 1. 2. Was ist ein Staat?	171
4. 2. 2. „Der Glaube an eine Gottheit“ als Staatsgrundlage	173
4. 2. 2. 1. Das Gottheitsprinzip und der Säkularstaat	174
4. 2. 2. 2. Das Gottheitsprinzip und der Religionsstaat	177
4. 2. 2. 2. 1. Der Nationalstaat mit Religion	177
4. 2. 2. 2. 2. Das Mehrheitsprinzip in Bezug auf Religion	182
4. 2. 2. 2. 3. Die Einmischung des Staates in die Religion	186
4. 2. 2. 2. 4. Die Frage nach der Notwendigkeit eines Islamstaates	189
4. 2. 2. 2. 5. Islam im Rahmen der Zivilreligion	192
4. 2. 3. Die Hervorhebung von „Gottheit“ als Staatsgrundlage	195
4. 2. 3. 1. Religionsfreiheit	195
4. 2. 3. 1. 1. Die verfassungsmäßige Garantie von Religionsfreiheit	195
4. 2. 3. 1. 2. Die zivilreligiöse Garantie von Religionsfreiheit	200
4. 2. 3. 2. Toleranzlehre	204
4. 2. 3. 2. 1. Die Auffassung des Islams von Toleranz	204
4. 2. 3. 2. 2. Die Auffassung der Nichtmuslime von Toleranz	208
4. 2. 3. 2. 3. Die zivilreligiöse Lehre von Toleranz	211
4. 3. Schlussfolgerung	216

5. Schlussbetrachtungen

5. 1. Normative Essenz des Verhältnisses von Religion und Staat	219
5. 1. 1. Die Autorität des Staates gegenüber der Religion	219
5. 1. 2. Die Autorität der Religion gegenüber dem Staat	234
5. 1. 3. Koexistenz von Religion und Staat	242
5. 2. Empfehlungen für die Politik Indonesien	247
5. 2. 1. Förderung der Zivilgesellschaft	247
5. 2. 2. Zivilisation der Religion	252
5. 3. <i>Summary</i>	257

A n h a n g:

<i>Anhang 1</i> : Text der Rede von Supomo in der BPUPKI-Sitzung	267
<i>Anhang 2</i> : Text der Rede Sukarnos bei der Geburt der Pancasila	287
<i>Anhang 3</i> : Text der <i>Jakarta Charter</i>	308
<i>Anhang 4</i> : Text der Präambel des Grundgesetzes von 1945	310
<i>Anhang 5</i> : Text des <i>P4 - Dokuments</i>	312
<i>Anhang 6</i> : Glossar	317

Literaturverzeichnis

1. Literatur zur Zivilreligion	325
2. Literatur zur Pancasila	333
3. Weitere Literatur	342

Erstes Kapitel

1. Einführung

Jede Art von Gesellschaft bedarf einer politischen Ordnung, die aus einer Vielzahl von Regeln besteht. Die Religionen müssen sich in diese politische Gesamtordnung einfügen. Davon geht jedenfalls die in westlichen Demokratien vorherrschende, auf dem Prinzip der Trennung von Staat und Religion begründete liberal-demokratische Vorstellung aus. Diese Vorstellung wird aber vom indonesischen Islam abgelehnt. Schon bei der Staatsgründung gab es Bestrebungen religiöser Kreise, einen Staat auf der Grundlage des Islam zu bilden, während die Nationalisten einen Nationalstaat wollten. Aus dem Ringen um eine Verfassung, die alle zufrieden stellt, ergibt sich die Fragestellung dieser Forschung. Im folgenden ersten Kapitel soll die Methodik, die These der Forschung und die Struktur der Arbeit dargelegt werden.

1.1. Zur Problemstellung

A. Fragestellung zur Pancasila: Der Begriff *Pancasila*¹ als Grundlage des indonesischen Staates wurde von Sukarno zum ersten Mal auf der Sitzung zur Vorbereitung der Unabhängigkeit Indonesien am 1. Juni 1945 gebraucht, als Versuch die Anhänger des Islam, die die islamische Religion als Grundlage des Staates sehen wollten, und die

¹ Pancasila bedeutet fünf Prinzipien: (1) *der Glaube an den Einen Allmächtigen Gott*; (2) *die gerechte und zivilisierte Menschlichkeit*; (3) *die Einheit Indonesiens*; (4) *die Volksherrschaft, geleitet durch die Weisheit der Entscheidungen in den Beratungen und den Volksvertretungen*; (5) *die soziale Gerechtigkeit für das ganze indonesische Volk*. Hierzu siehe Kaelan, *Sekitar Proses Perumusan Pancasila Dasar Negara dan UUD 1945* (Formulierungsprozess der Staatsgrundlage Pancasila und des Grundgesetzes von 1945), S. 80.

Nationalisten, die einen Staat der Volksidentität erstrebten, zusammenzubringen. Die Muslime wollten einen Islamstaat, da die Mehrheit der Indonesier Muslime sind. Sie stimmten schließlich dem Vorschlag Sukarnos zu, dass die Grundlage nicht der Islam, sondern die Pancasila sein sollte.

Diese Übereinstimmung wurde am 22. Juni 1945 mit der Formulierung von Pancasila besiegelt, deren erste Säule lautete: „Der Glaube an den Einen Allmächtigen Gott, mit der Verpflichtung zur Einhaltung der islamischen *Scharia* für deren Anhänger“.² Die Nationalisten hatten gegen diese Formulierung noch ihre Einwände, da sie gegenüber anderen Religionen diskriminierend klinge. Schließlich wurde am 18. August 1945 eine endgültige Übereinstimmung erreicht, die besagte, dass Indonesien weder ein religiöser noch ein säkularer Staat sei, sondern ein Staat der Volkszugehörigkeit mit religiöser Identität. Die Formulierung der ersten Säule wurde daher geändert in eine Formulierung, die mehr einen Zug zur Volkszugehörigkeit zeigte: „Glaube an den Einen Allmächtigen Gott“.³

Zu der Zeit gab es in verschiedenen Provinzen auch noch Gruppen, die einen Separatismus, mit islamischen Ideen gemischt, betrieben und den Islamstaat proklamierten. Aber die Mehrheit der Indonesier hat dann doch die Pancasila akzeptiert. Im Kampf um die nationale Freiheit waren Nationalismus und Einheitsgefühl auch viel wichtiger als der Streit um

² Kaelan, a. a. O., S. 81.

³ Ders. a. a. O., S. 86; Franz von Magnis-Suseno, *Neue Schwingen für Garuda. Indonesien zwischen Tradition und Moderne*, München 1989, S. 38; Olaf Schumann, „Die Rolle des Islam in Indonesien“, in: Rolf Italiaander (hrsg.), *Die Herausforderung des Islam*, Göttingen 1987, 40; Olaf Schumann, „Herausgefordert durch die Pancasila: Die Religionen in Indonesien“, in: Udo Tworuschka (hrsg.), *Gottes ist der Orient, Gottes ist der Okzident*, Köln Wien 1991, S. 322.

den wörtlichen Inhalt der Konstitution. Im September 1955 wurden zum ersten Mal allgemeine Wahlen abgehalten, wobei sich im Kampf um die Stimmen die Polarisierung zwischen den Parteien verstärkte. Da keine Partei die absolute Mehrheit errungen hatte, gab es lange Debatten im Parlament, die schließlich ohne Resultat blieben. Die muslimischen Parteien forderten dann doch den Islam als Grundlage des Staates, obwohl die anderen Parteien mehr oder weniger einen Nationalstaat zum Ziel halten. Dies führte schließlich zu der Auflösung der Parteien durch Sukarno, der per Dekret im Juli 1959 die Verfassung von 1945 mit der Kurzfassung der Pancasila zur endgültigen Verfassung erklärte.

