



UNIwersYTET OPOLSKI

Instytut Nauk o Polityce i Administracji

PRACA DOKTORSKA

Tomasz Burdzik

**PANCASIŁA JAKO INDONEZYJSKA IDEOLOGIA
NARODOWA**

PANCASIŁA AS INDONESIAN NATIONAL IDEOLOGY

Praca napisana pod kierunkiem
dr hab. W. Julian Korab-Karpowicz, prof. UO

Opole 2023

Spis treści

WSTĘP.....	5
Rozdział I. Ideologia narodowa jako kategoria teoretyczna i zjawisko.....	12
1.1 Naród jako wspólnota idei i wartości.....	12
1.2 Ideologia narodowa a kwestia nacjonalizmu.....	23
1.3 Ideologia narodowa a religia.....	30
Rozdział II. Pancasila – geneza i okoliczności powstania.....	38
2.1 Początki Pancasila.....	38
2.2 Zasady Pancasila.....	42
2.3 Radena Supomo idea Pancasila.....	57
2.4 Muhammad Hatta i jego wpływ na Pancasila.....	62
Rozdział III. Ewolucja Pancasila: Orde Lama.....	66
3.1 Orde Lama: nadejście okresu parlamentarnego.....	67
3.2 Pancasila a partie polityczne.....	74
3.3 Upadek ery parlamentarnej.....	78
3.4 Mechanizmy polityczne Demokracji Kierowanej.....	81
3.5 Manipol-USDEK. Początek indoktrynacji.....	89
Rozdział IV. Ewolucja Pancasila: Orde Baru.....	97
4.1 Nowy Przywódca – Nowy Porządek.....	97
4.2 Nowa interpretacja Państwa Pancasila.....	102
4.3 Nowy Porządek – Pancasila – społeczeństwo.....	110
4.5 Pokochać Pancasila. Kursy indoktrynacji.....	118
Rozdział V. Pancasila a islam w czasach Starego i Nowego Porządku.....	126
5.1 Trudna relacja islamu z polityką.....	126
5.2 Władza robi porządek. Trudna relacja z islamem.....	141
5.3 Lata 80. XX w. Od Pancasila do islamizacji społeczeństwa?.....	143
5.4 Powstanie ICMI i jego polityczne implikacje.....	149
5.5 Zmierzch Suharto.....	152
5.6 Współczesny radykalizm islamski w Indonezji.....	158
Rozdział VI. Współczesna kondycja Pancasila jako ideologii narodowej.....	166
6.1 Relacja Pancasila z islamem w czasach demokracji.....	166
6.2 Adaptacja Pancasila do nowych realiów.....	178
6.3 Trudna droga Jokowiego.....	185

WNIOSKI.....	194
BIBLIOGRAFIA	203

WSTĘP

Pancasila jest indonezyjską doktryną narodową.

Po wstrząsach w świecie arabskim i późniejszych sukcesach wyborczych partii islamskich i islamistów w różnych krajach oraz roli, jaką odgrywa islam polityczny w rozwoju i stabilizacji demokratycznych systemów politycznych, Pancasila znalazła się w centrum zainteresowania opinii publicznej na całym świecie. Obserwatorzy międzynarodowi postrzegają obecną i przyszłą politykę nowych aktorów na scenie demokratycznej w świecie muzułmańskim jako konkretny test polityczny możliwości pogodzenia idei partii islamskich z wartościami takimi jak tolerancja, konstytucyjność, ochrona mniejszości czy równe prawa w całym świecie muzułmańskim.

W rzeczywistości zdarzały się już sytuacje, kiedy partie o proklamowanym programie islamskim uzyskiwały znaczące kompetencje współrządzenia po przewrotach ustrojowych i kolejnych wyborach. Indonezja jest tego przykładem.

W 1998 roku, kiedy Indonezja rozpoczęła swoje demokratyczne przemiany, w całej Azji Południowo-Wschodniej nie można było nawet w najmniejszym stopniu uznać jakiegokolwiek państwa za modelową demokrację, która mogłaby zapewnić pozytywny efekt demonstracyjny. Jednakże bliskie stosunki Indonezji ze Stanami Zjednoczonymi, ukształtowane za czasów wieloletniego przywódcy państwa, Suharto (Soeharto), prawdopodobnie zwiększyły prawdopodobieństwo powstania i przetrwania demokratyzacji w Indonezji.

Celem naukowym podejmowanym w rozprawie jest określenie i analiza indonezyjskiej doktryny narodowej, jaką jest Pancasila – od momentu jej powstania w 1945 roku, po okresy rządów Starego i Nowego porządku, aż po kondycję ideologii Pancasila we współczesnej, demokratycznej Indonezji w chwili obecnej, w czasach prezydentury Joko „Jokowi” Widodo. Analizuję rolę ideologii Pancasila w indonezyjskim życiu społeczno-politycznym oraz zmiany jej interpretowania w zależności od okresu rządów.

Niniejsza dysertacja stanowi również próbę weryfikacji poniższych głównych hipotez:

1. Interpretacja ideologii Pancasila ulegała ewolucji w zależności od panującego okresu rządów.

2. Pancasila po upadku wieloletnich rządów generała Suharto, a co za tym idzie, od zmiany na demokratycznej formy ustroju, ulega osłabieniu, czego dowodem jest postępująca islamizacja indonezyjskiej przestrzeni publicznej.

Aby osiągnąć powyższe cele pracy, skupiono się na problemach badawczych wyrażonych w postaci następujących pytań badawczych:

1. Jakie były przyczyny stojące za powstaniem ideologii Pancasila?
2. Czy islam był kiedykolwiek podporządkowany ideologii Pancasila?
3. Dlaczego koncepcja państwa opartego o ideologię Pancasila zaproponowana przez ojców-założycieli nie została zrealizowana w pierwszych latach republiki?
4. Czy zdarzyło się, aby partie polityczne kwestionowały prawomocność Pancasila jako narodowej podstawy ideologicznej?
5. Czy indonezyjski rząd starał się wdrażać ideologię Pancasila w codzienne życie obywateli?
6. Czy od czasów upadku reżimu dyktatora Suharto i nastaniem demokratycznej formy rządów, Pancasila jest chroniona przed radykalizmem islamskim?

Odpowiedzi na te pytania zostaną przedstawione w kolejnych rozdziałach pracy.

Literatura naukowa na temat ideologii Pancasila – jak też studiów indonezyjskich w szerszym kontekście – nie jest w Polsce jest bogata. Praktycznie jedyną pracą szerzej przedstawiającą Pancasila stanowi artykuł dt. muzeum Pancasila autorstwa Katarzyny Marty Głąb¹.

W polskim piśmiennictwie naukowym brak prac, które badałyby funkcjonowanie ideologii Pancasila w praktyce indonezyjskiego życia politycznego. Publikacje poświęcone Indonezji są zazwyczaj opisowe. W niniejszej pracy postawiono na wyjaśniającą analizę, w której funkcjonowanie ideologii Pancasila oraz jej ewolucji zostało przedstawione w poszczególnych okresach politycznych, aż do czasów obecnych, tj. prezydentury obecnie urzędującego prezydenta Indonezji.

W samej Indonezji – kolebce ideologii Pancasila, gdzie, co zrozumiale, mamy do czynienia z bogactwem źródeł na temat Pancasila. Jeśli chodzi o badania nad ideologią Pancasila prowadzone za granicą, nie jest to też pokaźna liczba studiów. Dlatego w toku przeprowadzonego wywodu korzystano przede wszystkim z opracowań indonezyjskich, co znajduje swoje odzwierciedlenie w przywoływanej bibliografii na końcu pracy.

¹ K.M. Głąb, *Święte muzeum Pancasila. Muzeum martyrologiczne budujące tożsamość narodu indonezyjskiego*, „Muzealnictwo”, 2017, t.58, s. 188–194.

Prezentowana rozprawa doktorska praca może wnieść duży wkład do rozumienia zarówno ideologii Pancasila, jak i również ewolucji indonezyjskiej polityki w Polsce. Prezentuje bowiem wątki nieobecne w krajowym dyskursie naukowym, wyprowadza wnioski wynikające z licznych pobytów badawczych oraz kontaktów z innymi naukowcami z różnych ośrodków (m.in. Uniwersytet Kopenhaski, Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Banda Aceh, Universitas Airlangga, Universitas Muhammadiyah Malang).

Znikoma liczba studiów na temat Pancasila w Polsce i na świecie, poza samą Indonezją, sprawia, że jest aktualny. W szerszej perspektywie przeprowadzona analiza odwołuje się również do kwestii geopolitycznych, jak i spraw z zakresu bezpieczeństwa (problematyka sekurytyzacji).

Pancasila jako ideologia deklaratywnie odpowiada za harmonijne funkcjonowanie wielokulturowego oraz multireligijnego społeczeństwa indonezyjskiego i jest oparta na pięciu zasadach: wiary w jednego Boga (*Ketuhanan yang Maha Esa*), człowieczeństwa (*Kemanusiaan Yang Adil dan Beradab*), jedności narodowej (*Persatuan Indonesia*), demokracji (*Kerakyatan Yang Dipimpin oleh Hikmat Kebijaksanaan, Dalam Permusyawaratan Perwakilan*), sprawiedliwości społecznej (*Keadilan Sosial bagi seluruh Rakyat Indonesia*).

Jako filozofia narodowa, Pancasila jest wpisana w preambułę indonezyjskiej Konstytucji (*Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945 – UUD 1945*).

Od czasu pojawienia się Pancasila w 1945 r., przez okresy Starego Porządku (Orde Lama – okres władzy Sukarno – 1945-1966 r.) oraz Nowego Porządku (Orde Baru – okres władzy Suharto, tj. 1967-1998 r.), ideologia ta była promowana przez rząd jako ideologia narodowa. Na przestrzeni lat jej interpretacja ulegała zmianom w zależności od zmieniających się okoliczności społecznych oraz potrzeb władzy.

Opierając się na głębszej perspektywie filozoficznej, Pancasila jest fundamentalną wiarą społeczeństwa, którą akceptują obywatele Indonezji i służy jako podstawa egzekwowania prawa opartego na tradycyjnych, indonezyjskich wartościach.

Można stwierdzić, że dzięki temu Pancasila jest instrumentem jednoczącym heterogeniczność narodu indonezyjskiego, który składa się z wielu ras, religii, kultur i języków. Wpływa również świadomość dla wszystkich obywateli poprzez ignorowanie różnic i podziałów, aby mogli stanowić jedność w jednolitym państwie Republiki Indonezji.

Pancasila pozostaje w Indonezji bardzo popularną ideologią. W przeprowadzonym badaniu z listopada 2019 roku, zidentyfikowało się z nią aż 86,5 proc. indonezyjskiej większości muzułmańskiej. Jednak to samo badanie pokazało, że znaczna liczba muzułmanów postrzega ją negatywnie². Z kolei sondaż przeprowadzony w 2017 roku przez Ministerstwo Obrony wykazał, że 23,3 proc. uczniów szkół średnich nie wyznaje zasad Pancasila, a jednocześnie 23,4 proc. popierało powoływanie się na brutalną interpretację dżihadu w celu ustanowienia państwa islamskiego³.

Przyjęto za zasadne wybór konstruktywizmu jako przyjętej metody badawczej w niniejszej rozprawie znajduje swoje uzasadnienie w wielości dyskursów – zarówno naukowych, jak również reprezentacji społecznych – uwikłanych w funkcjonowanie ideologii Pancasila. Zastosowana w pracy metoda badawcza pozwala na odniesienie się do podejmowanych zagadnień takich jak walka o władzę, konkurencja między partiami politycznymi, znaczenie ideologii i religii. Oparłem się ponadto na analizie źródeł historycznych oraz prac naukowych dotyczących historii politycznej Indonezji.

Jak stwierdza w tym kontekście Ron Mallon w swoim artykule w Stanford Encyclopedia of Philosophy:

„Ponieważ strategia konstrukcjonistyczna wyjaśnia cechę poprzez odwołanie się do wysoce warunkowych czynników (w tym kultury), stronnicy tych debat często zastanawiają się, czy cecha lub skupisko cech jest specyficzne kulturowo, czy też można je znaleźć w różnych kulturach”⁴

Konstruktywizm jest terminem powszechnie stosowanym w naukach humanistycznych i społecznych stosowanym do opisu różnorodnych zjawisk. Konstruktywizm odgrywa wiele różnych ról w różnych dyskursach, zaś podstawową ideą konstrukcjonizmu społecznego jest nią okoliczność, że niektóre zjawiska są powodowane lub kontrolowane przez czynniki społeczne lub kulturowe, a nie czynniki naturalne, a

² Egi Adyatama, *Indonesia's Muslim majority embraces Pancasila, says LSI survey*, 4.11.2019, <https://www.asia-pacific-solidarity.net/news/2019-11-04/indonesias-muslim-majority-embraces-pancasila-says-lsi-survey.html>, 23.05.2023.

³ AsiaNews.it, *As Pancasila loses support, more and more Indonesians drawn to caliphate*, 19.06.2019, <https://www.asianews.it/news-en/As-Pancasila-loses-support,-more-and-more-Indonesians-drawn-to-caliphate-47329.html>, 23.05.2023.

⁴ R. Mallon, *Naturalistic Approaches to Social Construction*, [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, red. E.N. Zalta, Metaphysics Research Lab, Stanford University 2019, Spring 2019, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/social-construction-naturalistic/>.

jeśli istnieje jakakolwiek podstawowa motywacja takich badań, to jest nią cel wykazania, że takie obiekty są lub były pod naszą kontrolą: mogłyby być lub mogłyby być inaczej⁵.

Andrzej Zybertowicz zauważa w kontekście konstruktywizmu, że

„(...) praktyki wiedzytwórcze należy traktować jako dziedzinę działań kulturowo zdeterminowanych, czyli wyznaczanych w swoim przebiegu przez poddające się standardowej, socjologicznej rekonstrukcji empirycznej zespoły reguł”⁶

Emanuel Adler stwierdza, że konstruktywizm jest poglądem, w którym

„(...) sposób, w jaki świat materialny kształtuje i jest kształtowany przez ludzkie działania i interakcje, zależy od dynamicznych normatywnych i epistemicznych interpretacji świata materialnego”⁷

Konstruktywiści skupili się na badaniu czynników niematerialnych, takich jak normy, idee, wiedza i kultura, podkreślając w szczególności rolę odgrywaną przez zbiorowo utrzymywane lub intersubiektywne idee i zrozumienie życia społecznego w stosunkach międzynarodowych.

Konstruktywizm można określać również jako stanowisko do analizy społecznej oparte na następujących założeniach: interakcje międzyludzkie nie są kształtowane przez czynniki materialne, ale przede wszystkim przez czynniki ideowe; najważniejszymi czynnikami ideowymi w tym kontekście stanowią intersubiektywne przekonania jako wspólne zbiorowe zrozumienie; oraz przekonania te konstruują tożsamość i interesy aktorów⁸.

Struktura pracy jest wynikiem odpowiedzi na zadane pytania, czemu powinna pomóc przyjęta struktura pracy.

Rozdział I przedstawia pojęcie ideologii narodowej jako kategorii teoretycznej i zjawiska.

Rozdział rozpoczyna się od rozważań nad genezą narodu jako punktu wyjścia do przybliżenia pojęcia narodu. Przedstawiony zostaje dyskurs wokół kategorii narodu oraz nacjonalizmu (prymordializm, modernizm), jak również dyskusja dt. nacjonalizmu stanowiącego punkt odniesienia do refleksji nad ideologią narodową. Problem

⁵ Ibid.