Zwischen August 1965 und Mitte 1966 übernahm General Suharto Schritt für Schritt die politische Macht. Er hatte von Anfang an die Kommunistische Partei Indonesiens (*PKI*) bekämpft und seine ideologische Waffe bestand vorerst darin, dass die Kommunisten Atheisten seien und deshalb im Widerstreit zur Pancasila. Damit beginnt die sogenannte „Neue Ordnung“ (*Orde Baru*). Am 16. August 1967 hielt Suharto zum ersten Mal als neuer Präsident eine Ansprache an das Parlament und nannte darin als wichtigste Stichwörter „UUD 1945“⁴ und „Pancasila“.⁵

Die Muslime haben, wie auch die Christen, diese Rückkehr zur Pancasila positiv aufgenommen. Die Pancasila wurde zur Waffe gegen Atheismus und Kommunismus. Der Religionsunterricht wurde gefördert, sehr viele Moscheen gebaut. Neben den Vorteilen haben die Muslime von 1970 an doch auch Nachteile der Neuen Ordnung bemerkt; Suharto hat zwar dem Islam als Religion viele Chancen gegeben, aber nur als

⁴ Abkürzung von *Undang-Undang Dasar 1945* (Grundgesetz von 1945).

⁵ Siehe P. J. Suwarno, *Pancasila Budaya Bangsa Indonesia* (Pancasila: Kultur des indonesischen Volks), Yogyakarta 1993, S. 165.

Religion im engeren Sinn, dass heißt als entpolitisiertes Religion. Die damaligen islamischen Parteien⁶ wurden 1973 in eine neue Partei zusammengeführt, die sogar das Wort Islam nicht im Namen nennen konnte: Vereinigte Entwicklungspartei (*PPP*). Die Politik der Regierung war ganz klar: der Islam als Religion ist erlaubt und wird gefördert, aber in der Politik ist keine Religion erlaubt.

B. Fragestellung zur Zivilreligion: Die Gestaltung des indonesischen Staates auf der Grundlage von Pancasila stellt sich als Lösung des Problems dar. Die Pancasila ist also im Zusammenspiel von Religion und Politik entstanden und ist vergleichbar mit der Zivilreligion von Rousseau. Die Zivilreligion ist ein Instrument der Gesinnungsformierung. Der Gemeinwille kann Rousseau zufolge mit keinem anderen Willen zusammenbestehen, der sich ihm gegenüber absondert und sein Heil in etwas anderem sucht als in der staatlichen Lebensgemeinschaft. Unter diesen Umständen kann es dem Staat nicht genügen, die Einzelnen zur Befolgung des Gemeinwillens effektiv zu verpflichten. Es bedarf darüber hinaus einer Garantie für die Gesinnung des Einzelnen.

Mit der Möglichkeit einer solchen Garantie befasst sich Rousseaus Theorie über die Zivilreligion. Er versucht in seinen Werken eine politische Beurteilung der Religion überhaupt, die sich unter diesem Gesichtspunkt in drei Hauptformen unterscheidet: *Religion des*

⁶ *NU* (Nahdatul Ulama); *Masjumi* (Majelis Syuro Muslimin Indonesia); *Parmusi* (Partai Muslimin Indonesia)

Menschen,⁷ *Religion des Bürgers*⁸ und *Religion des Priesters*.⁹ Letztere, worunter vornehmlich der römische Katholizismus verstanden ist, wird von Rousseau ohne weitere Umstände verworfen, da in ihr die Menschen zwei Herren dienen müssen. Rousseau scheint vor einem Dilemma zu stehen, vor der Aufgabe die Vorzüge des ersten mit denen des zweiten Religionstypus zu verbinden. Denn eine Religion, die nur sich selbst wahr hält, entfremdet den Menschen dem Staat, indem sie ihn auf sich selbst und an ein Reich verweist, das nicht wie der Staat von dieser Welt ist.

Die Lösung glaubt er zu finden, indem er zunächst einmal unterscheidet zwischen dem, was für das Wohl der Gemeinschaft ohne Bedeutung ist und daher frei im Sinne von privat und außerstaatlich bleiben muss, und dem, was für das Wohl der Gemeinschaft erforderlich ist und worauf allein die Staatsgewalt sich erstreckt. „Nun ist es ja für den Staat sehr wohl wichtig, dass jeder Bürger eine Religion hat, die ihn seine Pflichten lieben heißt; aber die Dogmen dieser Religion interessieren den Staat und seine Glieder nur insoweit, als sie sich auf die Moral beziehen und auf die Pflichten, die derjenige, der sie (die Religion) bekennt, gegenüber den anderen zu erfüllen gehalten ist“.¹⁰ Und nun

⁷ „Erstere, ohne Tempel, Altäre und Riten, beschränkt auf den rein inneren Kult des obersten Gottes und die ewigen Pflichten der Moral, ist die reine und einfache Religion des Evangeliums, der wahre Gottesglaube und das, was man das göttliche Naturrecht nennen kann“ (J. J. Rousseau, *Gesellschaftsvertrag*, übers. von Hans Brockard, Stuttgart 2003, 146).

⁸ „Sie hat ihre Dogmen, Riten, ihren äußeren, gesetzlich vorgeschriebenen Kult; für sie ist alles, ausgenommen die eine Nation, die ihr anhängt, ungläubig, fremd und barbarisch; sie dehnt die Pflichten und Rechte des Menschen nur so weit aus, wie ihre Altäre reichen“ (ders. ebenda).

⁹ „Es gibt eine dritte, ziemlich bizarre Art von Religion, die die Menschen dadurch, dass sie ihnen zwei Gesetzgebungen, zwei Häupter und zwei Vaterländer gibt, widersprüchlichen Pflichten unterwirft und sie daran hindert, gleichzeitig fromm und Staatsbürger sein zu können“ (ders. ebenda).

¹⁰ J. J. Rousseau, a. a. O., S. 150.

werden die entscheidenden Folgerungen gezogen: „Es gibt daher ein rein bürgerliches Glaubensbekenntnis, dessen Artikel festzusetzen dem Souverän zukommt, nicht regelrecht als Dogmen einer Religion, sondern als Gesinnung des Miteinander, ohne die es unmöglich ist, ein guter Bürger und ein treuer Untertan zu sein“.¹¹

Diese Zivilreligion formuliert eine Art Minimalprogramm, das sowohl mit der *Religion des Menschen* vereinbar ist als auch den Bedürfnissen des Staates Genüge tut. Ihre Grundsätze sind der Glaube an die Existenz eines guten, allmächtigen und allwissenden Gottes, an das Weiterleben nach dem Tod, die ewige Gerechtigkeit und schließlich an die Heiligkeit des Gesellschaftsvertrages und der Gesetze. In negativer Hinsicht schließt sie die religiöse Intoleranz aus, da diese die politische unvermeidlich nach sich zieht. Den letzten Artikel erläutern noch zwei knappe Abschnitte über die Unmöglichkeit, politische von theologischer Intoleranz zu scheiden, und über die Notwendigkeit, alle toleranten Konfessionen zu dulden, dagegen jeden aus dem Staat zu verjagen, der zu sagen wagt: „Außerhalb der Kirche kein Heil“.

Die Formulierung eines zivilen Glaubensbekenntnisses dient Rousseau dazu, seiner Staatskonstruktion Impulse zu vermitteln, die über die nationalstaatliche Sichtweise hinausführen, indem sie nicht die Sozialisierung des Bürgers um jeden Preis, sondern gerade die Prinzipien der Menschheit als Fundamentalgesetze jeder Gesellschaftsordnung voraussetzen. Das zivile Glaubensbekenntnis gilt für eine offene Gesellschaft, die über das Prinzip des Partikularismus, der nationalen Besonderheiten von Religion und Sitte hinausgreift und sich für Menschen unterschiedlicher Glaubenszugehörigkeit gleichermaßen als

¹¹ Ders., a. a. O., S. 151.

verbindlich erweist. Die Zivilreligion fordert von jedem Einzelnen ein überzeugungsbedingtes Bekenntnis zu den Werten der Humanität und ist dazu geeignet, dass jedes Individuum die Motivation ein guter Bürger zu sein, mit den Pflichten der Menschlichkeit verbinden kann.

Rousseau hat als Problem erkannt, dass ein moderner, auf den Willen und die Gesinnung seiner Bürger sich stützender Staat einer Garantie dieser Gesinnung durch die Religion bedarf. Dieses Problem gewinnt eine zusätzliche Schärfe dadurch, dass die Religion bei Rousseau die einzige derartige Garantie bleibt. Dem Staat tritt ein Individuum entgegen, das ihm in seinem religiösen Gewissen immer schon überlegen ist. Vom ihm ist deshalb zu erwarten, dass es die staatlichen Pflichten allenfalls bedingterweise als solche anerkennt. Soll es aber politische Tugend und Gesinnung haben, so muss sich diese in seiner religiösen, und zwar der Gesinnung der *Religion des Menschen* fundieren lassen. Man wird aber nicht behaupten können, dass Rousseau dieses Problem zufriedenstellend gelöst habe. Staat und *Religion des Menschen* bleiben bei ihm in einem unauflöselichen Gegensatz. Die Zivilreligion kann also den Gegensatz zwischen Religion und Staat nicht aufheben, sie ist nur ein Mittel des letzteren, mit dem er sich der rechten Gesinnung seiner Bürger versichert.

1.2. Zur Methodik

Diese Studie möchte eine Grundlage liefern für eine Theorie über die normative Essenz des Verhältnisses von Religion und Staat, wie sie im Rahmen der indonesischen Staatsphilosophie Pancasila erscheint. Denn es gibt in Indonesien immer noch weite Kreise, die die Verwirklichung eines Religionsstaates anstreben, da die Mehrheit der

Bürger Muslime sind. Auf der anderen Seite wächst das Bewusstsein, dass Indonesien als moderner Staat aufgebaut werden muss, als modern-demokratischer Rechtsstaat und nicht im Geiste einer Dominanz der Religion. Zur Lösung dieser fundamentalen Problematik sind im Lichte der Theorie der Zivilreligion von Rousseau¹² Ansatzpunkte zu finden.

Das Phänomen der Beziehung zwischen Religion und Staat kann *analytisch* oder *normativ* betrachtet werden.¹³ Während der analytische Ansatz die Pancasila und Rousseaus Zivilreligion von festen philosophischen Standpunkten und Theorien des modernen Staates ausgehend kritisch beurteilt, fragt der normative Ansatz nach der Beziehung zwischen Religion und Staat im Rahmen der Staatsphilosophie Pancasila; zur Beantwortung dieser Frage zieht der Verfasser Gedanken von Rousseau heran. Natürlich können diese beiden Aspekte nicht wirklich voneinander getrennt werden, weil ein normativer

¹² Vgl. Robert N. Bellah, „Religion und die Legitimation der amerikanischen Republik“, in: Heinz Kleger/Alois Müller (hrsg.), *Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa*, München 1986, S. 42-63; ders., „Zivilreligion in Amerika“, in: Heinz Kleger/Alois Müller a. a. O., S. 19-41; ders., „Religiöse Evolution“, in: C. Seyfarth/W.M. Sprondel, Seminar: *Religion und gesellschaftliche Entwicklung*, Frankfurt 1973, S. 267-302. Die moderne Situation ist nach Bellah dadurch gekennzeichnet, dass die Gesellschaft, entsprechend dem für sie charakteristischen Pluralismus der Interessen- und Gruppenbildungen, vielfältige Formen der Religion hervorbringt. Gegenüber der konkreten Vielfalt religiösen Lebens dürfte sich Bellahs knapper historischer Periodisierungsversuch weithin als unzureichend erweisen. Übertragen auf die indonesische Situation kann auch Bellahs Skizze allerdings helfen, sich zu vergegenwärtigen, wie hart hier religiöse Gestaltungsformen aus unterschiedlichen Entwicklungsstufen, angefangen von der Ebene der Stammesgruppen bis zur pluralistischen Gesellschaft, aufeinander treffen.

¹³ Siehe Peter J. Opitz, *Eric Voegelins The New Science of Politics – Kontexte und Konturen eines Klassikers*, Eric-Voegelin-Archiv, LMU München 2003, S. 5-77; ders., „The New Science of Politics- Versuch einer geistigen und werkgeschichtlichen Ortsbestimmung“, in: Eric Voegelin, *Die Neue Wissenschaft der Politik*, hrsg. von Peter J. Opitz, München 2004, S. 203-164; vgl. Clemens Kauffmann, *Leo Strauss zur Einführung*, Hamburg 1997, S. 43; Jakob Stefan Seitz, *Hannah Arendts Kritik der politisch-philosophischen Tradition*. Unter Einbeziehungen der französischen Literatur zu Hannah Arendt, München 2002, S. 30-32; siehe auch Dirk Berg-Schlösser & Theo Stammen, *Einführung in die Politikwissenschaft*, München 2003, S. 47-58; Wilhelm Hofmann/Nicolai Dose/Dieter Wolf, *Politikwissenschaft*, Konstanz 2007, 17.

Ansatz die Analyse der grundsätzlichen Orientierungen im Verhältnis von Religion und Staat erfordert.

Aus diesem Grund fragen wir nach den Prinzipien, die als Basis für den Aufbau des Verhältnisses von Religion und Staat dienen. Wir diskutieren über einen modernen Staat, die modernen Staatsformen, die bisher entwickelt wurden. Das Problem besteht darin, dass in Indonesien mehrere Religionen existieren, von denen der Islam die größte ist. Die Intention der folgenden Untersuchung ist es einen Weg anzubieten, wie das Verhältnis von Staat und Religion sein könnte, ausgehend von Rousseaus Zivilreligion. Entsprechend dieser Absicht präsentiere ich meine Argumente in vier Schritten: (1) Zunächst wird die Pancasila und der historische Hintergrund des Problems geschildert. (2) Danach soll Rousseaus Theorie der Zivilreligion dargelegt werden. (3) Pancasila und Zivilreligion werden in Verbindung kritisch analysiert. (4) Als Folgerung wird eine synthetische Darlegung über die normative Essenz der Beziehung zwischen Religion und Staat vorgelegt.

Die Frage, mit der ich mich bei meiner Forschung befassen möchte, ist, wie die Beziehung zwischen Religion und Staat sein sollte. Um dieses Ziel zu erreichen, werde ich sowohl deutsche, englische als auch indonesische Literatur, sowohl Primärquellen als auch Sekundärquellen, benutzen. Zunächst untersuchen wir das Staatsverständnis der Pancasila anhand von Quellen, sowohl indonesischen, englischen als auch deutschen Quellen. Dann wenden wir uns der Theorie der Zivilreligion von Rousseau sowohl in Primärquellen (seinem Werke) als auch Sekundärquellen zu.