⁶ A. Zybertowicz, *Konstruktywizm jako orientacja metodologiczna w badaniach społecznych*, 1999, s. 18.

⁷ E. Adler, *Seizing the Middle Ground: Constructivism in World Politics*, „European Journal of International Relations”, 1997, t.3, nr 3, s. 322.

⁸ M. Finnemore i K. Sikkink, *TAKING STOCK: The Constructivist Research Program in International Relations and Comparative Politics*, „Annual Review of Political Science”, 2001, t.4, nr 1, s. 393.

wyodrębniania się ideologii państwowej jest integralną częścią genezy politycznej. Istotną rolę wsparcia ideologicznego już na etapie wczesnych bytów państwowych odgrywa zbudowanie poczucia przynależności do zbiorowości.

Rozdział II omawia początki ideologii Pancasila. Rozważanie dotyczące ideologicznego tła ojców założycieli niepodległej Indonezji wskazuje, że wprowadzenie idei państwa Pancasila było w istocie politycznym działaniem, służącym legitymizacji działań obozu władzy. Pięć zasad Pancasila miało od początku jasny cel i były one silnie powiązane ze sobą, co wielokrotnie podkreślali indonezyjscy przywódcy narodowi.

Rozdział III prezentuje funkcjonowanie Pancasila w okresie Starego Porządku – Orde Lama. Godną uwagi jest tu ewolucja koncepcji Państwa Pancasila w okresie Orde Lama- Starego Porządku (1949-1965 r.). W Starym Porządku istniały trzy główne okresy, z których każdy miał inny kierunek ideologiczny. Były to: okres parlamentarny (1950-1957 r.), okres Manipol-USDEK (1959-1962 r.) i okres Nasakom (1963-1965r.). Każdy z okresów zostaje przedstawiony i omówiony.

Rozdział IV ujmuje rozwój ideologii w okresie Nowego Porządku – Orde Baru.

Indonezja wkroczyła wówczas nową erę po upadku Sukarno (Soekarno) w 1965 roku. W tej nowej epoce, znanej jako Orde Baru (Nowy Porządek), krajem kierował generał Suharto. Zasadniczą cechą Nowego Porządku było to, że wojsko stało się najważniejszym aktorem – zarówno w polityce wewnętrznej, jak i zagranicznej Indonezji. Ponieważ rząd Nowego Porządku powstał w wyniku przejęcia władzy przez wojsko po zdławieniu domniemanego komunistycznego zamachu stanu w 1965 roku, kwestia uzyskania legitymizacji od społeczeństwa stała się dla reżimu sprawą fundamentalną.

Rozdział V omawia relację między Pancasila a islamem w czasach Starego i Nowego Porządku. W Indonezji islam od dawna znajdował się w impasie, jeśli chodzi o jego polityczne relacje z państwem. Rządy Sukarno i Suharto postrzegały partie polityczne oparte na islamie jako potencjalnych pretendentów do władzy, którzy mogliby podważyć nacjonalistyczne podstawy państwa. W rozdziale analizowana jest relacja między dominującym w indonezyjskim społeczeństwie islamem, a przemianami politycznymi w okresach Starego i Nowego Porządku.

Rozdział VI przedstawia współczesną kondycję Pancasila jako ideologii narodowej – funkcjonowanie ideologii Pancasila w czasach demokracji. Demokracja, którą Indonezja cieszy się po upadku Suharto, ukształtowała ona Indonezję tak, by stała się silniejszym państwem, które wdraża swój rząd w oparciu o rządy prawa. Pozwalanie

rządowi na działanie bez skutecznego nadzoru ze strony obywateli i zezwalanie na stosowanie drakońskich przepisów nie jest częścią reformy, do której dążą wszyscy Indonezyjczycy po zakończeniu Orde Baru. Wzrost radykalizmu islamskiego oraz brak stanowczych działań względem ekstremizmu i politycyzacji religii stanowi widoczny przejaw słabości Pancasila w demokratycznym ustroju.

Ostatnia część pracy przedstawia wnioski wyciągnięte z rozważań na łamach poprzednich rozdziałów, udzielając odpowiedzi na temat kondycji indonezyjskiej ideologii narodowej w demokratycznym ustroju państwa indonezyjskiego, potencjalny wpływ partii islamskich na dalszy bieg indonezyjskiej polityki – a co za tym idzie, funkcjonowania ideologii Pancasila – oraz wskazując możliwe szanse i zagrożenia w dalszym funkcjonowaniu Pancasila w Indonezji.

PODZIĘKOWANIA

Chciałbym podziękować wszystkim tym, którzy udzielili mi nieocenionego wsparcia i pomocy podczas moich badań nad tą rozprawą. Jestem wdzięczny Promotorowi, Profesorowi W. Julianowi Korab-Karpowiczowi za wsparcie i opiekę.

Chciałbym również podziękować pracownikom Instytutu Nauk o Polityce i Administracji Uniwersytetu Opolskiego za cenne uwagi i dyskusje, zarówno w trakcie zajęć, jak również konsultacji, w szczególności Profesorowi Krzysztofowi Zubie oraz Profesorowi Robertowi Geislerowi.

Pragnąłbym podziękować Profesorowi Franz Magnis-Suseno SJ, od którego spotkania i długiej rozmowy w Dżakarcie rozpoczęło się moje zainteresowanie Pancasilaą.

Prócz tego pragnę także podziękować Profesorowi Duncan McCargo za opiekę naukową podczas stażu badawczego – Fellowship na Uniwersytecie Kopenhaskim.

Jestem wdzięczny za gościnność i otwartość wielu indonezyjskich przyjaciół, których miałem przyjemność poznać w trakcie dyskusji nad Pancasilaą i prowadzenia wykładów na indonezyjskich uniwersytetach: Universitas Ar-Raniry Banda Aceh, Universitas Muhammadiyah Malang, Universitas Airlangga oraz gościnności na Universitas Gadjah Mada.

Rozdział I. Ideologia narodowa jako kategoria teoretyczna i zjawisko

1.1 Naród jako wspólnota idei i wartości

Jednym z pierwszych paradygmatów stosowanych do wyjaśnienia pochodzenia narodów i nacjonalizmu stanowił prymordializm, który wyszedł z użycia dopiero w latach 50. XX wieku⁹.

Według koncepcji prymordializmu, narody są zakorzenione w przednowoczesnych zbiorowościach, które mogą być szeroko rozumiane jako etniczność¹⁰. Początków prymordialistycznego sposobu myślenia można doszukiwać się u Jana Jakuba Rousseau – wraz z jego wezwaniem do powrotu do „natury”, by odzyskać utraconą niewinność¹¹. Ten sam rodzaj powrotu do „stanu natury” – tudzież pierwotnych źródeł zbiorowości wykorzystał Abbe Sieyes, który twierdził, że „narody muszą być pojmowane jako jednostki poza więzią społeczną, w «stanie natury»; istnieją one tylko w porządku naturalnym”¹².

Swoistą odmianą prymordializmu jest koncepcja socjobiologiczna, która zakłada, że narody, grupy etniczne i rasy można przypisać genetycznym popędom reprodukcyjnym jednostek i stosowaniu przez nie strategii „nepotyzmu” i „inkluzywnej sprawności” w celu maksymalizacji rozprzestrzenianej puli genów¹³. W tym przypadku grupa kulturowa traktowana jest jak szersza sieć pokrewieństwa, zaś symbole kulturowe, takie jak język, religia, kolor skóry stanowią wyznaczniki tego pokrewieństwa. Pierre van den Berghe pisze, że naród jest „politycznie świadomym etnosem”¹⁴. Van den Berghe argumentuje, że więzy pokrewieństwa pozostają silne nawet w nowoczesnym społeczeństwie, ze względu na ogólną zasadę behawioralną wszystkich zwierząt – w tym

⁹ R.G. Suny, *Constructing Primordialism: Old Histories for New Nations*, „The Journal of Modern History”, 2001, t.73, nr 4, s. 862–896; M. Bayar, *Reconsidering primordialism: an alternative approach to the study of ethnicity*, „Ethnic and Racial Studies”, 2009, t.32, nr 9, s. 1639–1657; J. Coakley, *'Primordialism' in nationalism studies: theory or ideology?*, „Nations and Nationalism”, 2018, t.24, nr 2, s. 327–347.

¹⁰ M. Freeman, *Theories of Ethnicity, Tribalism and Nationalism*, [w:] *Ethnic Conflict, Tribal Politics*, Routledge, New York 1998; F.J. Gil-White, *How thick is blood? The plot thickens . . . : if ethnic actors are primordialists, what remains of the circumstantialist / primordialist controversy?*, „Ethnic and Racial Studies”, 1999, t.22, nr 5, s. 789–820.

¹¹ U. Abulof, *'The people want(s) to bring down the regime': (positive) nationalism as the Arab Spring's revolution*, „Nations and Nationalism”, 2015, t.21, nr 4, s. 664.

¹² A.D. Smith, *Nationalism: Theory, Ideology, History*, London; Sterling 2001, s. 43.

¹³ P.L. van den Berghe, *Race and ethnicity: A sociobiological perspective*, „Ethnic and Racial Studies”, 1978, t.1, nr 4, s. 403–404.

¹⁴ P. van der Berghe, *The Ethnic Phenomenon*, Praeger, New York 1981, s. 61.

istot ludzkich – by „(...) faworyzować krewnych nad niekrewnymi” w celu maksymalizacji szansy na przetrwanie własnych genów¹⁵. Kultura ułatwia mit o wspólnym pochodzeniu, dzięki czemu każdy etnos jest powiązany.

Późniejszą, bardziej przyjętą w dyskursie wersją prymordializmu jest prymordializm kulturowy¹⁶. Podejście to wywodzi się od Edwarda Shilsa, który opierając się na teorii Webera, w 1957 roku po raz pierwszy użył terminu prymordializmu w swoich próbach rozróżnienia różnych typów więzi społecznych w nowoczesnym społeczeństwie¹⁷.

Edward Shils, przeciwstawiając się intelektualnemu nurtowi lat 50. XX w., który zakładał, że obywatele są lojalni wobec państwa wyłącznie z powodu racjonalnego interesu własnego, a industrializacja i modernizacja wymaże „zbędne” więzi, dowodził, że nowoczesne społeczeństwo jest w rzeczywistości

„(...) trzymane razem przez powinowactwo osobistych przywiązań, zobowiązań moralnych w konkretnych kontekstach, dumy zawodowej i twórczej, indywidualnych ambicji, pierwotnych przywiązań i poczucia obywatelskiego”¹⁸

W latach 60. ubiegłego wieku, Clifford Geertz wykorzystał ideę prymordializmu wyartykułowaną przez Edwarda Shilsa w jednym ze swoich wczesnych badań nad społeczeństwami niezachodnimi¹⁹. Geertz dowodził, że w społeczeństwach niezachodnich „pierwotne przywiązania” wiążą ludzi i mogą prowadzić do napięć i konfliktów z innymi grupami.

Geertz definiuje pojęcie prymordializmu jako takie, które:

„wywodzi się z bezpośredniego pokrewieństwa i więzi pokrewieństwa w znacznej mierze, ale poza nimi również fakt urodzenia się w konkretnej wspólnocie religijnej, mówienia konkretnym językiem, a

¹⁵ Ibid., s. 18.

¹⁶ S. Tempelman, *Constructions of Cultural Identity: Multiculturalism and Exclusion*, „Political Studies”, 1999, t.47, nr 1, s. 17–31; J. Poniedziałek, *Prymordializm jako przedmiot krytyki i źródło inspiracji socjologicznych studiów nad narodem*, „Sprawy Narodowościowe”, 2018, nr 50, s. 1–19.

¹⁷ L. Greenfeld, *Shils, Edward (1910–95)*, [w:] *The Wiley Blackwell Encyclopedia of Race, Ethnicity, and Nationalism*, Wiley 2015, s. 1–2, <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1002/9781118663202.wberen179>.

¹⁸ E. Shils, *Primordial, Personal, Sacred and Civil Ties: Some Particular Observations on the Relationships of Sociological Research and Theory*, „The British Journal of Sociology”, 1957, t.8, nr 2, s. 131.

¹⁹ R. Majed, *The theoretical and methodological traps in studying sectarianism in the Middle East: Neo-primordialism and “clichéd constructivism”*, [w:] *Routledge Handbook of Middle East Politics*, red. L. Sadiki, Routledge, London: New York 2020, s. 542.

nawet dialektem języka, i przestrzegania konkretnych praktyk społecznych. Te zbieżności krwi, mowy, zwyczajów i tak dalej, postrzegane są jako posiadające niewysłowioną, a czasem obezwładniającą przymusowość same w sobie”²⁰

Dla Geertza pierwotne więzi opierają się na percepcji i wierze. To nie wewnętrzna natura tych przywiązań sprawia, że są one tak silne. Ludzie postrzegają te więzi jako dane i przypisują im wszechobecny przymus. Jednostki i członkowie zbiorowości czują i wierzą w pierwotność etnosów i narodów, ich naturalność, stabilność i siłę.

Poglądy Geertza zostały rozwinięte przez Walkera Connora, który określił typ nacjonalizmu oparty na wierze w pierwotne więzi mianem „etnonacjonalizmu”²¹.

Connor twierdzi, że nastroje narodowe nigdy nie mogą być racjonalnie wyjaśnione, a jedynie analizowane i przywoływane: „Naród to grupa ludzi, którzy wierzą, że są spokrewnieni. Jest to największa grupa, która podziela takie przekonanie”²². Steven Grosby krytycznie odnosi się do racjonalizowania poczucia więzi w zbiorowości, stwierdzając, że istnieje empiryczne, racjonalne wyjaśnienie, dlaczego tak wielu ludzi podziela silne przywiązanie względem zbiorowości²³. Twierdził on, że opiera się to na pewnych przekonaniach członków zbiorowości, poprawiających warunki życia w jej obrębie²⁴.

Prymordialistyczny nacjonalizm został powiązany z ideą „narodu organicznego”, narodu, w którym tożsamość i spójność są dane jego członkom niezależnie od ich zapatrywań.

Nacjonałiści, którzy przyjmują pogląd prymordialistyczny argumentują, że korzenie narodowej tożsamości i suwerenności opierają się na pierwotnych cechach, takich jak wspólna etniczność. Szczególnym przypadkiem nacjonalizmu opartego na idei „narodu organicznego” był nacjonalizm niemiecki. W Niemczech nacjonalistyczne piśarstwo historyczne sięga daleko wstecz w poszukiwaniu „naturalizującego” ujęcia

²⁰ C. Geertz, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York 1973, s. 259.

²¹ W. Connor, *The Politics of Ethnonationalism*, „Journal of International Affairs”, 1973, t.27, nr 1, s. 1–21; W. Connor, *Ethnonationalism*, Ethnonationalism, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 2018, <https://www.degruyter.com/document/doi/10.1515/9780691186962/html>; W. Connor, *Ethnonationalism*, [w:] *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*, Wiley 2007, <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1002/9781405165518.wbeose072>.

²² W. Connor, *Ethnonationalism: The Quest for Understanding*, Princeton, N.J 1993, s. 212.

²³ S. Grosby, *Nationalism: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford 2005; S. Grosby, *Debate: The verdict of history: The inexpungeable tie of primordality - a response to Eller and Coughlan*, „Ethnic and Racial Studies”, 1994, t.17, nr 1, s. 164–171.