Die Texte der „*Präambel des Grundgesetzes von 1945*“, der „*Jakarta Charter*“, der „*Rede Supomos über die Staatsidee*“, der

„Pancasilarede von Sukarno“ und des “P4-Dokuments“ sind als Anhang (1 bis 5) in deutscher Sprache am Schluss der Arbeit zu finden. Die Übersetzungen, außer der Pancasilarede Sukarnos, sind von mir selbst. Auch alle Übersetzungen von Zitaten aus der benutzten indonesischen Literatur und die Übersetzung der Titel von Büchern und Artikeln sind von mir selbst. Am Ende (Anhang 6) befindet sich eine Liste indonesischer Fachausdrücke, die in dieser Arbeit verwendet wurden; die Übersetzung stammt zum großen Teil aus der verwendeten Fachliteratur.

1.3. Zur theoretischen Grundlegung und zur These

Konkrete Formen der Beziehung von Religion und Staat können sehr verschieden sein, da sie von der sozialen Struktur und den kulturellen Werten einer jeden Gesellschaft abhängen. Es gibt aber zwei extreme Formen, die einander entgegengesetzt sind, der Säkularstaat und der Religionsstaat:¹⁴ Der *Säkularstaat* ist ein Staat, der der Religion in der Gesellschaft keine Aufmerksamkeit schenkt. Die Religion wird nicht unterdrückt, aber auch nicht gefördert. Sie wird in den Beschlüssen überhaupt nicht berücksichtigt, auch nicht als spirituelle Kraft, die vom Staat geachtet wird wegen ihrer Rolle bei der Formung der Gesellschaft. Dagegen ist der *Religionsstaat* ein Staat, der nach den Geboten einer bestimmten Religion geordnet und geleitet wird. Der Autor dieser Studie lehnt beide Möglichkeiten in ihrer Reinform ab, aber aus der Argumentation ergeben sich Richtlinien, um positiv zu suchen, wie Staat und Religion am besten zueinander stehen sollen. Wie schon gesagt

¹⁴ Siehe Franz Magnis-Suseno, *Etika Politik. Prinsip-prinsip Moral Dasar Kenegaraan Modern* (Politische Ethik. Ethischen Prinzipien des modernen Staates), Jakarta 1994, S. 355-362.

wurde, soll das am Beispiel des modernen Staates Indonesien erörtert werden.

Im Zusammenhang damit stellen sich zwei wichtige Fragen: *Erstens*, Wie ist die Autorität des Staates gegenüber den Religionen? Oder umgekehrt, wie ist die Autorität der Religion gegenüber dem Staat? Kann man einfach sagen, dass die Religionen, ebenso wie alle anderen Gruppen in der Gesellschaft, verpflichtet sind, die Gesetze, die in einem Staat gelten, zu befolgen? Ist der Staat verpflichtet, die sozialen Bedingungen zu schaffen, in denen die Religion leben und sich entwickeln kann und muss er die Religionsfreiheit achten? *Zweitens*, was aber geschieht, wenn der Staat etwas vorschreibt, was den Normen einer Religion widerspricht? Oder umgekehrt, die Religion lehrt etwas, was dem Staat widerspricht? Wenn sowohl Staat als auch Religion sich auf ihr jeweiliges Gebiet beschränken, entstehen dann weniger Konflikte? Aber wie steht es bei moralischen Fragen wie im Bereich der Abtreibung, Euthanasie?

Kann die Möglichkeit solcher Konflikte verringert werden, wenn der Staat auf die Grundwerte, die in der Gesellschaft leben, gegründet wird? Braucht der Staat eine ethische Grundlage und woher soll sie kommen? In Indonesien steht die Pancasila auf die Grundlage der moralischen Überzeugungen der Gesellschaft. Sie ist ein System normativer Werte für den indonesischen Staat, welches nicht von oben verordnet ist, sondern die Lebensanschauungen der indonesischen Gesellschaft ausdrückt. Der Pancasila-Staat ist ein Modell des Nationalstaates, der die Existenz von Religionen und Glaubensformen im Staat berücksichtigt. Der indonesische Staat lehnt den Säkularstaat und den Religionsstaat ab, denn beide widersprechen prinzipiell dem

Gottheitsverständnis der Pancasila. Also, die Grundthese dieser Forschung lautet: „Die Einheitsrepublik Indonesien ist weder ein Säkularstaat noch ein Religionsstaat (*negara agama*), sondern ein Staat mit Religion (*negara beragama*)“. Was ist die Rolle der Religion in einem solchen Staat?

1.4. Zum Aufbau der Untersuchung

Die Gliederung dieser Arbeit ist wie folgt: Das erste Kapitel enthält die Formulierung der Problematik, die Methodik, die theoretische Grundlegung und die Struktur der Darlegung. Danach diskutiert das zweite Kapitel den geschichtlichen Hintergrund des Problems. Hier wird die Debatte bei der Gründung des Staates Indonesien geschildert. Die Vertreter des Islam erstrebten einen Religionsstaat, während die Nationalisten für einen Nationalstaat eintraten. Schließlich wurde der gemeinsame Nenner gefunden nicht eine Religion, sondern die Pancasila als Grundlage zu wählen. Sowohl die Muslime als auch die Nationalisten lehnten einen Säkularstaat ab, da dieser nicht mit dem religiösen Erbe Indonesiens in Einklang zu bringen sei. Obwohl die Übereinstimmung schon erreicht war, dass Pancasila und nicht der Islam Grundlage des Staates sein sollte, gab es doch weiterhin Bemühungen von Seite der Muslime, das Ideal eines „Islamstaates“ durchzusetzen. Die nicht-islamischen Religionen hingegen wollten an Pancasila festhalten, obwohl die Pancasila vom Suharto-Regime ideologisiert wurde, um seine Macht zu festigen.

Das dritte Kapitel ist die Beschreibung der Theorie der Zivilreligion von Rousseau. Er geht von der Frage aus, in welchem Verhältnis die Religion zum politischen Körper steht und auf welche

Weise die Religion als Teil der Gesetzgebung betrachtet werden kann. Die Religion kann Rousseau zufolge niemals Teil der staatlichen Gesetzgebung sein, Gesetze können sie nicht anordnen. Eine Religion, welche der staatlichen Ordnung zugrunde liegen soll, aber gleichzeitig den Menschen in Widerspruch setzt mit sich selbst, ist ebenso ungeeignet wie die *Religion des Bürgers*. Auch die *Religion des Menschen* ist der im *Contrat social* entworfenen Staatsordnung nicht angemessen. Die Religion, die der republikanischen Staatsordnung entspricht, soll zur Fundierung der staatsbürgerlichen Pflichten und der gesellschaftlichen Moral beitragen. Das ist die Zivilreligion. Das zivile Glaubensbekenntnis enthält einen Katalog von Artikeln, die nicht als religiöse Dogmen angesehen werden, sondern eine Gesinnung des Miteinanders schaffen sollen und wegen ihrer Einfachheit und Bestimmtheit nicht der Auslegung bedürfen.

Das vierte Kapitel schafft die Verbindung von Pancasila und Rousseaus Zivilreligion. Zunächst soll die Pancasila mit der Zivilreligion von Rousseau verglichen werden. Danach wird kritisch das Verhältnis von Religion und Politik auf Grund des Gottheitsverständnisses der Pancasila diskutiert; der Ausgangspunkt ist dabei die Zivilreligion Rousseaus. Das Ergebnis: Der Säkularstaat wird abgelehnt, weil er im krassen Widerspruch zu den normativen Elementen der Zivilreligion steht, auch der Religionsstaat wird abgelehnt, weil er die jeweilige religiöse Wahrheit monopolisiert.

Das fünfte Kapitel bringt das Ergebnis der oben nachgezeichneten wissenschaftlichen Untersuchung. Es gibt drei normative Elemente der Beziehung zwischen Religion und Staat: Die Autorität des Staates gegenüber der Religion, und umgekehrt, die Autorität der Religion

gegenüber dem Staat, und schließlich die Koexistenz von Religion und Staat im menschlichen Leben. Zugleich werden Empfehlungen für die praktische Politik in Indonesien bezüglich der Beziehung von Staat und Religion formuliert. Das Ergebnis, die ideale Beziehung zwischen Staat und Religion betreffend, kann sicher nicht nur auf Indonesien angewandt werden, sondern könnte theoretisch auch für andere Staaten gelten, die eine Situation ähnlich der in Indonesien, nämlich eine Vielzahl von Völkerschaften, Religionen und Kulturtraditionen, aufweisen.

Ich möchte hier noch eine Bemerkung über das machen, was mir als besondere Schwierigkeit dieser Arbeit erschienen ist. *Erstens*, die Theorie der Zivilreligion Rousseaus und der Aufbau des indonesischen Staates auf Grundlage von Pancasila sind soziokulturell und örtlich sehr weit voneinander entfernt. Ich habe versucht, dennoch die Verbindungen vor allem der normativen Elemente der beiden zu zeigen. *Zweitens*, diese Arbeit ist auf Deutsch geschrieben und für deutsche Leser bestimmt. Es entstand das Problem, staatsphilosophische indonesische Begriffe dem Wortlaut nach ins Deutsche zu übertragen und überdies ihre oft andersartige Bedeutung dem deutschen Leser verständlich zu machen.

Ich hoffe, dass diese Arbeit auch ein Beitrag ist, die aktuelle Situation Indonesiens für deutsche Leser verständlicher zu machen.

Zweites Kapitel

2. Die Religionen und Pancasila

Im Folgenden soll die Gestaltung des indonesischen Staates auf der Grundlage der so genannten Pancasila beschrieben werden. In der Sitzung vom 29. Mai bis 21. Juni 1945 zur Vorbereitung der Unabhängigkeit Indonesiens gab es eine heftige Debatte zwischen Nationalisten und Muslimvertretern. Die Muslime wollten einen Islamstaat, während die Nationalisten einen Nationalstaat wollten. Sie stimmten aber schließlich dem Vorschlag Sukarnos zu, dass die Grundlage nicht der Islam, sondern Pancasila sein sollte. Bei der Verfassung der Konstitution hat es noch viele Diskussionen gegeben, zum Schluss wurde die Pancasila in die Präambel der Konstitution nur wenig verändert aufgenommen. Hier soll die Einstellung der Religionen gegenüber Pancasila in der Entwicklung der indonesischen Republik dargestellt werden.

2.1. Formulierungsprozess der Staatsgrundlage Pancasila

2.1.1. Formulierung von Pancasila bei der BPUPKI-Sitzung

Im Zusammenhang mit ihrer Kapitulation im Pazifischen Krieg bekundeten die Japaner, dass Indonesien womöglich bald in die Unabhängigkeit entlassen werden könne. Mit Bezug darauf veröffentlichten die Japaner die amtliche Ankündigung Nr. 23 über die

Einrichtung der „BPUPKI.“¹ Ihre Aufgabe sollte es sein, Vorschläge zur Gestaltung des künftigen indonesischen Staates auszuarbeiten. In der folgenden Sitzung der BPUPKI ergriffen nacheinander das Wort Yamin, Supomo und Sukarno.²

2.1.1.1. Die Rede von M. Yamin: Unitarismuskonzept

Am 29. Mai 1945 hielt M. Yamin die erste Ansprache unter dem Titel: „Prinzip und Grundlage des Nationalstaates Republik Indonesien“.³ Er legte diesbezüglich fünf Prinzipien vor: *Nationalität, Humanität, Gottesglaube, Demokratie und Volkswohlfahrt*. Im Grundsatz entwickelte er seine Staatsidee auf der Basis des Unitarismus, die den gesellschaftlichen Bedingungen Indonesiens entgegenkomme. Der wünschenswerte Staat sei ein Nationalstaat. Der Kultur des indonesischen Volkes, die auf Familiensinn im Zusammenhang mit Humanität und Glauben an Gott gründet, entspreche dies am besten. Yamin, selber Nationalist, favorisierte insbesondere gegenüber den Vertretern der muslimischen Glaubensgemeinschaft die Idee eines Einheitsstaates auf der Basis des Nationalprinzips.⁴

Der Unitarismus baut also ihm zufolge nicht auf den Normen einer bestimmten Religion, sondern auf der Einheit der modernen Nation auf. Um nicht einem engstirnigen Nationalismus Vorschub zu leisten, setzte

¹ Abkürzung für Körperschaft zur Untersuchung der Bemühungen zur Vorbereitung der Unabhängigkeit Indonesiens (Indonesisch: *Badan Penyelidik Usaha-Usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia*).

² Kaelan, *Sekitar Proses Perumusan Pancasila Dasar Negara dan UUD 1945* (Formulierungsprozess der Staatsgrundlage Pancasila und des Grundgesetzes von 1945), Yogyakarta 1985, S. 5 und 65.

³ M. Yamin, „Asas dan Dasar Negara Kebangsaan Republik Indonesia“ (Prinzip und Grundlage des Nationalstaates Republik Indonesien), in: H. Ibrahim Lubis, *Kuliah Penghayatan dan Pengamalan Pancasila* (Vorlesung über die Aneignung und Anwendung der Pancasila), Jakarta 1982, S. 68.

⁴ M. Yamin, a. a. O., S 71; vgl. Kaelan, *Sekitar Proses Permusan*, S. 10.

sich Yamin nachdrücklich vom ersten Nationalstaat Indonesiens (*Sriwijaya*)⁵ ab, aber auch vom zweiten Nationalstaat Indonesiens (*Majapahit*).⁶ Die nationale Einheit von *Sriwijaya* und *Majapahit* beruhen nämlich auf der Einheit des Geburtslandes und der gleichen Religion. Dennoch liegt die indonesische Volkskultur auch dem neuzeitlichen indonesischen Nationalismus zugrunde. Das unabhängige moderne Indonesien kehrt aber nicht zu einem früheren Nationenverständnis zurück, obschon das Glanzzeiten waren.⁷

Die indonesische Bewegung wollte nicht nur die Wunschvorstellung der Unabhängigkeit verwirklichen, sondern versprach auch, eine neue Gesellschaft in einem unabhängigen Staat zu schaffen. Das Ziel der indonesischen Unabhängigkeit sollte gleichbedeutend mit Humanität in Form von Volkssouveränität und Staatssouveränität sein. Deshalb bestand die wünschenswerte Unabhängigkeit „*Peri Kedaulatan*“ (Souveränität) sowohl in der Souveränität im Inneren als auch in den Beziehungen nach außen. Unabhängigkeit sollte also auch im Blick auf die Zusammenarbeit mit anderen Ländern angestrebt werden. Darum waren die Bemühungen um die Gestaltung des indonesischen Staates zugleich auch ein Kampf um einen souveränen internationalen politischen Status. Hier betonte Yamin das zweite Prinzip „*Peri Kemanusiaan*“ (die Humanität), das er für den nationalen Einheitsstaat Indonesien vorgesehen hatte. Er meinte, dass die

⁵ *Sriwijaya*: Königreich (600-1400) auf der Insel Sumatra unter Führung der Dynastie Cailendra; die Religion war Buddha-Mahayana, dessen Verbreitungsgebiet weite Teile des indonesischen Archipels umfasste.