²⁴ S. Grosby, *Debate...*, op. cit.

niemieckiej etniczności. Niemcy muszą być zakorzenione, jak się twierdzi, w zawsze już istniejącej tożsamości etnicznej. Zgodnie z tą tradycją, niemieccy nacjonaści naprzód podkreślali etniczne, a nie polityczne czy obywatelskie kryteria włączenia do narodu²⁵.

Główną siłą teorii prymordialistycznej jest to, że pomaga ona wyjaśnić konflikty między państwami, jak również wewnątrz państw (szczególnie w nowopowstałych państwach, które składają się z mieszanki grup etnicznych i kulturowych) oraz odpowiada na bardzo ważne pytanie, dlaczego ludzie są gotowi umierać za swoje narody²⁶.

Koncepcja prymordialna została jednak poddana ostrej krytyce po II wojnie światowej i została porzucona przez większość badaczy społecznych, choć nadal jest popierana przez niektóre środowiska prawicowo-nacjonalistyczne²⁷.

Prymordializm jest również postrzegany negatywnie ze względu na to, do czego doprowadziła wiara w niego; nie tylko nazizm, ale również konflikty etniczne²⁸. Konflikty po zimnej wojnie doprowadziły również do osłabienia paradygmatu prymordialistycznego, ponieważ ujawniły złożoną naturę etniczności, dostarczając dowodów na to, że etniczność jest płynna, a nawet może być tworzona.

Po przeciwnej stronie debaty znajdują się moderniści, których poglądy stanowią wyraz krytyki skierowanej przeciwko prymordialistom²⁹.

Moderniści uważają, że narody, a także nacjonalizm, w tym ideologia, symbolika, państwa narodowe, tożsamości narodowe i cała wspólnota są zjawiskami

²⁵ A.D. Smith, *Nationalism...*, op. cit., s. 38–39.

²⁶ J. Coakley, 'Primordialism' in *nationalism studies...*, op. cit.; V. Bačová, *The Construction of National Identity - On Primordialism and Instrumentalism*, „Human Affairs”, 1998, nr 1, s. 29–43.

²⁷ W.A. Douglass, *A critique of recent trends in the analysis of ethnonationalism*, „Ethnic and Racial Studies”, 1988, t.11, nr 2, s. 192–206; M. Berkman, *The West Bank "Alternative Peace Movement" and its transnational infrastructure: a case study in "primordialist universalism"*, „Journal of Modern Jewish Studies”, 2018, t.17, nr 3, s. 304–325; J. Poniedziałek, *Prymordializm jako przedmiot krytyki i źródło inspiracji socjologicznych studów nad narodem.*, op. cit.

²⁸ J. Demmers, *Theories of Violent Conflict: An Introduction*, Routledge, London; New York 2016, s. 29; M. Bayar, *Primordialism*, [w:] *The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Social Theory*, Wiley 2017, s. 1–3, <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1002/9781118430873.est0291>; M.H. Gaas, *Primordialism vs. instrumentalism in Somali society: is an alternative needed?*, „Journal of Contemporary African Studies”, 2018, t.36, nr 4, s. 464–483.

²⁹ D. Conversi, *Mapping the field: theories of nationalism and the ethnosymbolic approach*, [w:] *Nationalism and Ethnosymbolism: History, Culture and Ethnicity in the Formation of Nations*, red. A.S. Leoussi i S. Grosby, Edinburgh University Press, Edinburgh 2006, s. 15–30; S. Malešević i T.P. Trošt, *Nation-State and Nationalism*, [w:] *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*, Wiley 2018, s. 1–9, <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1002/9781405165518.wbeosn003.pub2>; M. Madianou, *Mediating the Nation: News, Audiences and the Politics of Identity*, Taylor & Francis Ltd, London, U.K. : Portland, Ore., USA 2005, s. 9.

nowoczesnymi³⁰. Są one nie tylko stosunkowo niedawne, lecz także jakościowo nowe. Nacjonalizm zaś jest produktem nowoczesności:

„Nacjonalizm jest innowacją, a nie tylko uaktualnioną wersją czegoś znacznie starszego. Nic podobnego nie istniało wcześniej.

Ale to nie jest kwestia odwiecznego ruchu historii, to zjawisko powołane do życia przez zupełnie nową epokę i zupełnie nowy zestaw warunków”³¹

W konsekwencji, zdaniem modernistów, rewolucja francuska z 1789 roku zainaugurowała nie tylko nową ideologię, ale nową formę tożsamości zbiorowej, nowy typ polityki, a w końcu nowy rodzaj porządku międzypaństwowego³². W tym połączeniu nowatorskich zjawisk odbija się nowy porządek świata nowoczesności, ale w równym stopniu, odzwierciedlają one nowe warunki charakterystyczne dla epoki nowożytnej.

Modernistyczni teoretycy zgadzają się, że narody i nacjonalizm są nowoczesnymi zjawiskami, a większość z nich zgadza się również, że miejscem ich powstania była Europa³³. Nie zgadzają się jednak co do tego, jak narody i nacjonalizmy powstały; jakie warunki nowoczesności miały największy wpływ na ich rozwój.

Modernistyczni teoretycy spierają się również o to, czy powstanie narodów było wynikiem działania, czy też nieuniknionym produktem ubocznym modernizacji. Ci, którzy uważają, że był to rezultat pośredni, nie zgadzają się co do tego, czy pośrednictwo pochodziło z elit, czy z ludu.

Szkocki teoretyk nacjonalizmu, Tom Nairn, twierdzi, że nacjonalizm jest europejskim wynalazkiem, który powstał w wyniku nierównomiernego rozwoju, a w szczególności nierównej fali kapitalizmu:

„Nierównomierny rozwój Europy w XIX. wieku doprowadził do rozwoju nacjonalizmu, do tego nowego i charakterystycznego kompleksu politycznych i filozoficznych pojęć - kompleksu zarówno odmiennego, jak

³⁰ A.D. Smith, *Nationalism...*, op. cit., s. 41.

³¹ Ibid., s. 46.

³² D. Bell, *Resolving the contradictions of modernity and modernism*, „Society”, 1990, t.27, nr 3, s. 43–50; D. Conversi, „Mapping the field”, op. cit.

³³ M. Todorova, *The Trap of Backwardness: Modernity, Temporality, and the Study of Eastern European Nationalism*, „Slavic Review”, 2005, t.64, nr 1, s. 140–164; N. Berman, *But the Alternative Is Despair: European Nationalism and the Modernist Renewal of International Law*, „Harvard Law Review”, 1992, t.106, s. 1792.

i o wiele bardziej dynamicznego niż starsze koncepcje narodowości i państwa”³⁴

Nairn stwierdza, że dynamiczna ekspansja kapitalizmu opartego na przemyśle szybko przeniosła nacjonalizm na cały świat. Kapitalizm przenoszony przez imperializm, stał się jednocześnie głównym nośnikiem walki antyimperialistycznej, ideologią niezależnego rozwoju.

Ernest Gellner, stwierdza, że industrializacja jest podstawową przyczyną nacjonalizmu, bowiem kiedy mieszkańcy wewnątrznie zróżnicowani kulturowo, rządzący mieli niewielki bodziec do narzucania homogeniczności kulturowej rządzonego³⁵.

Zgoła odmienna sytuacja pojawiła się w nowoczesnym społeczeństwie, gdy praca staje się techniczna i ludność musi zdobywać umiejętności. Pojawiła się potrzeba wysokiego stopnia standaryzacji kulturowej. Co więcej, społeczeństwo przemysłowe charakteryzuje się ciągłym wzrostem: często tworzą się nowe rodzaje zatrudnienia i trzeba się uczyć nowych umiejętności. Dlatego też ogólne szkolenie zawodowe poprzedza specjalistyczne szkolenie zawodowe. Na poziomie terytorialnym istnieje ponadto konkurencja o nakładające się na siebie obszary. Aby utrzymać kontrolę nad zasobami, przetrwać i rozwijać się, państwo i kultura muszą być z tych powodów spójne. Gellner wyjaśnia:

„To właśnie tłumaczy nacjonalizm: zasada - tak dziwna i ekscentryczna w epoce agrarnej różnorodności kulturowej i «etnicznego» podziału pracy - że homogeniczność kultury jest politycznym spoiwem, że opanowanie danej wysokiej kultury (...) jest warunkiem wstępnym politycznego, ekonomicznego i społecznego obywatelstwa”³⁶

Również Bogumił Grott dostrzega znaczenie terytorium dla budowania nacjonalizmu:

„W obrębie ruchów i idei nacjonalistycznych jednym z najważniejszych problemów jest terytorium narodowe. Nacjonalizm jako ideologia i działanie poświęca mu zazwyczaj dużo uwagi. Etniczna jednorodność własnego obszaru bywa podnoszona do rangi jednej z

³⁴ T. Nairn, *The Break-Up of Britain: Crisis and Neo-Nationalism*, Verso Editions, London 1977, s. 259.

³⁵ D.J. Stahl, *An Analysis of Ernest Gellner's Nations and Nationalism*, Routledge, London 2017, s. 38.

³⁶ E. Gellner, *Nationalism*, NYU, New York 1997, s. 29.

najistotniejszych wartości w związku, którą podejmuje się działania dla jej osiągnięcia lub zabezpieczenia w wypadku rysujących się zagrożeń”³⁷

John Breuilly wskazuje na powstanie nowoczesnego państwa jako kluczowe dla powstania nacjonalizmu³⁸. Píše on, że głównym celem nacjonalistów jest uzyskanie kontroli nad władzą i zasobami państwa.

Breuilly stwierdza, że

„(...) nacjonalizm jest doktryną polityczną zbudowaną na trzech podstawowych twierdzeniach. Istnieje naród o wyraźnym i swoistym charakterze. Interesy i wartości tego narodu mają pierwszeństwo przed wszystkimi innymi interesami i wartościami. Naród musi być tak niezależny, jak to tylko możliwe. Zwykle wymaga to przynajmniej osiągnięcia suwerenności politycznej”³⁹

Elie Kedourie uważa, że nacjonalizm był odpowiedzią na problemy współczesnego człowieka.

Kedourie podkreśla ideologiczną naturę nacjonalizmu, jego *quasi*-religijną rolę w rozbijaniu imperiów i tworzeniu narodów tam, gdzie ich dotychczas nie było. Nacjonalizm jest gatunkiem europejskiej idei postępu wywodzącej się z tradycji oświeceniowej, która próbowała osiągnąć niemożliwe poprzez poszukiwanie doskonałości w świecie wątpliwości, nadając polityczną formę racjonalizmowi oświecenia, który podważył dotychczasowe, stabilne formy wspólnoty, których ludzie potrzebują. Kedourie zauważa, że nacjonalizm jest destrukcyjny, gdy jest podchwytywany przez niezadowolonych intelektualistów z Trzeciego Świata i dostosowywany do rodzimych tradycji etnicznych⁴⁰.

Eric Hobsbawm dzieli rozwój nacjonalizmu na trzy okresy: w latach 1830-1880 r., która według niego jest zdominowana przez nacjonalizm liberalny; po 1880 r. do końca I wojny światowej, gdzie następuje zwrot w stronę konserwatywnej prawicy, a

³⁷ B. Grott, *Idea rekonstrukcji Słowiańszczyzny połabskiej w świetle historii pism „Sprawy Łużyckie” i „Wendischer Bote” oraz myśli politycznej Karola Stojanowskiego*, [w:] *Nacjonalizmy różnych narodów: perspektywa politologiczno-religioznawcza*, red. B. Grott i O. Grott, Księgarnia Akademicka, Kraków 2012, s. 271.

³⁸ J. Breuilly, *What Does It Mean to Say that Nationalism Is ‘Popular’?*, [w:] *Nationhood from Below: Europe in the Long Nineteenth Century*, red. M. Van Gelderachter i M. Beyen, Palgrave Macmillan UK, London 2012, s. 23–43, https://doi.org/10.1057/9780230355354_2; J. Breuilly, *Bringing History Back into Nationalism?*, [w:] *Nationalism in the Troubled Triangle: Cyprus, Greece and Turkey*, red. A. Aktar, N. Kızılyürek, i U. Özkınımlı, Palgrave Macmillan, London 2010, *New Perspectives on South-East Europe*, s. 1–17, https://doi.org/10.1057/9780230297326_1.

³⁹ J. Breuilly, *Nationalism and the State*, Manchester University Press, Manchester 1993, s. 3.

⁴⁰ E. Kedourie, *Nationalism*, Wiley-Blackwell, Oxford ; Cambridge, 1993, s. 106.

nacjonalizm jest bardziej świadomy tego, że jest nastawiony na masy oraz w latach 1918-1950 r., którą Hobsbawn określa jako apogeum nacjonalizmu. Wskazuje on, że proces dekolonizacji był bardziej wynikiem postaw antyimperialistycznych niż nastrojów nacjonalistycznych, co sprawiło, że ogromnej liczby państw powstałych po 1945 roku nie można zakwalifikować jako „narody”. Hobsbawn uważa, że narody zawdzięczają wiele „tradycjom wynalezionym”, które są produktami inżynierii społecznej, i argumentuje, że narody są tworzone, aby służyć interesom rządzących elit poprzez kanalizowanie energii nowo uwłaszczonych mas.

Hobsbawn definiuje "tradycję wynalezioną" w następujący sposób:

„«Tradycja wynaleziona» jest rozumiana jako zbiór praktyk, zwykle regulowanych jawnie lub milcząco akceptowanymi zasadami o charakterze rytualnym lub symbolicznym, które starają się zaszczerpieć pewne wartości i normy zachowania poprzez powtarzanie, co automatycznie implikuje ciągłość z przeszłością. W rzeczywistości, tam gdzie jest to możliwe, zazwyczaj starają się one ustanowić ciągłość z odpowiednią przeszłością historyczną. Jednakże, o ile istnieje takie odniesienie do historycznej przeszłości, osobliwością "wymyślonych" tradycji jest to, że ciągłość z nią jest w dużej mierze fikcyjna. Krótko mówiąc, są one reakcjami na nowe sytuacje, które przybierają formę odniesienia do starych sytuacji, lub które ustanawiają swoją własną przeszłość poprzez quasi-obowiązkowe powtórzenie”⁴¹

Benedict Anderson definiuje naród jako „wyobrażoną wspólnotę polityczną”⁴². Jest ona wyobrażona, ponieważ "członkowie nawet najmniejszego narodu nigdy nie poznają większości swoich współczłonków, nie spotykają ich, ani nawet o nich nie usłyszą, a jednak w umysłach każdego z nich żyje obraz ich wspólnoty"⁴³. Na jednym poziomie Anderson wyjaśnia pojawienie się narodu w kategoriach społecznych i ekonomicznych transformacji, formowanie się i konsolidację nowej formy ludzkiej solidarności, wspólnoty, która postrzega siebie jako istniejącą w jednoczesności „jednorodnego

⁴¹ E. Hobsbawn i T. Ranger, *The Invention of tradition*, Cambridge University Press, Cambridge; New York 1983, s. 1–2.

⁴² B. Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, London: New York 2006, s. 6.

⁴³ Ibid.

pustego czasu” w wyniku powszechnego obiegu towarów pisanych⁴⁴. Na innym poziomie Anderson mówi o pracy „wyobraźni” w powołaniu do życia wspólnoty narodowej, zgadzając się z Kedourie, że naród był możliwy między innymi dzięki uniwersalnej ludzkiej potrzebie wiary w wyższy cel.