⁶ *Majapahit*: größtes hindu-javanisches Königreich (1294-1520) mit Zentrum in Ost-Java, dessen Herrschaftsgebiet weite Teile des indonesischen Archipels umfasste.

⁷ M. Yamin, *Asas dan dasar Negara*, S. 73.

Drittes Kapitel

3. Rousseaus Theorie der Zivilreligion

Rousseau widmet sich der *Réligion Civile*¹ im achten Kapitel des vierten Buches des *Contrat Social*. Das Kapitel ist, wie man aus seiner Überschrift sieht, dazu bestimmt zu untersuchen, inwiefern religiöse Einrichtungen mit zur Verfassung eines Staates gehören. Hier ist nicht die Rede davon, ob die Religionen wahr oder falsch oder ob sie an sich gut oder schlecht sind, stattdessen werden sie nur in ihrem Verhältnis zum politischen Körper und als Teil der Gesetzgebung betrachtet.² Rousseau geht von der Frage aus, in welchem Verhältnis die Religion zum politischen Körper steht und auf welche Weise Religion als Teil der Gesetzgebung betrachtet werden kann. Sein Beitrag zur Klärung des Verhältnisses von Religion und Staat besteht aus drei Aspekten: Erstens, aus der Bestimmung des Gemeinwesens als sittlicher Körper; zweitens, aus der Kritik des Christentums; und drittens, aus der inhaltlichen Bestimmung der Zivilreligion.

3.1. Gemeinwesen als sittlicher Körper

3.1.1. Gemeinwesenkonzeption

Der für Rousseau zentrale Gedanke seiner Konzeption des Gemeinwesens stellt die Idee des Staatskörpers dar. Die Interpretation

¹Im ersten Druckmanuskript von 1760 war dieses Kapitel noch nicht enthalten, Rousseau hat es im Sommer 1761 hinzugefügt. Zum gesamten Kapitel vgl. „Glaubensbekenntnis des savoyischen Vikars“ aus dem 4. Buch des *Emile*. Dieses Kapitel hat Streitigkeiten und Widerspruch hervorgerufen, und Rousseau hat seine Ansicht 1762/1763 in vielen Briefen und Schriften verteidigt (J. J. Rousseau, *Vom Gesellschaftsvertrag*, übersetzt von Ludwig Schmidt, in: *Politische Schriften*, Bd. 1, Paderborn 1977, S. 195).

²J. J. Rousseau, „Briefe vom Berge“, in: *Schriften*. Bd. 2, Hrsg. von H. Ritter, Berlin 1981, S. 29.

dieses Gedankens ist auch für die Frage nach der Beziehung der Religion zur Institution „Staat“ von grundsätzlicher Bedeutung. In der Idee des Staatskörpers gelang es Rousseau, die Grundelemente seiner Theorie – Vertrag, Gesetz, Freiheit,³ Sittlichkeit und Religion – zu einer inneren Einheit zu verbinden. Es stellt sich die Frage, warum Rousseau in die Struktur seiner Gemeinwesenkonzeption auch die Zivilreligion einbezieht. Wird vielleicht das Gemeinwesen sogar durch die Zivilreligion erst konstituiert?

Zu Beginn des *Contrat Social*⁴ unternimmt Rousseau den Versuch eine Antwort darauf zu geben, was er eigentlich erreichen will. Den theoretischen Ausgangspunkt stellt der Gedanke dar, dass Gerechtigkeit und Nutzen nicht getrennt werden können. Es handelt sich um die Versöhnung verschiedener Gegensätze, wie z.B. von Freiheit und Gehorsam, von Gerechtigkeit und Nutzen, von Gleichheit und Verschiedenheit. Er will eine Form des Zusammenschlusses der Menschen finden, in der jeder sich selbst gehorcht und dennoch frei bleibt. Die Frage lautet hier: Wie kann man eine Gesellschaft bilden, ohne dabei die Freiheit zu verlieren? Rousseau will aus diesem Grund sowohl eine Einheit erreichen, in der jedes Individuum sich selbst gehorcht, als auch eine Form der Gesellschaft konstruieren, in welcher der Bürger sich selbst das Gesetz gibt. Der Selbstbezug des Individuums

³ Siehe Matthew Simpson, *Rousseau's Theory of Freedom*, London 2006, S. 48-70; Daniel E. Cullen, *Freedom in Rousseau's Political Philosophy*, Illinois 1993, 3-30.

⁴ „Da die Menschen nun keine neuen Kräften hervorbringen, sondern nur die vorhandenen vereinen und lenken können, haben sie kein anderes Mittel, sich zu erhalten, als durch Zusammenschluss eine Summe von Kräften zu bilden, stärker als jener Widerstand, und diese aus einem einzigen Antrieb einzusetzen und gemeinsam wirken zu lassen“ (J. J. Rousseau, *Gesellschaftsvertrag*, übersetzt von Hans Brockard, Stuttgart 2003, S. 16-17).

wird als Bedingung der Möglichkeit der Freiheit bezeichnet, weil die Anerkennung der selbstgegebenen Gesetze ohne Zwang erfolgen soll.

In diesem Zusammenhang verwendet Rousseau die Kategorien von Natur- und Gesellschaftszustand. Die Ursache des Übergangs des Menschen aus dem Naturzustand in den Gesellschaftszustand soll Freiheit und Selbsterhaltung des Menschen sein.⁵ Der Mensch ist aufgefordert, aus dem Naturzustand herauszugehen, um einen politischen Körper zu errichten und der Souverän dieses Körpers zu werden. Dieser Übergang ist von einer Veränderung der menschlichen Natur gekennzeichnet,⁶ wobei man im Unterschied zu Hobbes⁷ bei Rousseau einen anthropologischen Optimismus findet. Der Mensch wird als in sich gut charakterisiert. Deswegen setzt Rousseau voraus, dass die Menschen durch den Übergang an Sittlichkeit gewonnen haben, dass jedes Individuum innerhalb der Gesellschaft das Gute will und vom egoistischen Trieb des Naturzustandes befreit ist. Der Vertrag bedeutet für das Individuum weder Unterwerfung unter einen äußeren Souverän noch eine Übertragung der individuellen Rechte auf ihn, wie dies bei Hobbes⁸ der Fall ist, sondern meint lediglich eine freiwillige

⁵ „Die allen gemeinsame Freiheit ist eine Folge der Natur des Menschen. Dessen oberstes Gesetz ist es, über seine Selbsterhaltung zu wachen“ (J. J. Rousseau, Gesellschaftsvertrag, S. 6).

⁶ Ders., a. a. O., S. 22: „Dieser Übergang vom Naturzustand zum bürgerlichen Stand erzeugt im Menschen eine sehr bemerkenswerte Veränderung, weil dadurch in seinem Verhalten die Gerechtigkeit an die Stelle des Instinkts tritt und seinen Handlungen die Sittlichkeit verliehen wird“; vgl. Wolfgang Kersting, „Vom Vertragsstaat zur Tugendrepublik. Die politische Philosophie Jean-Jacques Rousseaus“, in: Wolfgang Kersting (hrsg.), *Die Republik der Tugend. Jean-Jacques Rousseaus Staatsverständnis*, Baden-Baden, S.17.