Nie zgadzając się z tym, co nazywa „europocentryzmem”, większości badaczy nacjonalizmu, Anderson pisze, że duża grupa jednostek politycznych, które pojawiły się na Zachodzie w latach 1778-1838 r., z których wszystkie świadomie określały się jako narody, były historycznie pierwszymi państwami, które powstały, a zatem nieuchronnie dostarczyły pierwszego prawdziwego modelu tego, jak takie państwa powinny wyglądać⁴⁵.

Podsumowując, badacze nacjonalizmu, którzy przyjmują modernistyczny punkt widzenia, piszą o „skonstruowanych” narodach, które są wynikiem wolnych wyborów ich członków. Twierdzą oni, że tradycyjne tożsamości, takie jak etniczność, zostały w wyniku tej konstrukcji zastąpione przez powstanie prawdziwego i nowoczesnego narodu. Modelowym przykładem nacjonalizmu opartego na idei nowoczesnego narodu jest nacjonalizm francuski⁴⁶.

Francuska narracja przypisuje naród do nowoczesnego aktu założenia przez jego członków, ludzi, którzy nie byli ukonstytuowani jako Francuzi aż do tego radykalnie nowego założenia. Francuscy badacze podkreślają narodotwórczą formę polityczną republiki oraz ideę obywatelstwa, a także kładą nacisk na polityczne kryteria włączenia do narodu, a nie na kryteria etniczne⁴⁷.

Paradygmat modernistyczny jest szeroko akceptowany wśród badaczy nacjonalizmu, jednakże spotyka się z krytyką⁴⁸. Modernistyczne teorie są krytykowane za nieporadzenie sobie z problemami emocjonalnymi, zbiorowej pasji i przywiązania jednostek do zbiorowości⁴⁹. Krytycy zauważają, że skoro nacjonalizm był – dla przykładu – tylko narzędziem stworzonym przez elity wyłącznie w celu osiągnięcia zysku

⁴⁴ J.M. Hagen, „*Read All about It*”: *The Press and the Rise of National Consciousness in Early Twentieth-Century Dutch East Indies Society*, „*Anthropological Quarterly*”, 1997, t.70, nr 3, s. 107–126.

⁴⁵ B. Anderson, *Imagined Communities...*, op. cit., s. 47.

⁴⁶ A. Wojtaszak, *Nacjonalizm. Ewolucja myśli politycznej. Zarys problemu*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego. Acta Politica”, 2015, t.32, s. 5–28; M. Ziętek-Wielomska, *Różnica między zachodnioeuropejską a niemiecką koncepcją nacjonalizmu*, „*International Studies: Interdisciplinary Political and Cultural Journal (IS)*”, 2021, t.27, nr 1, s. 237–256.

⁴⁷ A.D. Smith, *Nationalism...*, op. cit., s. 37.

⁴⁸ M. Łuczewski i T. Maślanka, *NARÓD | Centrum Badań Historycznych Polskiej Akademii Nauk w Berlinie*, b.d., <https://cbh.pan.pl/en/nar%C3%B3d>, 23.08.2023.

⁴⁹ P.S. Gorski, *The Mosaic Moment: An Early Modernist Critique of Modernist Theories of Nationalism*, „*American Journal of Sociology*”, 2000, t.105, nr 5, s. 1428–1468.

ekonomicznego i spójności gospodarczej, to trudności sprawia wyjaśnienie woli nizin społecznych do walki o swoją zbiorowość, czy też o naród. Paradygmaty wyjaśniające nacjonalizm, w tym paradygmat modernistyczny, są zastępowane ograniczonymi modelami i opisami poszczególnych studiów nad narodami i nacjonalizmem⁵⁰.

Podczas kiedy literatura dotycząca nacjonalizmu skupia się głównie na debacie między modernistami a prymordialistami, Anthony D. Smith proponuje syntezę poglądów prymordialistycznych i modernistycznych, nazwaną etnosymbolizmem⁵¹. Jako były student Ernesta Gellnera, Smith stworzył swoją teorię, aby przezwyciężyć braki w modelu Gellnera i innych modernistów.

Smith pisze, że proces formowania się narodu jest „(...) nie tyle konstrukcją, a tym bardziej celowym «wynałazkiem», co reinterpretacją istniejących wcześniej motywów kulturowych oraz rekonstrukcją wcześniejszych więzi i sentymentów etnicznych”⁵². Wyjaśnia, że etnosymboliści

„(...) wskazują na niebezpieczeństwo wyłącznego skupienia się na poglądach i interesach obecnego pokolenia w kształtowaniu przeszłości. Utrudnia to, jeśli nie uniemożliwia, uchwycenie wielu sposobów, w jakie przeszłość etniczna pomaga kształtować obecne problemy, dostarczając kulturowych ram i parametrów, w ramach których potrzeby i rozumienie terażniejszości są formowane i artykułowane”⁵³

Wyjaśnia, że pogląd prezentystyczny po prostu nie wytrzymuje historycznej kontroli; etnosymboliści umieszczają powstanie współczesnych narodów w kontekście wcześniejszych zbiorowych tożsamości kulturowych w epokach przednowoczesnych. Smith twierdzi, że narody są „(...) wyspecjalizowanymi rozwinięciami grup etnicznych (...) wspólnota etniczna historycznie służyła jako model i podstawa wielu narodów”⁵⁴.

⁵⁰ E. Nimni, *Nationalism, Ethnicity, and Self-Determination: A Paradigm Shift*, [w:] *After the Nation? Critical Reflections on Nationalism and Postnationalism*, red. K. Breen i S. O'Neill, Palgrave Macmillan, London 2010, International Political Theory Series, s. 21–37, https://doi.org/10.1057/9780230293175_2; A. Smith, *Nationalism and Modernism*, Routledge 2013; M. Todorova, *Is There Weak Nationalism and Is It a Useful Category?**, *Scaling the Balkans*, Brill, Leiden ; Boston 2018, s. 175–196, <https://brill.com/view/book/9789004382305/BP000020.xml>.

⁵¹ A.D. Smith, *Ethnosymbolism*, [w:] *The Wiley Blackwell Encyclopedia of Race, Ethnicity, and Nationalism*, Wiley 2015, s. 1–2, <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1002/9781118663202.wberen052>; W. Kerr, *The descent of nations: social evolutionary theory, modernism and ethno-symbolism*, „Nations and Nationalism”, 2019, t.25, nr 1, s. 104–123; A. Maxwell, *Primordialism for Scholars Who Ought to Know Better: Anthony D. Smith's Critique of Modernization Theory*, „Nationalities Papers”, 2020, t.48, nr 5, s. 826–842.

⁵² A.D. Smith, *Nationalism...*, op. cit., s. 83.

⁵³ Ibid.

⁵⁴ Ibid., s. 85–86.

Podejście etnosymbolistyczne przyjmuje również perspektywę historyczną, umieszczając analizę narodów i nacjonalizmu w ramach wcześniejszych zbiorowych tożsamości kulturowych, a zwłaszcza wspólnot etnicznych lub etnosów, podkreślając jednocześnie, że związek narodów z etnosami jest złożony i nie ma linearnego postępu. Odnosząc tożsamość narodową do wcześniejszych więzi etnicznych, etnosymbolizm, podobnie jak prymordializm, stara się wyjaśnić ciągle panowanie współczesnych narodów nad ludźmi i dostarcza alternatywnych wyjaśnień konfliktów, wykraczających poza kwestie ekonomiczne i polityczne.

Krytycy podejścia etnosymbolistycznego argumentują, że jest ono jedynie opisowe i jako takie nie wyjaśnia dynamiki ruchów narodowych. Niektórzy twierdzą, że etnosymbolizm jest zbyt podobny do prymordializmu, lub że jest w dużej mierze wewnętrzną krytyką modernistycznego nacjonalizmu⁵⁵. Zarówno prymordialiści, jak i etnosymboliści uważają bowiem, że narody, a przynajmniej ich początki, są przednowoczesne, jako że są zakorzenione w zbiorowościach, które można szeroko rozumieć jako etniczności (lub etnosy). Te etniczności lub etnosy opierają się na więzach pierwotnych, które są produktem krwi, pokrewieństwa lub kultury. Tak więc zarówno prymordialiści, jak również etnosymboliści wierzą, że to właśnie narody poprzedzają ideologię nacjonalizmu i powstanie politycznych państw narodowych.

Odmianą optykę prezentują moderniści, którzy argumentują, że narody są nową formą przynależności, która pojawiła się dopiero w epoce nowożytnej.

Moderniści twierdzą zatem, że ideologia nacjonalizmu albo poprzedziła narodziny narodów, albo pojawiła się wraz z nimi. Większość z nich uważa, że etniczność również została skonstruowana w epoce nowoczesnej. Po II wojnie światowej paradygmat modernistyczny został przyjęty przez większość badaczy nacjonalizmu.

Wielość spojrzeń na zagadnienie narodu i nacjonalizmu nie powinno jednak dziwić, bowiem jak stwierdza Cezary Żołędowski: „Normatywno-aksjologiczne rozważania dotyczące nacjonalizmu są bardzo obszerne i obejmują (...) liczne typologie, m.in. oparte na kryteriach faz procesu narodotwórczego, pozycji jego podmiotów w strukturze politycznej czy genezy”⁵⁶.

⁵⁵ A.D. Smith, „Ethnosymbolism”, op. cit.; A. Maxwell, *Primordialism for Scholars Who Ought to Know Better...*, op. cit.; J. Coakley, *'Primordialism' in nationalism studies...*, op. cit.

⁵⁶ C. Żołędowski, *Nacjonalizm a społeczeństwo obywatelskie*, „Problemy Polityki Społecznej”, 2020, t.4, s. 12.

1.2 Ideologia narodowa a kwestia nacjonalizmu

Naród może być zdefiniowany jako społeczne ciało jednostek, które postrzegają siebie jako wspólnotę, jak również wyobrażoną wspólnotę polityczną, ze względu na fakt, że nawet jeśli członkowie wyobrażonej wspólnoty uważają się za członków tego samego narodu⁵⁷. Narody dążą do stworzenia lub utrzymania swojego państwa, które jest obszarem geograficznym z wyraźnymi granicami oddzielającym je od innych narodów. Państwo to, tak długo jak wszyscy jego mieszkańcy postrzegają siebie jako zjednoczeni jako jeden naród i dąży do tego, by nim pozostać, jest państwem narodowym⁵⁸.

Problemy, z którymi borykają się państwa narodowe, polegają jednak na tym, że rzadko były one tak homogeniczne, jak chciano w to wierzyć. Zamiast tego badacze zidentyfikowali koncepcję polityki budowania narodu, gdzie homogeniczność była konstruowana przez państwo poprzez różne polityki, w tym: wdrażanie jednego, oficjalnego języka narodowego, religii, itp. Polityka ta zawsze była na korzyść grupy dominującej wewnątrz państwa narodowego, co w rezultacie prowadziło do tego, że mniejszości wewnątrz państwa narodowego musiały albo asymilować się, albo zostać wykluczone przez dominującą grupę narodową⁵⁹. W związku z tym pojęcia „narodu” czy też „nacjonalizmu” są negatywnie stereotypizowane, na co zwraca uwagę W. Julian Korab-Karpowicz:

„Koncepcja narodu nie jest dziś wysoko ceniona przez wielu ludzi, ponieważ często utożsamiana jest z nacjonalizmem, czyszkami etnicznymi i wojną. Ten pogląd jest jednak błędny”⁶⁰

Ideologie polityczne pełnią rozliczne funkcje.

Zasadniczo obejmują one całą interakcję między istotami ludzkimi a społecznym uniwersum.

Po pierwsze, ideologie wyjaśniają, dlaczego warunki społeczne, polityczne i ekonomiczne są takie, jakie są. Na te i wiele innych pytań można znaleźć różne

⁵⁷ N. Miscevic, *Nationalism*, [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, red. E.N. Zalta, Metaphysics Research Lab, Stanford University 2020, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/nationalism/>; A. Dieckhoff, *Nation*, [w:] *The Wiley Blackwell Encyclopedia of Race, Ethnicity, and Nationalism*, Wiley 2015, s. 1–4, <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1002/9781118663202.wberen265>.

⁵⁸ E.B. Haas, *What is Nationalism and Why Should We Study it?*, red. B. Anderson et al., „International Organization”, 1986, t.40, nr 3, s. 707–744.

⁵⁹ W. Kymlicka, *Multicultural Odysseys: Navigating the New International Politics of Diversity*, Oxford University Press, Oxford 2009.

⁶⁰ W.J. Korab-Karpowicz, *Tractatus Politico-Philosophicus: New Directions for the Future Development of Humankind*, Routledge, New York ; London 2017, s. 51.

odpowiedzi, jeśli spojrzy się na nie przez pryzmat różnych ideologii; na przykład marksiści postrzegają wojny jako wynik rywalizacji o zagraniczne rynki, podczas gdy faszyci widzą w konfliktach zbrojnych próbę woli jednego narodu przeciwko drugiemu.

Po drugie, ideologie polityczne dostarczają standardów do oceny warunków społecznych. Funkcja ta wykracza poza zwykle wyjaśnianie zjawisk społecznych. Dokładniej, tworzą one kategorie dla tych zjawisk, czy są one dobre czy złe, pożądane czy niepożądane. Ideologii polegająca na ocenie oferuje standardy, które pomagają ludziom oceniać środowisko społeczne, polityczne i ekonomiczne, a także politykę rządu, tak aby mogli oni odróżnić politykę dobrą od złej. Ponadto każda ideologia polityczna zapewnia o swoim zaangażowaniu w ochronę i rozszerzanie poszerzania "wolności". Jednak ideologie polityczne różnią się między sobą w kwestii definicji wolności, sposobu działania w celu uzyskania większej wolności, a także, pośrednio, w kwestii możliwych przeszkód na drodze do wolności. Na przykład, konserwatyzm, liberalizm i libertarianizm popierają różne stopnie wolności w relacjach między jednostką a rządem.

Co więcej, różne ideologie identyfikują różne przeszkody w dążeniu do wolności. Wśród najczęstszych przeszkód ideologie zaliczają ubóstwo, przestępczość, ucisk, obecność pewnych grup społecznych, etnicznych lub rasowych, a nawet istnienie innych, konkurencyjnych ideologii.

Nacjonalizm może być zatem postrzegany jako ideologia, w której zbiór idei skupia się na zachowaniu państwa narodowego, a przez to ochronie zamieszkującego je narodu przed „Innym”, co do którego twierdzi się, że się od nas różni⁶¹. Ten „Inny” jest wynikiem tworzenia tożsamości narodowej, gdzie „my” opiera się na pewnych cechach i właściwościach, takich jak język, kultura, religia i historia⁶². Wszystkie te czynniki tworzą postrzeganą wspólną tożsamość jednostek, które są częścią narodu, co sprawia, że są one w swoim mniemaniu różne lub nawet wyjątkowe w porównaniu z innymi, w ich własnym mniemaniu. To z kolei skutkuje silnym poczuciem wewnętrznej przynależności narodu, a w rezultacie także rozróżnienia dla wszystkich, którzy są poza narodem.

Cel, jakim jest samostanowienie się państwa jest koncepcją wyjściową. Jako ideologia, nacjonalizm racjonalizuje świat zewnętrzny i zwraca się do rozumu; ale,

⁶¹ N. Miscevic, „Nationalism”, op. cit.; S. Grosby, *Nationalism...*, op. cit.; A. Meller, *Czy nacjonalizm jest ideologią?*, „Dialogi Polityczne”, 2008, nr 10, s. 161–176.

⁶² W. Kymlicka, *Multicultural Odyseys...*, op. cit.

poprzez systematyzację myślenia, może również blokować rozwój argumentacji i utrudniać mediację pomiędzy jednostkami a ich środowiskiem społecznym.

Nacjonalizm dostarcza wyrazistych tożsamości, ponieważ jego ideologizacja przechodzi przez te procesy, tj. generalizacji, naturalizacji i identyfikacji, które dodatkowo tłumaczą jego wysoką jakością mobilizacyjną⁶³. W szczególności uwidacznia się powszechna atrakcyjność ideologiczna, która nie jest bez znaczenia dla przedstawiania tego, co partykularne, jako uniwersalnie ważne. Proces ten, na przykład, generuje postrzeganie świata jako jednolitej i homogenicznej całości, która zaspokaja potrzebę zaprzeczenia zewnętrznej rzeczywistości i nieświadome poszukiwanie przyjemności poprzez wyobrażony powrót do naturalnego stanu rzeczy, przez co identyfikacja z narodem staje się procesem szczególnie satysfakcjonującym. Chociaż wskazane mechanizmy są ze sobą powiązane, uogólnienie jest szczególnie ważne dla ideologizacji nacjonalizmu (ponieważ nadaje uniwersalną ważność konkretnej idei)⁶⁴.

Nacjonalizm jest również dyskursem, który wyraża ideologię nacjonalizmu i jego podstawowe zasady poprzez nacjonalistyczną retorykę. Jest to jednak coś więcej: jest to dyskurs uniwersalny, składający się z elementów partykularnych⁶⁵.

Nacjonalizm może być ponadto uważany jako zasada regulacyjna, zgodnie z którą ustalany jest porządek międzynarodowy, relacje między narodami i państwami. Jest to dyskurs, który można prześledzić we wszystkich istniejących narodach i grupach etnicznych, nawet w tych, które mają własne suwerenne państwo.

W takim stopniu, w jakim retoryka nacjonalistyczna jest używana w życiu publicznym nawet wtedy, gdy cel – jakim jest samookreślenie zbiorowości – został osiągnięty, zazwyczaj służy ona utrzymaniu narodowej spójności. Czyni się to poprzez przypominanie o narodowości, jak również poprzez promowanie tożsamości narodowej i poprzez pomoc w rozpraszaniu agresji poza grupę narodową (tj. poprzez wyrażaną agresję przeciwko innym grupom narodowym). Partykularyzm dyskursu nacjonalistycznego wyraża się w sposobie, w jaki ludzie zwracają się do własnej grupy

⁶³ V.M. Olivieri, *Sub-state nationalism in Spain: primers and triggers of identity politics in Catalonia and the Basque Country*, „Ethnic and Racial Studies”, 2015, t.38, nr 9, s. 1610–1626; M. Bernstein, *Identity Politics*, „Annual Review of Sociology”, 2005, t.31, nr 1, s. 47–74.

⁶⁴ W.J. Wilczyński, *Naród i nacjonalizm we współczesnej wojnie kulturowej*, „Przegląd Geopolityczny”, 2020, t.31, s. 58–76; W.V. Vuuren, *Ideologies of racial nationalism: The method in their madness*, „Politikon”, 2005, t.32, nr 1, s. 59–81; S. Malešević, *Nationalism, war and social cohesion*, „Ethnic and Racial Studies”, 2011, t.34, nr 1, s. 142–161.

⁶⁵ A. Finlayson, *Ideology, discourse and nationalism*, „Journal of Political Ideologies”, 1998, t.3, nr 1, s. 99–118.

etnicznej i narodowej, oraz w idei, jaką każda taka grupa ma dla siebie. Ten powszechnie artykułowany partykularny dyskurs charakteryzuje się tym, że prawie każdy naród uważa, iż jego charakterystyczne cechy są unikalne i mają nadrzędną lub wyróżniającą wartość i zasługę⁶⁶.

Ideologiczne mechanizmy uogólnienia i naturalizacji stosowane w polityce wzmocniły działania ruchów nacjonalistycznych, ponieważ je legitymizują i sprawiają, że wydają się one oczywiste, naturalne. Dzieje się tak dlatego, że w czasie, w którym dominuje ideologia nacjonalizmu, to państwo narodowe jest uznawane za najwyższy nośnik suwerenności narodu, a także za wartość wyższą, jego pragnienie, by na równych prawach uczestniczyć w tym porządku międzynarodowym, jest nie tylko uzasadnione, ale i stworzone przez sam nacjonalizm.

Ponieważ przynależność do grupy przyczynia się do zaspokojenia potrzeb emocjonalnych pojedynczych jednostek, pozytywna ocena własnego narodu jest naturalnym wynikiem uczestnictwa w nim, sukcesy narodu służą jako racjonalizacja uczucia. Ponieważ istnieją inne narody, wywyższanie własnego narodu często odbywa się poprzez porównania, a patrzenie z góry na inne narody może być warunkiem utrzymania poczucia własnej wartości. Eksternalizacja niepożądanych aspektów i cech narodu jako wynik identyfikacji zbiorowej jest również istotna, jak już wyjaśniono.

Problem kształtowania się ideologii państwowej jest integralną częścią genezy politycznej. Niezwykle ważną rolę wsparcia ideologicznego już na etapie wczesnych bytów państwowych odgrywa zbudowanie poczucia przynależności do zbiorowości.

Wraz z rozwojem instytucji państwowych i komplikacją stosunków społecznych, struktura i rola ideologii zmieniały się, ponieważ władza zwierzchnia ulegała desakralizacji, a co za tym idzie, komponent religijny był redukowany, postępujący w kierunku sekularyzacji i racjonalizacji. Jednocześnie proces ten nie osiągnął logicznej konkluzji (i nie mógł jej osiągnąć), a w niektórych przypadkach zarówno ideologie narodowe i państwowe stały się rodzajem nowych świeckich religii⁶⁷.

Ideologię władzy można również rozpatrywać jako fakt przemiany świadomości społecznej, w której różnorakie czynniki pobudziły grupy rządzące do dodatkowych wysiłków mających na celu zachowanie ideologicznej inicjatywy w wartościującym

⁶⁶ D. Chernilo, *Debating Humanity: Towards a Philosophical Sociology*, Cambridge University Press, Cambridge 2017.

⁶⁷ D.G. Lewental, 'Saddam's Qadisiyyah': Religion and History in the Service of State Ideology in Ba 'thi Iraq, „Middle Eastern Studies”, 2014, t.50, nr 6, s. 891–910.

uzasadnieniu władzy w oczach wszystkich głównych grup społecznych. Płaszczyzna ideologiczna, zawierająca strukturalne określenie stosunków państwa z jego obywatelami, a także stanowiąca wyobrażenie narodu o sobie samym i jednocześnie będąca instrumentem jego kształtowania, może być określana jako ideologia konstytucyjna. Propagowanie takiej ideologii w społeczeństwie staje się jednym z głównych celów grup władzy. W przeciwnym razie sprawowanie funkcji władczej okazuje się, jeśli nie niemożliwe, to w każdym razie niezwykle trudne, ponieważ każde działanie władzy może spotkać się z niezrozumieniem i odrzuceniem przez społeczeństwo.

Jak słusznie zauważa w tym kontekście Mirosław Karwat:

„Myślenie ideologiczne ma bowiem naturę «idealistyczną»: podmiot wierzy (chce wierzyć), że ma takie a nie inne poglądy i zamiary po prostu dlatego, że tak mu nakazują absolutne wartości, głos sumienia, zasady przyzwoitości, mądrość itp., a nie dlatego, że do wyznawania tych poglądów i żywienia takich dążeń skłaniają go własne interesy, wpływ innych ludzi, określony program wychowania itd.”⁶⁸

Jednocześnie „ideologia konstytucyjna” to pojęcie znacznie szersze niż ramy czysto prawne, ujmujące wszystkie aspekty regulacji i organizacji życia publicznego i dotyczące nie tylko sfery wartości, ale także konkretnych mechanizmów realizacji decyzji politycznych. Ideologiczne oddziaływanie państwa na obywateli odbywa się poprzez różne sfery ich codziennego życia - od edukacji szkolnej, w ramach której emitowane są typowe przykłady kultury masowej, po określone praktyki polityczne.

W tym kontekście można spotkać się z poglądami rozróżniającymi zjawiska idei narodowej i ideologii narodowej.

Jeśli ta pierwsza jest motorem narodu, to druga jest systemem naprowadzania na drogę jego ruchu. Podstawą jedności narodowej są nie racjonalnie opracowane programy i hasła, lecz głęboko zakorzenione archetypy i emocje. Na wszystkich etapach historycznych idea narodowa jest na ogół taka sama – zachowuje swoje podstawowe źródła, zasady i tendencje, choć ulega wielu modyfikacjom⁶⁹.

Ideologia narodowa przedstawiana jest jako zewnętrzna forma idei narodowej, zapewniająca jej formułowanie i postulowanie. W przeciwieństwie do idei narodowej,

⁶⁸ M. Karwat, *Cechy myślenia ideologicznego*, „Oblicza Komunikacji”, 2008, t.1, s. 42–43.

⁶⁹ D. Figiel, *Nacjonalistyczne koncepcje wychowania we współczesnej myśli narodowo-radykalnej*, „Ogrody Nauk i Sztuk”, 2012, nr 2, s. 87–100.

jest ona bardziej zmienna, za każdym razem przybierając nowe formy i dostosowując się do dynamiki warunków życia i okoliczności historycznych na różnych etapach historii narodowej. Raz sformułowana ideologia przekształca się w realny fakt, skłaniając wszystkich, którzy dostają się w sferę jej oddziaływania, do działania i myślenia zgodnie z jej głównymi definicjami. Zbiorowość ulega wpływowi i władzy ideologii właśnie dlatego, że nie są w stanie sformułować własnej, niezależnej koncepcji świata i historii. Jednocześnie ideologia nie może w pełni i adekwatnie wyrazić idei narodowej, która jest nieuchwytna i powszechna w życiu codziennym.

. Ideologia nie może odzwierciedlać poglądów i dążeń całej wspólnoty narodowej, będąc wynikiem kompromisu społecznego, zaś jej celem jest państwo narodowe. To ono formułuje rolę ideologii narodowej, realizując – przynajmniej teoretycznie – w swoich konkretnych działaniach.

W toku procesu historycznego istota ideologii narodowej zmieniała się równolegle ze zmianami w grupach rządzących.

I tak, początkowo rolę tę pełnił absolutyzm, następnie, po przejściu dźwigni władzy od arystokracji do przedstawicieli wyższej klasy średniej, to liberalizm wodził prym. Jak widać, ideologia jest jednym z najbardziej wieloznacznych pojęć w naukach społecznych; nie tylko ze względu na różnorodność konotacji i funkcji z nią związanych, ale także dlatego, że jest powiązana z niuansami politycznymi i szeroko używana w życiu codziennym z najróżniejszymi znaczeniami⁷⁰.

Ideologia może być ogólnie postrzegana jako zbiór aspiracji i idei, które kierują czyimiś celami, oczekiwaniami i działaniami. Ideologia jest bardziej precyzyjnie definiowana jako „(...) złożone, dogmatyczne systemy przekonań, za pomocą których jednostki interpretują, racjonalizują i usprawiedliwiają zachowania i instytucje”⁷¹.

Należy zauważyć, że ideologie jednocześnie upraszczają i modyfikują rzeczywistość. Ideologia to doktrynalny sposób myślenia, który ignoruje niewygodne głosy i nagina rzeczywistość do swoich wymagań⁷². Poprzez przefiltrowanie zjawisk społecznych przez ideologię, rzeczywistość staje się bardziej kategoryczna, a przez to bardziej dostępna do zrozumienia:

⁷⁰ M. Seliger, *Ideology and Politics*, Routledge, Milton 2019.

⁷¹ M.J. Hinich i M.C. Munger, *Ideology and the Theory of Political Choice*, University of Michigan Press, Ann Arbor 1996, s. 10.

⁷² I. Ijabs, *Ideology and Quality of Life*, [w:] *Encyclopedia of Quality of Life and Well-Being Research*, red. A.C. Michalos, Springer Netherlands, Dordrecht 2014, s. 3069–3071, https://doi.org/10.1007/978-94-007-0753-5_1368; W. Connolly, *Political Science and Ideology*, Routledge, New Brunswick 2006.

„Ideologie pełnią ważną służbę psychologiczną, ponieważ bez nich ludzie nie są w stanie poznać, ocenić i zareagować na znaczną część większości świata stosunków społecznych. Ideologia upraszcza rzeczywistość, która jest zbyt wielka i skomplikowana, by można ją było pojąć, ocenić i zająć się nią w jakikolwiek czysto rzeczowy, naukowy lub inny bezinteresowny sposób”⁷³

Jeśli chodzi o powstawanie i ewolucję ideologii, niektórzy przedstawiają je jako mające swoje korzenie w abstrakcyjnych ideach, które są tworzone z kultury, historii i emocji⁷⁴. Ideologia jest określona przez istnienie czyjś obrazu świata:

„Obraz świata staje się ideologią, jeśli tworzy w umyśle człowieka, który go posiada, rolę dla siebie (...)

Aby jednak stworzyć rolę, ideologia musi stworzyć dramat.

Pierwszą istotną cechą ideologii jest więc interpretacja historii, wystarczająco dramatyczna i przekonująca, by jednostka czuła, że może się z nią identyfikować, i która z kolei może nadać jednostce rolę w przedstawianym przez nią dramacie”⁷⁵

Ideologie muszą wyrażać, zatwierdzać i dawać legitymizację czyimś działaniom⁷⁶. W tym kontekście, zachowanie staje się częściowo odbiciem początkowego zestawu abstrakcyjnych idei, które są teraz ucieleśnione w ideologii. Być może najtrudniejszym testem, jaki musi przejść ideologia, jest test spójności. W swojej ewolucji i wzroście ideologia musi być spójna na dwa sposoby.

Po pierwsze, musi usprawiedliwiać takie samo zachowanie we wszystkich podobnych sytuacjach. Po drugie, w trakcie swojej ewolucji, ideologia staje się coraz bardziej wyrafinowana, aby dostarczać odpowiedzi na nowe dylematy społeczne. W całym tym procesie ideologia musi unikać sprzeczności. W przeciwnym razie jej siła moralna może zaniknąć i w końcu doprowadzić do utraty podstawy legitymizacji.

Jak słusznie zauważają w kontekście legitymizacji władzy Henryk Domański i Andrzej Rychard:

⁷³ R. Higgs, *Crisis and Leviathan: Critical Episodes in the Growth of American Government*, Oxford University Press, New York 1987, s. 37–38.

⁷⁴ D.R. Kelley, *The Beginning of Ideology: Consciousness and Society in the French Reformation*, Cambridge University Press, Cambridge 2009.

⁷⁵ M.J. Hinich i M.C. Munger, *Ideology and the Theory of Political Choice...*, op. cit., s. 14.

⁷⁶ A. Janczuk, *Legitymizacja władzy politycznej jako uwarunkowanie stabilności i bezpieczeństwa – model systemowy*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska, sectio K – Politologia”, 2021, t.28, nr 1, s. 67–86.