⁷ Henning Ottmann, *Geschichte des politischen Denkens. Die Neuzeit. Von Machiavelli bis zu den großen Revolutionen*, Stuttgart 2006, S. 287: „dass er eine pessimistische Anthropologie vertrete“.

⁸ Wolfgang Kersting, „Vertrag, Souveränität, Repräsentation. Zu den Kapiteln 17 bis 22 des Leviathan“, in: Wolfgang Kersting (hrsg.), *Thomas Hobbes. Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates*, Berlin 1996, S. 211- 233.

Viertes Kapitel

4. Pancasila als Zivilreligion

In diesem vierten Kapitel vergleichen wir zuerst die Pancasila mit der Zivilreligion von Rousseau, so dass dargelegt werden kann, ob die normativen Werte der Pancasila mit den normativen Werten der Zivilreligion von Rousseau übereinstimmen. Danach studieren wir kritisch die Beziehung zwischen Religion und Staat auf Grund des Gottheitsverständnisses der Zivilreligion der Pancasila im Vergleich mit Rousseaus Zivilreligion. Die Gottheit in der Pancasila ist ein philosophischer Begriff und kein theologischer (auf Offenbarung gründender) Begriff, damit sie als gemeinsame Basis für alle positiven Religionen gelten kann. Deshalb stimmt die Gottheit als Basis des indonesischen Staates mit dem Gottesglauben, der auch von Rousseau in seiner Zivilreligion dargestellt wurde, überein.

4.1. Pancasila und Rousseaus Zivilreligion im Vergleich

4.1.1. Die Entstehung der Pancasila und die Zivilreligion

Als Rousseau die Frage nach dem Verhältnis zwischen Religion und Staat stellte, übte er Kritik am Christentum. Er meinte, dass die Schwierigkeit der Beziehung zwischen der Religion und dem Staat nicht durch Trennung bzw. Vereinigung der beiden aufzulösen ist. Er war kein Theoretiker der Trennung von Religion und Staat (Säkularstaat), und auch kein Pionier der Theorie der Vereinigung der Religion mit dem Staat (Religionsstaat). Seine Einsicht bestand darin, dass die Religion im Staat die wichtige Rolle spielt, die Staatsbürger zum Gefühl der vollständigen Einheit zu führen und die Verantwortung für die Existenz

des Staates zu übernehmen und sich gemeinschaftlich dafür verantwortlich zu fühlen. Aber welche Religion soll zu diesem Ziel führen, das Christentum oder andere Offenbarungsreligionen? Die Antwort ist: nicht eine der Offenbarungsreligionen, sondern eine Religion, die von Menschen im Interesse des Staates erschaffen wurde. Das ist die Zivilreligion.

Indonesien hat seit der Gründung des indonesischen Staates (1945) das Problem, wie die Beziehung zwischen Religion und Staat sein soll. Es gibt zwei Gruppen, die eine bestimmte Form des Staates wünschen. Die Religionsgruppe wünscht einen islamischen Staat. Danach werden Staat und Religion nicht getrennt, sondern als eine Einheit betrachtet. Die Nationalisten wünschen einen Nationalstaat, um der aus verschiedenen Religionen (*Agama*) und Überzeugungen (*Kepercayaan*) zusammengesetzten indonesischen Gesellschaft gerecht zu werden. Sie meinen, dass keine integrale Beziehung zwischen Religion und Staat besteht. Aber sie erkennen die Existenz von Religion im Staat an und halten Religion für notwendig, weil sie Normen hat, die für einen Staat erforderlich sind. Die Gründung des indonesischen Staates auf der Basis von Pancasila stellt sich als Lösung des Problems dar¹. Der Pancasila-Staat ist ein Modell des Nationalstaates, der die Existenz von Religionen im Staat berücksichtigt.

¹ Siehe Franz von Magnis-Suseno, *Neue Schwingen für Garuda. Indonesien zwischen Tradition und Moderne*, München 1989, S. 38; Rolf Italiaander, „Randbemerkungen zur Geschichte Indonesiens“, in: Rolf Italiaander (Hrsg.), *Indonesiens verantwortliche Gesellschaft*, Erlangen 1976, S. 27; D. C. Mulder, „Unter dem Halbmond“, in: Theodor Müller-Krüger (Hrsg.), *Indonesia Raja*, Bad Salzflun 1966, S. 75-76: „Aus diesem Grund schlug Sukarno als Grundlage die Pancasila vor, die fünf Säulen, deren erste lautet: der Glaube an das *Ketuhanan Yang Mahaesa*, an den einen Gott (der nicht näher bestimmt wurde)“.

Rousseau kritisierte das Christentum, weil das Christentum das irdische Leben vom himmlischen deutlich trennt. Das Christentum als *Religion des Menschen* stiftet eine universelle Solidarität unter allen Menschen als Brüdern und damit eine Gemeinschaft, die den Tod überdauert. Die Christen haben aber gerade aufgrund ihrer universellen Liebesorientierung und ihrer Ausrichtung auf das Reich Gottes keinen unbedingten Willen zur politischen Selbstbehauptung. Rousseau wünschte aber, dass Religion in dem Staat eine wichtige Rolle spielt.² Dieser Ausgangspunkt ist ganz anders als die Situation, die das indonesische Volk erfährt, wo eine Religion, nämlich der Islam, mit voller Kraft versucht den Staat und die Religion zu vereinigen.³ Das heißt, der Staat soll nach dieser Anschauung nach islamischen Prinzipien verwaltet werden. Bei dieser Lage ist nun zu fragen, wie Rousseau unter indonesischen Bedingungen zu klassifizieren wäre: als Anhänger der Religionsgruppe oder der Nationalisten?

Er kann weder zur Religionsgruppe noch zur Nationalistengruppe gerechnet werden, weil es ihm nicht darum ging, Religion und Staat zu vereinigen oder zu trennen. Für Rousseau sind weder Verbindung noch

² Wolfgang Kersting, *Jean-Jacques Rousseaus „Gesellschaftsvertrag“*, Darmstadt 2002, S. 190; Reinhard Brandt, *Rousseaus Philosophie der Gesellschaft*, Stuttgart 1973, S. 129; Hermann Röhrs, *Jean-Jacques Rousseau. Vision und Wirklichkeit*, 3. überarbeitete und erweiterte Auflage, Köln 1993, S. 113; Iring Fetscher, *Rousseaus politische Philosophie. Zur Geschichte des demokratischen Freiheitsbegriffs*, Frankfurt am Main 1975, S. 185: „Außerdem wird es notwendig sein, dass wir uns vor allem über die Funktion klar werden, die der Religion in seinem republikanischen Staat zgedacht wird“; Henning Ottmann, *Geschichte des politischen Denkens. Die Neuzeit. Von Machiavelli bis zu den großen Revolutionen*, Stuttgart/Weimar 2006, S. 490.

³ Kaelan, *Sekitar Proses Perumusan Pancasila Dasar Negara dan UUD 1945* (Formulierungsprozess der Staatsgrundlage Pancasila und der UUD 1945), Yogyakarta 1985, S. 60-65.