„Legitymizacja to stan, w którym podporządkowanie się regułom i instytucjom państwa wynika z wiary społeczeństwa, że są one godne tego podporządkowania. Innymi słowy, społeczeństwo uznaje prawomocność reguł organizujących ład społeczny, instytucji, polityków i klasy rządzącej. Od siły i charakteru tych postaw dużo zależy, jeżeli chodzi o zapewnienie stabilności stosunkom i strukturom społecznym. W szczególnie krytycznych przypadkach zachodzi bowiem możliwość wycofania poparcia dla legitymizacyjnych roszczeń władzy”⁷⁷

W polityce ideologia jest pojęciem wielorako definiowanym, jednakże ogólnie można się zgodzić, że ideologia polityczna „(...) jest dość spójnym i kompleksowym zestawem idei, który wyjaśnia i ocenia warunki społeczne, pomaga ludziom zrozumieć ich miejsce w społeczeństwie oraz dostarcza programu dla działań społecznych i politycznych”⁷⁸.

Zestaw idei i propozycji, które definiują ideologię polityczną lub są jej częścią, stawia zarówno proskrypcyjne, jak i preskryptywne wymagania wobec zachowań politycznych. W oparciu o powyższe, wszystkie ideologie dostarczają odpowiedzi, a następnie wskazówek dotyczących tego, co jest etycznie dobre, a co złe; tego, jak należy rozdzielać zasoby społeczeństwa; oraz tego, gdzie właściwie znajduje się władza⁷⁹.

1.3 Ideologia narodowa a religia

Niejednokrotnie przywódcy religijni używają retoryki nacjonalistycznej – lub przywódcy nacjonalistyczni używają retoryki religijnej. Relacja, między ideologią nacjonalistyczną a religią jest relacją występującą od początku sporów wokół definiowania istoty rządu i ma złożony charakter, wzajemnie się przenikający⁸⁰. Dla przykładu, niejednokrotnie to nacjonalizm występuje w ramach swojej ideologii w obronie – jak również w celu identyfikacji – używając symboliki oraz wartości religijnych. Nacjonalizm sakralizuje początki narodu, dokonuje uwznioślenia kategorii

⁷⁷ H. Domański i A. Rychard, *Wstęp: O naturze legitymizacji i jej kryzysów*, [w:] *Legitymizacja w Polsce. Nieustający kryzys w zmieniających się warunkach?*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2010, s. 7.

⁷⁸ T. Ball i R. Dagger, *Political Ideologies and the Democratic Ideal*, Pearson Longman, New York 2004, s. 4.

⁷⁹ M.J. Hinich i M.C. Munger, *Ideology and the Theory of Political Choice...*, op. cit., s. 11.

⁸⁰ J.M. Blank i D. Shaw, *Does Partisanship Shape Attitudes toward Science and Public Policy? The Case for Ideology and Religion*, „The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science”, 2015, t.658, nr 1, s. 18–35.

wspólnoty narodowej, maksymalizuje wartość narodu poprzez przypisanie mu metafizycznych właściwości⁸¹.

Ideologie, ogólnie rzecz biorąc, różnią się od religii tym, że nie są regulującą reprezentacją świata i nie odnoszą się do metafizycznej istoty, choć możemy mieć do czynienia z odwrotną sytuacją, czego można uświadczyc w przypadku indonezyjskiej ideologii narodowej – Pancasila.

Związek między relacją religii oraz ideologii (w szczególności nacjonalistycznej) stanowi jeden z kluczowych tematów debaty akademickiej wykraczającej daleko poza ramy nauk politycznych.

Religia odgrywa istotną rolę w definiowaniu tożsamości, w tym również tożsamości narodowych⁸². Niejednokrotnie problematyka ideologii i religii nacechowana jest zbędnymi emocjami; religia bywa oskarżana jako przyczyna nacjonalizmu czy też konfliktów etnicznych⁸³.

Taka sytuacja przedstawia swoistego rodzaju ambiwalencję religii jako czynnika determinującego w różnoraki sposób narodową tożsamość. Religia może przygotowywać pole dla nacjonalizmu, sprzyjając jego rozwojowi, jak również stanowić dla niego konkurencję, tłumiąc możliwe „alternatywne tożsamości” sprzeczne z tymi, które są aprobowane przez religię. Na pytanie o związki religii z nacjonalizmem i tożsamością narodową nie ma jednak jednoznacznych odpowiedzi. Prócz tego dodatkowe wyznaczenie, poza wieloznacznością religii jako przedmiotu badań samego siebie, sprawia dynamika procesów narodotwórczych, tożsamościowych, wymuszając na nowe definiowanie dotychczas istniejących paradygmatów poprzez adaptację do nowych warunków. Teorie, które wydawały się odpowiednie, np. modernistyczne, zdają się coraz bardziej ujawniać swoje braki w obliczu kolejnych wyzwań współczesnego świata, tracąc dotychczas pokładaną w nie wiarę w możliwość wyjaśniania rzeczywistości.

⁸¹ B. Grott, *Nacjonalizm chrześcijański: narodowo-katolicka formacja ideowa w II Rzeczypospolitej na tle porównawczym*, Ostoja, Kraków 1996.

⁸² B. Vaidyanathan, J.P. Hill, i C. Smith, *Religion and Charitable Financial Giving to Religious and Secular Causes: Does Political Ideology Matter?*, „Journal for the Scientific Study of Religion”, 2011, t.50, nr 3, s. 450–469; H. Güllalp, *Using Islam as Political Ideology: Turkey in Historical Perspective*, „Cultural Dynamics”, 2002, t.14, nr 1, s. 21–39; L. Schnabel, *Opiate of the Masses? Inequality, Religion, and Political Ideology in the United States*, „Social Forces”, 2021, t.99, nr 3, s. 979–1012.

⁸³ J.C. Liow, *Religion and Nationalism in Southeast Asia*, Cambridge University Press, Cambridge ; New York 2016.

Etniczność w połączeniu z religią stanowi silny środek mobilizacji i samoidentyfikacji jednostek oraz zbiorowości, szczególnie w sytuacjach kryzysowych⁸⁴. Mając na uwadze doświadczenia z przeszłości, w szczególności burzliwy XX w., można zauważyć sprzężenie zjawisk istotnych w toku prowadzonych rozważań nad ideologią i religią. Jest to polityzacja religii, która w różnoraki sposób może dokonywać wartościowania danej grupy społecznej ze względu na przynależność do danej grupy religijnej.

Jednym ze szczególnych kwestii, któremu poświęca się wiele uwagi w dyskusji nad polityką oraz religią, jest zagadnienia upolitycznienie religii⁸⁵. Równocześnie można pokusić się o stwierdzenie, że nie każde upolitycznienie religii jest negatywne. Dlatego też, zajmując się zagadnieniem polityzacji religii, analizując stojące za nim mechanizmy, należy być świadomym subtelności mechanizmów wewnątrz fenomenu. Mechanizmy stojące za polityzacją polityki są uniwersalne, a zatem możliwe do zastosowania wszędzie, jednakże ich wyodrębnienie różni się nie tylko w zależności od religii, ale również kontekstu historycznego, którego nie sposób pominąć. Kluczową kwestią nie jest sytuacja, w której religia i polityka będą się przeplatać, czy polityka będzie wpływać na religię, czy też religia będzie wpływać na politykę; nieuchronnie tak się stanie⁸⁶. Chodzi o to, czy będzie się to odbywało w dobry czy zły sposób.

Twierdzenie, że coś jest polityczne, a nie religijne, jest najczęściej używane w odniesieniu do politycznej manipulacji religią, co jest aż nazbyt częste. Trzeba jednak podkreślić, że religią można manipulować politycznie tylko wtedy, gdy jest ona obecna i wystarczająco znacząca, by można było nią manipulować. Polityk może cynicznie odwoływać się do uczuć religijnych, aby ubiegać się o reelekcję lub oczernić przeciwnika, tylko wtedy, gdy te uczucia religijne rzeczywiście istnieją. Polityczna

⁸⁴ M. Isaacs, *Faith in Contention: Explaining the Saliency of Religion in Ethnic Conflict*, „Comparative Political Studies”, 2017, t.50, nr 2, s. 200–231; A.D. Juan i A. Hasenclever, *Framing Political Violence: Success and Failure of Religious Mobilization in the Philippines and Thailand*, „Civil Wars”, 2015, t.17, nr 2, s. 201–221; A.R.M. Imtiyaz i A. Mohamed-Saleem, *Muslims in post-war Sri Lanka: understanding Sinhala-Buddhist mobilization against them*, „Asian Ethnicity”, 2015, t.16, nr 2, s. 186–202.

⁸⁵ G. Baumann, *The Multicultural Riddle: Rethinking National, Ethnic and Religious Identities*, Routledge, New York 2004; H.J. Gans, *Symbolic ethnicity and symbolic religiosity: Towards a comparison of ethnic and religious acculturation*, „Ethnic and Racial Studies”, 1994, t.17, nr 4, s. 577–592; J. Ruane i J. Todd, *Ethnicity and Religion: Redefining the Research Agenda*, „Ethnopolitics”, 2010, t.9, nr 1, s. 1–8.

⁸⁶ A. Grzymala-Busse, *Why Comparative Politics Should Take Religion (More) Seriously*, „Annual Review of Political Science”, 2012, t.15, nr 1, s. 421–442; S. Bazzi, G. Koehler-Derrick, i B. Marx, *The Institutional Foundations of Religious Politics: Evidence from Indonesia**, „The Quarterly Journal of Economics”, 2020, t.135, nr 2, s. 845–911; K. Zuba, *Not So Much Societal: The Catholic Church in Poland as a Veto Player*, „East European Politics and Societies”, 2022, t.36, nr 4, s. 1204–1223.

manipulacja religią zakłada i wymaga obecności religii; musi być jednocześnie polityczna i religijna.

Znaczna część prac, zwłaszcza od wydarzeń 11 września 2001 roku, koncentruje się na religiach politycznych, których celem jest zrewolucjonizowanie struktur państwowych.

Nie wiadomo jeszcze, czy tak zwane odrodzenie religijne, z jakim mamy globalnie do czynienia, a którego pochodną jest terroryzm wykorzystujący retorykę religii, stanowi istotną zmianę, czy też warunki globalizacji i koniec dwubiegowości pozwoliły na wysunięcie się na pierwszy plan wcześniej niezauważonych zjawisk. Związek między religią a nacjonalizmem był na przykład przedmiotem gorącej debaty w islamie na przełomie XX i XXI wieku, podczas gdy religii w opinii niektórych badaczy odgrywa istotną rolę w tworzeniu nacjonalizmów w krajach Trzeciego Świata⁸⁷.

Islam i dynamika polityczna od dawna były zaangażowane w kształtowanie historii i zmian ideologicznego krajobrazu polityki indonezyjskiej, począwszy od ery Starego Porządku (Orde Lama), poprzez transformację polityczną reżimu Nowego Porządku (Orde Baru), aż po erę demokratycznych reform w 1998 roku⁸⁸.

Domagając się niepodległości od okupacji holenderskiego kolonializatora, indonezyjskie siły zbrojne, nacjonaści, *Partai Komunis Indonesia* i organizacje islamskie, w tym *Darul Islam* i *Sarekat Islam*, zjednoczyły się w walce przeciwko holenderskiemu kolonializmowi⁸⁹. Ostatecznie Indonezyjczycy ogłosili niepodległość 17 sierpnia 1945 roku. Po zakończeniu holenderskiej okupacji Sukarno został wybrany na pierwszego indonezyjskiego prezydenta, który funkcję sprawował od 1945 do 1966 roku. W 1950 roku utworzono jednolity rząd parlamentarny, który miał pomóc krajowi w wyjściu z niestabilności gospodarczej i politycznej. System ten przetrwał jednak tylko siedem lat z powodu walk rebeliantów prowadzonych przez różne konkurujące ze sobą siły, w tym armię, nacjonalistów, komunistów i ruchy islamistyczne. Każda z nich twierdziła, że miała największy wpływ na niepodległość kraju i dlatego każda z nich

⁸⁷ P. Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1993.

⁸⁸ B.J. Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*, Springer, Dordrecht 2013; M.V. Bruinessen, red., *Contemporary Developments in Indonesian Islam: Explaining the Conservative Turn*, Institute of Southeast Asian Studies, Singapore 2013, New ed. edition; J. Burhanudin i K. van Dijk, red., *Islam in Indonesia: Contrasting Images and Interpretations*, Amsterdam University Press, Amsterdam 2013, ICAS Publications.

⁸⁹ C. Formichi, *Islam and the Making of the Nation: Kartosuwiryo and Political Islam in 20th Century Indonesia*, BRILL, Leiden 2013.

uważała, że zasłużyła na przywilej przyjęcia własnej ideologii politycznej jako fundamentu państwa⁹⁰.

Indonezja będąc państwem z najludniejszą populacją muzułmańską na świecie, w epoce Starego Porządku (*Orde Lama*), szczególnie w latach 50-tych XX w., miała bardziej zróżnicowany krajobraz ideologiczny niż w czasie *Reformasi*. Stary Porządek był naznaczony długotrwałą walką *Partai Komunis Indonesia* (PKI) w szerzenie ideologii komunistycznej oraz wykorzystywaniem islamu przez islamskie partie polityczne i ruchy islamskie, które domagały się nadania islamowi specjalnego statusu jako fundamentu indonezyjskiej państwowości. Wybory przeprowadzone w 1955 roku ujawniły, że wiele partii islamskich walczyło o uczynienie islamu religią państwową, starając się przeciwstawić ideologii komunizmu i sekularyzmu prowadzonej przez *Partai Komunis Indonesia* i inne partie w kraju⁹¹.

W obliczu rosnących obaw o ideologię komunistyczną i rozprzestrzenianie się fundamentalizmu islamskiego, prezydent Sukarno podjął decyzję o przyjęciu Pancasila, pięciu zasad moralnych, które kierują życiem Indonezyjczyków, jako fundamentu państwa, a zarazem ideologii narodowej. Pancasila odzwierciedlała ideę świeckiego nacjonalizmu, która odgrywała ważną rolę w strategii i rozwoju indonezyjskiego państwa narodowego, ponieważ jej zasady uwzględniały istnienie pluralizmu religijnego indonezyjskich obywateli.

Prezydent Sukarno, znany jako nacjonalistyczny reformator, próbując walczyć z budzącym się nacjonalizmem religijnym, przejawiającym się w tworzeniu państwa islamskiego, forsowanym przez islamskie partie polityczne, podkreślił w swojej interpretacji islamu znaczenie wykorzystania ogólnej nauki do interpretacji Koranu i jego tradycji⁹². Jego ideą było umożliwienie islamowi biegu naprzód, doganiając obecne czasy, aby stworzyć umiarkowaną perspektywę islamu. Miało to zastąpić islamską gloryfikację przeszłości, opartej na konwencjonalnych nakazach czystej wiary. Tak więc narodziny Pancasila były w rzeczywistości deklaracją ideologii świeckiego nacjonalizmu, wysiłkiem na rzecz poszanowania "Jedności w różnorodności" (*Bhinneka Tunggal Ika*) osadzonej w narodowym charakterze pluralistycznego społeczeństwa indonezyjskiego. Takie działania Sukarno automatycznie zignorowały dążenia partii islamskich, które

⁹⁰ D. Bourchier i J.D. Legge, *Democracy in Indonesia: 1950s and 1990s*, Centre of Southeast Asian Studies, Monash University, Melbourne 1994.

⁹¹ Ibid.; G. Fealy i S. White, red., *Expressing Islam: Religious Life and Politics in Indonesia*, Institute of Southeast Asian Studies, Singapore 2008.

⁹² B. Effendy, *Islam and the State in Indonesia*, ISEAS–Yusof Ishak Institute, Singapore 2003.

domagały się włączenia Karty Dżakarty (*Piagam Jakarta*), preambuły interpretowanej jako podporządkowanie się obowiązkowi przestrzegania prawa szariat⁹³.

Podczas gdy pozycja radykalnego islamu jako ideologii politycznej w epoce Starego Porządku doświadczyła przejściowego niepowodzenia, zgoła odmiennie sytuacja miała miejsce z Pancasilaą.

Takie rozumienie demokracji zostało uznane przez Indonezyjczyków, ponieważ było rozumiane jako sposób na oparcie się politycznemu manewrowi ideologii panislamizmu, wzrostowi popularności ruchów islamskich, takich jak *Darul Islam*, które walczyły o stworzenie islamskiego systemu federalnego około lat 60-tych XX wieku. W związku z tym manifestacja siły Pancasila stała się niezbędna w procesie politycznego przejścia i konsolidacji z ery Starego Porządku do reżimu Nowego Porządku pod rządami Suharto. Pancasila została dostosowana do wyzwań demokracji i rozdziału państwa i religii, który odzwierciedlał formę sekularyzacji, aby odpowiedzieć na potrzeby reżimu Nowego Porządku w realizacji jego programów politycznych.

Polityczne przejście do Nowego Porządku w 1966 roku, naznaczone krwawym zamachem stanu 30 września 1965 roku, faktycznie zmieniło ideologiczny krajobraz Indonezji. Podczas gdy żądanie, aby islam miał specjalny status jako fundament państwa nie było już eksponowane jako formalne dążenie partii islamskich, islam był nadal politycznie wykorzystywany przez władze państwowe poprzez manifestację scentralizowanej polityki, która niechętnie promowała różnorodność, ale konsolidowała naród pod auspicjami Pancasila.

Jednym z przykładów takiej politycznej manifestacji był sposób, w jaki Suharto wykorzystał rozczarowanie tradycjonalistów muzułmańskich w odpowiedzi na przyjęcie Pancasila. Suharto podżegał armię i organizacje islamskie do rozpoczęcia kampanii przemocy i terroru przeciwko komunistom. W międzyczasie dokonał również własnej gry o władzę, twierdząc, że otrzymał od prezydenta Sukarno przyzwolenie, który pozwoli mu na zainstalowanie się jako pełniącego obowiązki prezydenta. Następnie Suharto manipulował tym rodzajem władzy, aby umieścić Sukarno w areszcie domowym aż do jego śmierci.

⁹³ S. Anshari, *Piagam Jakarta, 22 Juni 1945: sebuah konsensus nasional tentang dasar negara Republik Indonesia (1945-1959)*, Gema Insani Press, Jakarta 1997.

Te działania przyczyniły się pośrednio do rozbudzenia poczucia religijnego nacjonalizmu i wzrostu nastrojów religijnych, co podsycało eskalację wielu konfliktów o podłożu tożsamościowym zarówno w okresie *Orde Baru*, jak i w dobie *Reformasi*.

Upadek autorytarnego reżimu Suharto dał początek dyskursowi religijnemu i aktywizmowi, który propagował normy, symbole i retorykę przesiąkniętą wrogością w indonezyjskiej sferze publicznej. Chociaż wojujące frakcje islamskie, które zawaładnęły areną polityczną Indonezji wzywając do dżihadu i innych aktów przemocy, straciły impet w wyniku przemian demokratycznych i globalnej wojny z terroryzmem, dyskursy przemocy w imię religii nadal trwał⁹⁴.

Manifestacje organizowane przez konserwatywne grupy muzułmańskie, wielokrotnie wybuchały przeciwko mniejszościom religijnym. Grupy te groziły spalaniem kilkunastu kościołów uznanych za wybudowane nielegalnie i oskarżanych o bycie siedzibami, w których organizowano projekty chrystianizacyjne.

Konflikty występowały nie tylko między grupami religijnymi, ale także wewnątrz grup religijnych. Do najważniejszych przykładów konfliktów wewnątrz grup religijnych należą ataki na *Ahmadiyah*, mniejszościową sektę w obrębie islamu⁹⁵.

Korzystając z nieudanej próby zamachu stanu przeprowadzonej przez *Partai Komunis Indonesia* (PKI) 30 września 1965 roku, Suharto doszedł do władzy w 1966 roku, otrzymując mandat poprzez dokument zwany *Supersemar*, podpisany przez prezydenta Sukarno w celu przywrócenia politycznego ładu podczas okresu mordów politycznych w latach 1965-1966 r.⁹⁶

Aby wzmocnić swoje wpływy i władzę, Suharto wykorzystał strach ludności przed odrodzeniem się partii komunistycznej i wymusił zawarcie silnej koalicji między wojskiem a grupami społeczeństwa obywatelskiego, w tym świeckimi intelektualistami, studentami, przywódcami partii antykomunistycznych oraz aktywistami muzułmańskimi, którzy poparli go przeciwko komunistycznym aktywistom.

⁹⁴ M. Bunte i A. Ufen, red., *Democratization in Post-Suharto Indonesia*, Routledge, London 2008, Routledge Contemporary Southeast Asia Series.

⁹⁵ J. Hicks, *Heresy and Authority: Understanding the Turn against Ahmadiyah in Indonesia*, „South East Asia Research”, 2014, t.22, nr 3, s. 321–339.

⁹⁶ S.H.R. Wardhani, N. Ariyani, i Paryadi, *Tindak Lanjut Penuntasan Kasus Korupsi Mendiang Presiden Soeharto dalam Rangka Mewujudkan Cita-Cita Reformasi*, „Kajian Hukum”, 2022, t.7, nr 1, s. 103–115; T. Erlina, *Peranan kesatuan aksi mahasiswa indonesia den kesatuan aksi pelajar indonesia dalam proses peralihan kepemimpinan nasional tahun 1965-1968*, „Jurnal Wahana Pendidikan”, 2020, t.7, nr 1, s. 1965–1968; A.G. Mahardika, *Problematisa yuridis penerbitan Surat Perintah Sebelas Maret dalam sistem ketatanegaraan Indonesia*, „Legacy: Jurnal Hukum dan Perundang-Undangan”, 2023, t.3, nr 1, s. 68–90.

Jednakże, Suharto miał tendencję do postrzegania różnorodności religijnej jako politycznego zagrożenia dla przetrwania jego reżimu. Dlatego w takiej sytuacji politycznej, Suharto podkreślił znaczenie sekularyzacji w celu oddzielenia państwa i religii poprzez politykę państwową i akty polityczne. Jednocześnie poparł siły wojskowe, aby odgrywać znaczącą rolę jako ostateczny strażnik państwa. Zgodnie z doktryną *Dwi Fungsi*, armia odgrywała zarówno tradycyjną rolę ochrony bezpieczeństwa państwa, jak i rolę społeczną i ekonomiczną jako gwarant "narodowej suwerenności"⁹⁷.

W rezultacie, sprawowana przez Suharto władza pozwalała armii angażować się w sprawy polityczne, określając i kontrolując ideologię państwową i narodową, w tym życie religijne obywateli w ramach wspierania spójności narodowej. Biorąc pod uwagę tę podwójną strategię polityczną prowadzoną przez Suharto, reżim Orde Lama miał instrumentalne podejście do religii, która została wykorzystana do prowadzenia antyislamskiej polityki w celu wprowadzenia sekularyzacji i militaryzacji.

W konsekwencji, podobnie jak w przypadku socjalizmu i komunizmu, które zostały zakazane we wczesnej fazie reżimu, islam musiał zadowolić się tym, że stał się jedynie orientacją polityczną podporządkowaną narodowej ideologii Pancasila. Ponadto, próbując być częścią globalnych praktyk demokratycznych, reżim usilnie starał się stwarzać pozory demokracji.

W praktyce, wdrażanie takiej ideologii sekularyzacji jaką propagował Suharto, poprzez rozdział państwa od religii można zaobserwować na przykładzie sposobów, w jakie rząd zakazał używania symboli religijnych. Zakazano wówczas noszenia hidżabu przez muzułmanki w sferze publicznej, w tym w szkołach. Ten rodzaj zakazu opierał się na uznaniu, że symbole religijne mogą być łatwo wykorzystane do wywołania określonych nastrojów religijnych i motywowanej religijnie przemocy na poziomie lokalnym. Dlatego też noszenie hidżabu przez muzułmanki było w rzeczywistości uważane za formę islamizacji mającej na celu szerzenie wartości islamskich w społeczeństwie, co w pewnym sensie może być uznane jako zagrożenie dla istnienia innych religii i tolerancji religijnej.

Rosnąca fala konfliktów religijnych w Indonezji po upadku reżimu Suharto wydaje się być oderwana od niepowodzenia *Reformasi* w poruszeniu podstawowej kwestii, jaką jest reforma zarządzania różnorodnością religijną przez państwo.

⁹⁷ D. Jenkins, *The Evolution of Indonesian Army Doctrinal Thinking: The Concept of Dwifungsi*, „Asian Journal of Social Science”, 1983, t.11, nr 1, s. 15–30.

Rozdział II. Pancasila – geneza i okoliczności powstania

2.1 Początki Pancasila

Pancasila i Konstytucja z 1945 roku, dwa filozoficzne fundamenty państwa indonezyjskiego, zostały sformułowane przez *Badan Penyelidikan Usaha Persiapan Kemerdekaan* (BPUPK - Komitet Badawczy ds. Przygotowania Niepodległości) w dniach 28 maja - 17 lipca 1945 roku, tuż przed uzyskaniem niepodległości przez Indonezję w sierpniu 1945 roku⁹⁸.

Celem Komitetu była dyskusja na temat systemu narodowego i podstaw filozoficznych przyszłej niepodległej Indonezji.

W trakcie dwóch sesji Komitetu, 62 wybitnych Indonezyjczyków, powszechnie zwanych jako ojcowie założyciele niepodległej Indonezji, reprezentujących główne grupy społeczne i etniczne Jawy i Madury, oraz siedmiu Japończyków, którzy pełnili funkcję członków nadzwyczajnych obradowało w sprawach dt. konstytucji narodowej, kształtu państwa, terytorium i obywatelstwa oraz systemów gospodarczych i politycznych⁹⁹. Dodatkowo poruszyli kwestie kierunku religijnego, systemów finansowych, bezpieczeństwa, edukacji, a przede wszystkim podstawy filozoficznej narodu – *dasar negara*¹⁰⁰.

Pancasila została zaproponowana jako narodowa ideologia przez Sukarno na sesji, która odbyła się 1 czerwca 1945 roku. Została ona włączona do preambuły indonezyjskiej Konstytucji z 1945 roku.

Podczas gdy Sukarno był główną osobowością polityczną zaangażowaną w konceptualizację Pancasila, były też trzy inne ważne osoby, których idee silnie wpłynęły na jej formowanie.

Należeli do nich: Raden Supomo, najwybitniejszy indonezyjski badacz *adat* – tradycyjnego prawa zwyczajowego, który w późniejszym czasie piastował funkcję ministra sprawiedliwości; Muhammad Hatta, późniejszy pierwszy wiceprezydent

⁹⁸ Manus, *Tokoh-tokoh Badan Penyelidik Usaha-Usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia*, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Direktorat Sejarah dan Nilai Tradisional, Proyek Inventarisasi dan Dokumentasi Sejarah Nasional, Jakarta 1993, <http://catalog.hathitrust.org/api/volumes/oclc/29436612.html>.

⁹⁹ D.R. Yunarti, *BPUPKI, PPKI, proklamasi kemerdekaan RI*, Kompas, Jakarta 2003; Sularto i D.R. Yunarti, *Konflik di balik proklamasi: BPUPKI, PPKI, dan kemerdekaan*, Penerbit Buku Kompas, Jakarta 2010.

¹⁰⁰ B. Tjokroamidjojo, *Sistem penyelenggaraan pemerintahan negara atas dasar Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia tahun 1945 dan perubahannya*, Lembaga Administrasi Negara, Jakarta 2002.

Indonezji; oraz Muhammad Yamin, poeta, dramaturg i polityk. Idee Supomo położyły podwaliny pod polityczne i filozoficzne podstawy Pancasila, zaś koncepcja ekonomiczna Hatta, która została wyartykułowana w Konstytucji z 1945 roku i stanowiła podstawę dla koncepcji gospodarczej indonezyjskiego państwa Pancasila.

Rola Yamina w formowaniu Pancasila była kontrowersyjna¹⁰¹.

Podczas gdy wielu Indonezyjczyków uważało, że Sukarno był pierwszym *penggali* (odkrywcą) Pancasila, Yamin był szerzej znany większości Indonezyjczyków jako pierwsza osoba, która zaproponowała pięć zasad, zbieżnych z zasadami (*sila*) Pancasila: *Peri Kebangsaan* (narodowość), *Peri Kemanusiaan* (człowieczeństwo), *Peri Ketuhanan* (religijność), *Peri Kerakyatan* (obywatelskość) i *Kesejahteraan Rakyat* (dobrobyt społeczny). Chociaż nie odwołał się on w pracy do Pancasila, podobieństwo tych zasad do Pancasila Sukarno doprowadziło rząd Stary Porządek i jego kluczowych ideologów, w tym znawcę Pancasila, Nugroho Notosusanto, do twierdzenia, że to Yamin wyartykułował pięć zasad¹⁰².

Taka interpretacja spotkała się z przeciwną opinią. Inni ojcowie-założyciele Indonezji, tacy jak Hatta, Subardjo, Maramis i Sunario, jak również krytycy Starego Porządku, twierdzili, że Yamin nie wypowiedział tych pięciu zasad podczas sesji. Krytycy podkreślali, że zawarł on te pięć zasad dopiero później w swojej pracy *Naskah Persiapan Undang-Undang Dasar 1945*, która została przyjęta przez Stary Porządek jako prawomocny zapis obrad Komitetu Badawczego.

Zarzucali oni celowe manipulowanie historią w celu pomniejszenia wkładu Sukarno w powstanie Pancasila, aby zmniejszyć jego wpływy, gdyż we wczesnych latach reżimu Suharto miał on jeszcze wielu zwolenników. W ten sposób, przez cały okres Stary Porządek, sprawa *penggali* stała się gorącą kontrowersją i jednym z przykładów manipulowania historią przez Stary Porządek w celu osiągnięcia korzyści politycznych.

Dzięki odkryciu nowych dokumentów pierwotnych, zatytułowanych „Dokumen Otentik Badan Oentok Menyelidiki Oesaha-Oesaha Persiapan Kemerdekaan dan Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia”, wiemy dziś, że ojcowie założyciele mieli rację, że Yamin nie był oryginalnym twórcą ideologii Pancasila, mimo że odnosił się do pewnych koncepcji, takich jak *azas kemanusiaan* (zasady człowieczeństwa), *kebangsaan*

¹⁰¹ Baskoro, *Muhammad Yamin*, Kepustakaan Populer Gramedia, Jakarta 2018.

¹⁰² N. Notosusanto, *Naskah proklamasi yang otentik dan rumusan Pancasila yang otentik*, Balai Pustaka, Jakarta 1983.

(nacjonalizm) i *kesejahteraan* (postęp)¹⁰³. Tym samym wkład Yamina w ideologię narodową został pomniejszony.

Nie oznacza to jednak, że należy umniejszać rolę Yamina w tworzeniu idei narodu. Yamin jako aktywny intelektualista w tamtych czasach, wniósł ogromny wkład w formowanie się narodu indonezyjskiego. Niemniej jednak, w temacie Pancasila, celowe jest skupienie się wyłącznie na źródłach Pancasila i jej początkach badając prace Sukarno, Supomo oraz Hatty.