Fünftes Kapitel

5. Schlussbetrachtungen

In diesem letzten Teil der Untersuchung sollen auf dem Hintergrund der zwei oben entfalteteten Themen, Pancasila und Zivilreligion, und in Fortsetzung der Untersuchung der letzten Kapitel einige Grundlinien des Verhältnisses von Religion und Staat markiert werden. Es geht hier darum, einige Probleme, vor denen die Religionen in Indonesien standen, und die politische Entscheidungen, die sie in wesentlichen Fragen getroffen haben, als Ganzes zu überschauen und dabei verschiedene normative Essenzen der Beziehung zwischen Religion und Staat herauszuheben. Dabei befassen wir uns auch mit zwei wichtigen Empfehlungen für die Einheitsrepublik Indonesien, die weder ein Säkularstaat noch ein Religionsstaat (*negara agama*), sondern ein Staat mit Religion (*negara beragama*) ist. Schließlich möchten wir einen Überblick über die ganze Forschung geben.

5.1. Normative Essenz der Beziehung zwischen Religion und Staat

5.1.1. Die Autorität des Staates gegenüber der Religion

Rousseau versucht die Trennung von Staat und Religion folgendermaßen durchzuführen: die Religion ist jedem frei gestellt, der Staat greift in das religiöse Leben seiner Bürger nicht ein. Nur die Auswirkungen einer Religion auf das moralische Leben des Bürgers sind, nach Rousseaus Auffassung, notwendigerweise der Kontrolle des Staates unterworfen. Damit ist klar, dass Rousseau die Religion tatsächlich nicht in den Machtbereich des Staates einbeziehen will. Aber wie soll eine

Anhang:

*Anhang 1: Die Rede von Soepomo vom 31.05.1945 in der BPUPKI -Sitzung**

Meine Herren!

Wir besprechen, was zur Grundlage des unabhängigen Staates Indonesien werden soll. Die Vorredner haben gerade einige wesentliche Grundlagen des Staates genannt, die unbedingt konstituierende Faktoren des Staates sind. Diese unbedingten Erfordernisse zur Staatsgründung sind aus rechtlichen und formalen Aspekten zu betrachten. Es muss ein Gebiet, ein Volk und eine nach dem Völkerrecht souveräne Regierung vorhanden sein. Diese grundlegenden Erfordernisse beruhen aber nicht auf der Grundlage der Unabhängigkeit eines Staates, im Sinne von Soziologie und Politik. In dieser Sitzung wurde auch ein grundlegendes Erfordernis besprochen, nämlich die Verteidigung des Landes. Denn die Existenz einer Landesverteidigung ist wichtig, und ich bin in dieser Hinsicht mit den Vorschlägen der japanischen Regierung einverstanden, nämlich mit den Vorschlägen von Herrn Soomubtyoo, welche in der Zeitung *Asia Raya* stehen, und ich bin mit der Rede, die gerade von Herrn Vorsitzenden Abdulkadir gehalten wurde, einverstanden.

Hinsichtlich anderer Erfordernisse, vor allem was das Staatsgebiet angeht, stimme ich der Ansicht zu: „Grundsätzlich soll Indonesien nur das holländische Kolonialgebiet umfassen“. Wenn aber andere indonesische Gebiete, z.B. Malaka und Nordborneo, auf ihren eigenen Wunsch dem Staat Indonesien beitreten, dann haben wir nichts dagegen. Wir entscheiden aber natürlich nicht allein, sondern unsere Brüder in Malaka und Nordborneo müssen auch mitentscheiden.

Literaturverzeichnis

1. Literatur zur Zivilreligion

1. 1. Primärliteratur:

- J. J. Rousseau, *Gesellschaftsvertrag* (neu übersetzt und herausgegeben von Hans Brockard), Stuttgart 2003.
- J. J. Rousseau, *Emile oder Über die Erziehung* (hrsg. von Martin Rang), Stuttgart 2004.
- J. J. Rousseau, *Schriften Bd.1* (hrsg. von Henning Ritter), Gütersloh 1981.
- J. J. Rousseau, *Schriften Bd.2* (hrsg. von Henning Ritter), Gütersloh 1981.
- J. J. Rousseau, „Über Kunst und Wissenschaft“ in: *Schriften zur Kulturkritik* (eingeleitet, übersetzt und herausgegeben von Kurt Weigand) Hamburg 1983, S. 1-59.
- J. J. Rousseau, „Über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen“ in: *Schriften zur Kulturkritik* (ders.), Hamburg 1983, S. 62-267.
- J. J. Rousseau, „Abhandlung über die Politische Ökonomie“, in: *Politische Schriften, Bd. 1* (übersetzt und Einführung von Ludwig Schmidts) Paderborn 1977, S. 9-57.
- J. J. Rousseau, „Vom Gesellschaftsvertrag oder Prinzipien des Staatsrechts“, in: *Politische Schriften, Bd. 1* (ders.), Paderborn 1977, S. 59-208.
- J. J. Rousseau, „Politische Fragmente“, in: *Politische Schriften Bd. 1*, (ders.) Paderborn 1977, S. 209-278.

Beiträge zur Politikwissenschaft

- Band 11: Norbertus Jegalus: **Das Verhältnis von Politik, Religion und Zivilreligion untersucht am Beispiel der Pancasila**
2008 · 360 Seiten · ISBN 978-3-8316-0843-0
- Band 10: Martin Huber: **Die Bundestagswahlkämpfe der CDU/CSU als Oppositionsparteien 1972, 1976, 1980, 2002**
2008 · 152 Seiten · ISBN 978-3-8316-0767-9
- Band 9: Klaus Kornelx: **Das Weltbild der Intellektuellen Rechten in der Bundesrepublik Deutschland** · Dargestellt am Beispiel der Wochenzeitschrift JUNGE FREIHEIT
2008 · 606 Seiten · ISBN 978-3-8316-0761-7
- Band 8: Martin Huber: **Der Einfluss der CSU auf die Westpolitik der Bundesrepublik Deutschland von 1954–1969 im Hinblick auf die Beziehungen zu Frankreich und den USA**
2008 · 252 Seiten · ISBN 978-3-8316-0760-0
- Band 7: Andreas Bock: **Rawls' »Recht der Völker«** · Menschenrechtsminimalismus statt globaler Gerechtigkeit?
2008 · 170 Seiten · ISBN 978-3-8316-0746-4
- Band 6: Chloé Zirnstein: **Zwischen Fakt und Fiktion** · Die politische Utopie im Film
2006 · 230 Seiten · ISBN 978-3-8316-0635-1
- Band 5: Axel Woeller: **Die Landfrage und Landreform in Namibia**
2005 · 275 Seiten · ISBN 978-3-8316-0555-2
- Band 4: Bernd Mayerhofer: **Die Tugend der Augen** · Beiträge zur politischen Asthetik
2006 · 368 Seiten · ISBN 978-3-8316-0553-8
- Band 3: Robert Staudigl: **Demokratie und/oder Frieden im Nahen Osten?**
2005 · 80 Seiten · ISBN 978-3-8316-0509-5
- Band 2: Robert Staudigl: **Die Türkei, Israel und Syrien zwischen Kooperation und Konflikt**
2004 · 387 Seiten · ISBN 978-3-8316-0348-0
- Band 1: Ruth Wittlinger: **Thatcherism and Literature** · Representations of the 'State of the Nation' in Margaret Drabble's Novels
2002 · 200 Seiten · ISBN 978-3-8316-0157-8

Erhältlich im Buchhandel oder direkt beim Verlag:

Herbert Utz Verlag GmbH, München

089-277791-00 · info@utzverlag.de

Gesamtverzeichnis unter www.utzverlag.de