Bliższe zbadanie ideologicznego tła ojców założycieli pokazuje, że wprowadzenie idei państwa Pancasila przez Sukarno i Suharto były w rzeczywistości politycznym działaniem, służącym legitymizacji działań obozu władzy. Wielu badaczy uważało, że to właśnie miało miejsce szczególnie w okresie Starego Porządku. W momencie narodzin Pancasila, indonezyjska jedność narodowa (*Kebangsaan Indonesia*) została umieszczona jako pierwsza zasada, obok innych zasad, takich jak internacjonalizm lub człowieczeństwo (*Internationalisme/Peri-kemanusiaan*), demokracja poprzez *mufakat* (konsensus) i *musyawarah* (konsultacji), sprawiedliwość społeczna (*Kesejahteraan Sosial*), i wiara w jednego Boga (*Ketuhanan Yang Maha Esa*).

Ponieważ Sukarno opisał każdą z zasad w sposób zwięzły, pięć zasad było szeroko interpretowanych przez różne frakcje. Jedną z poważnych konsekwencji błędnej interpretacji Pancasila była tendencja do postrzegania jej jako alternatywy dla zachodnich lub wschodnich tradycji filozoficznych. Prawdą jest jednak, że większość ojców założycieli była pod silnym wpływem tych tradycji, zwłaszcza liberalnej demokracji, marksizmu, socjalizmu, Trzech Zasad Ludowych autorstwa Sun Yat Sena oraz koncepcji państwa teokratycznego. W związku z tym zarówno Indonezyjczycy, jak i zagraniczni obserwatorzy często interpretowali Pancasila z zachodniej lub wschodniej perspektywy.

Tendencja do porównywania Pancasila z zagranicznymi tradycjami filozoficznymi została podjęta przez Eka Darmaputere, który zauważył, że pięć zasad Pancasila interpretowane przez zagranicznych badaczy było błędne. Darmaputera posłużył się przykładem profesora J. M. Van der Kroefa, który w swoim eseju „Pantjasila” z 1956 roku argumentował, że Pancasila była mieszanką zachodnich koncepcji liberalnej demokracji, humanitaryzmu i sprawiedliwości społecznej oraz indonezyjskich tradycyjnych wartości dziedzictwa i wspólnotowości, odzwierciedlonych w zasadach

¹⁰³ A.B. Kusuma, *Lahirnya Undang-Undang Dasar 1945: memuat salinan dokumen otentik Badan Oentoek Menyelidiki Oesaha² Persiapan Kemerdekaan*, Badan Penerbit, Fakultas Hukum, Universitas Indonesia, Depok 2004.

„wiary w jednego najwyższego Boga" i „jedności narodowej"¹⁰⁴. Wyjaśniając istotny wpływ demokracji liberalnej na Pancasila, Van der Kroef stwierdzał, że „(...) wykształcona elita, która ukształtowała indonezyjską rewolucję i która obecnie stoi u steru państwa, jest dzieckiem rewolucji francuskiej i dziewiętnastowiecznego liberalizmu"¹⁰⁵.

Van der Kroef zwracał jednak uwagę, że myśl liberalna nie została w pełni przyjęta przez indonezyjskie elity, które nie zdecydowały się porzucić tradycyjnych wartości. W związku z tym, jak argumentował Van der Kroef, zestawienie Pancasila z tradycyjnymi indonezyjskimi politycznymi i społecznymi koncepcjami kulturowymi oraz liberalnej demokracji sprawiło, że pięć zasad nie dało się ze sobą pogodzić. Wyjaśnił, że trzecia zasada demokracji poprzez *musyawarah* i *mufakat*, którą interpretował jako wyraz ideału liberalno-demokratycznego, nie była zgodna z piątą zasadą sprawiedliwości społecznej, która była związana z gospodarką kolektywistyczną i tym samym była pod wpływem myśli socjalistycznej.

Van der Kroef stwierdzał, że:

„Weźmy, na przykład, czwartą zasadę Pancasila, «Demokrację» i umieścmy ją obok siebie z piątą zasadą, «Sprawiedliwością społeczną», co znajdziemy? Rezultatem jest, przynajmniej konceptualnie, demokracja polityczna bez demokracji ekonomicznej. Podczas gdy z jednej strony mówią o wolności i prawie każdej jednostki do rozwijania w pełni swoich możliwości, z drugiej strony są zdecydowanie przeciwni stosowaniu tej wolności i prawa jednostki w przedsiębiorczości"¹⁰⁶

Ponadto Van der Kroef, odnosząc się prawdopodobnie do antychińskich nastrojów panujących wówczas w indonezyjskim społeczeństwie, argumentował, że zasady humanitaryzmu i jedności narodowej nie do pogodzenia w kontekście Indonezji, ponieważ indonezyjski nacjonalizm przeradza się w ksenofobię. Oznaczało to, że rdzenni Indonezyjczycy (*pribumi*) definiowali nacjonalizm w sposób, który wykluczał pewne grupy etniczne, zwłaszcza Indonezyjczyków o chińskim pochodzeniu. Co więcej, Van der Kroef zauważył, że pierwsza zasada wiary w jednego najwyższego Boga oraz czwarta zasada demokracji także pozostają w konflikcie, gdyż wymóg posiadania religii przez

¹⁰⁴ E. Darmaputera, *Pancasila and the Search for Identity and Modernity in Indonesian Society: A Cultural and Ethical Analysis*, Leiden; New York 1988, s. 171.

¹⁰⁵ *Ibid.*, s. 170.

¹⁰⁶ *Ibid.*, s. 171.

społeczeństwo jest sprzeczny z zasadą demokracji¹⁰⁷. W jego interpretacji, Indonezyjczycy łącząc zachodnie idee z tradycyjnymi sposobami myślenia, nie mogą zignorować rosnącej siły komunizmu i towarzyszących mu ideologii, ani nie mogą przeoczyć asymilacji islamu z wpływem komunizmem, realizując ideał liberalnej doktryny demokracji politycznej i społecznej w celu powstania silnego, zjednoczonego państwa narodowego.

Poddając krytyce interpretację Van der Kroefa, Eka Darmaputera zwrócił uwagę, że Van der Kroef, przedstawiając sprzeczności w relacjach między pięcioma zasadami, dostrzegł znaczenie Pancasila nie wynikające ze znaczeń zasad, ale raczej z jej symbolicznej funkcji jako „(...) dogmatu, który może być przywoływany dla najróżniejszych – i należy się obawiać, że pozbawionych skrupułów – celów, niezależnie od jego doktrynalnej treści”¹⁰⁸. Darmaputera stwierdził ponadto, że obserwacja Van der Kroefa na temat Pancasila była jedynie punktem spornym wśród intelektualistów i wygodną apologią dla demagogów. Obserwacja Van der Kroefa dotycząca Pancasila jako nieuzasadnionego dogmatu była błędnie ukierunkowana, ponieważ, zdaniem Darmaputery rozumiał on takie wartości albo z zachodniej perspektywy liberalnej, albo ze wschodniej tradycyjnej i zakładał niekompatybilność tych dwóch. Z tej perspektywy liberalizm jest sprzeczny z podejściem socjalistycznym, a wyłączność religijna względem ateistów nie jest brana pod uwagę w dyskusji o demokracji.

Zamiast być odrębnymi wartościami, pięć zasad Pancasila miało od początku jasny cel i były one silnie powiązane ze sobą, co wielokrotnie podkreślali indonezyjscy przywódcy narodowi. Aby zrozumieć to wzajemne powiązanie, ważne jest, aby uchwycić pierwotny porządek, który został zasugerowany przez Sukarno. Wielokrotnie podkreślał on, że zasady Pancasila powinny być rozumiane jako część całościowej ideologii, w której każda zasada jest połączona z innymi jako część większej całości.

2.2 Zasady Pancasila

Kiedy Sukarno zaproponował Pancasila, jedność narodowa/nacjonalizm była pierwszą zasadą i stanowiła najważniejszy temat Komitetu Badawczego obradującego nad Pancasila. Sukarno podkreślał znaczenie posiadania zjednoczonej Indonezji.

¹⁰⁷ Ibid.

¹⁰⁸ Ibid., s. 172.

Formułując Pancasila, ojcowie założyciele wyjaśnili swoje plany dotyczące rodzaju nacjonalizmu, jaki chcieli wprowadzić do społeczeństwa i jak utrzymać jego jedność¹⁰⁹.

Uzyskanie jedności narodowej było trudna dla Indonezji, ponieważ była ona wewnętrznie podzielona wzdłuż linii regionalnych, etnicznych i religijnych.

Po pierwsze, Indonezjabyla podzielona terytorialnie. Do 1910 roku, obecne granice Indonezji nie istniały. Jawa i Ambon były związane z holenderskim handlem międzynarodowym od XVII w., ale wXIX w. holenderskie wpływy zdominowały także większą część Sumatry, Borneo, Celebes i Papui Nowej Gwinei. Regiony znajdujące się pod bezpośrednim lub pośrednim wpływem holenderskim nazywano Indiami Holenderskimi, a ojcowie-założyciele państwa indonezyjskiego uznali byle terytoria znajdujące się w rękach holenderskich za Indonezję. Tak więc części składowe Indii Holenderskich nie miały jasnej historii, tożsamości czy przynależności etnicznej.

W Indonezji istnieje ponad 1000 grup i podgrup etnicznych, z których piętnaście liczy co najmniej milion członków. Dominują Jawajczycy, jednakże poza Jawą mieszkają niezliczone rzesze innych wyspiarzy, których często określa się mianem mieszkańców wysp zewnętrznych. Należą do nich m.in. Minangkabau (2,7 proc.), Betawi (2,9 proc.), Bugis (2,4 proc.), Banjar (1,7 proc.)¹¹⁰.

Inną ważną grupą etniczną są Indonezyjczycy o chińskim pochodzeniu etnicznym. Chociaż kulturowo Indonezyjczycy o chińskim pochodzeniu są niejednorodni, byli – jak i nadal są – głównie zaangażowani w handel i działalność przemysłową. Ich siła ekonomiczna znacznie przewyższa ich liczbę, co czyni ich głównym celem ataków w całej historii Indonezji, zwłaszcza w czasach, gdy na pierwszy plan wysuwają się nacjonalistyczne tendencje¹¹¹.

Indonezyjskie podziały religijne kształtują się więc głównie wzdłuż linii regionalnych i etnicznych. Dla przykładu, mieszkańcy Jawy i Sumatry są w większości muzułmanami, podczas gdy ludność zamieszkująca na wyspach zewnętrznych (Sulawesi, Borneo, Papua) mają wysoki odsetek chrześcijan, ze względu na ich

¹⁰⁹ Persatuan Keluarga Besar Pelajar Pejuang Kemerdekaan, *Orde Pancasila: agenda reformasi paripurna di bidang politik, ekonomi, sosial-budaya, dan hukum: kembali ke Pancasila dan UUD '45*, Pustaka Grafiksi, Jakarta 1998.

¹¹⁰ *Indonesia Demographics Profile*, b.d.,

https://www.indexmundi.com/indonesia/demographics_profile.html, 25.08.2023.

¹¹¹ S. Giblin, *Civil Society Groups Overcoming Stereotypes? Chinese Indonesian Civil Society Groups in Post-Suharto Indonesia*, „Asian Ethnicity”, 2003, t.4, nr 3, s. 353–368; L. Suryadinata, *Ethnic Chinese in Contemporary Indonesia*, Institute of Southeast Asian Studies 2008; M. Williams, *China and Indonesia Make up: Reflections on a Troubled Relationship*, „Indonesia”, 1991, s. 145–158.

doświadczenia kolonialne. Większość Indonezyjczyków o chińskim pochodzeniu jest buddystami lub chrześcijanami, podczas gdy rdzenni Indonezyjczycy są w większości muzułmanami.

Niemniej jednak, podczas dojścia Sukarno do władzy, najbardziej sprzyjającym podziałem w społeczeństwie indonezyjskim była rola wioski jako głównej jednostki społecznej, która stanowiła więcej aniżeli jednostkę administracyjną. Podczas epoki kolonialnej większość wiosek była zorganizowana w sposób, który odpowiadał polityce „dziel i rządź” holenderskiego państwa kolonialnego, a nie aspiracjom nowego państwa narodowego. W przeciwieństwie do niektórych ośrodków miejskich, wioski zachowały swoje własne zwyczaje i tradycje, nie będąc zintegrowane z administracją kolonialną.

Ten wzorzec wioski został utrzymany w czasach Sukarno. Lojalność narodowa nie była tak dobrze rozwinięta na indonezyjskiej wsi, jak na terenach wiejskich w niektórych krajach azjatyckich, gdzie programy odbudowy narodowej zawładnęły wyobraźnią ludności wiejskiej. Nie dziwi więc, że tożsamość wsi oparta na jej tradycjach i własnym prawie zwyczajowym (*adat*) stanowiła kolejny czynnik dzielący Indonezję w przededniu jej niepodległości¹¹².

W podzielonym społeczeństwie, główną troską ojców założycieli było to, jak przekierować dotychczasowe silne więzi lokalne, aby stworzyć jednolity naród.

Istnienie różnych frakcji w społeczeństwie indonezyjskim było wielokrotnie podkreślane przez Sukarno i innych ojców założycieli. Frakcje te określane były mianem *golongan*¹¹³. *Golongan* dosłownie oznacza grupy lub podziały, ale w przypadku Komitetu Badawczego odnosił się on konkretnie do grup opartych na etnicznych lub religijnych różnicach.

Największym problemem indonezyjskiej jedności narodowej było więc pytanie, jak poradzić sobie z różnorodnością w społeczeństwie.

¹¹² T.S.J. Utama, *Impediments to Establishing Adat Villages: A Socio-Legal Examination of the Indonesian Village Law*, „The Asia Pacific Journal of Anthropology”, 2020, t.21, nr 1, s. 17–33; D. Bourchier, *The romance of adat in the Indonesian political imagination and the current revival*, [w:] *The Revival of Tradition in Indonesian Politics*, red. D. Henley i J. Davidson, Routledge, London: New York 2007, s. 113–129; T.M. Li, *Masyarakat Adat, Difference, and the Limits of Recognition in Indonesia's Forest Zone*, „Modern Asian Studies”, 2001, t.35, nr 3, s. 645–676; F. von Benda-Beckmann i K. von Benda-Beckmann, *Myths and stereotypes about adat law: A reassessment of Van Vollenhoven in the light of current struggles over adat law in Indonesia*, „Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde / Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia”, 2011, t.167, nr 2–3, s. 167–195.

¹¹³ A.M.A. Shofa, *Memaknai kembali multikulturalisme Indonesia dalam bingkai Pancasila*, „JPK (Jurnal Pancasila dan Kewarganegaraan)”, 2016, t.1, nr 1, s. 34–40; Agustinus Wisnu Dewantara S., *Pancasila dan multikulturalisme Indonesia*, „Studia Philosophica et Theologica”, 2015, t.15, nr 2, s. 109–126.

W ramach pierwszej zasady Sukarno podkreślał konieczność stworzenia państwa narodowego (*Satu Nationale Staat*)¹¹⁴. Stwierdził, że Indonezja składa się z wielu odmiennych grup, np. Minangkabau czy też Yogyakarta. Podkreślał jednak, że te grupy są tylko częściami większej całości, jaką jest państwo indonezyjskie (*Negara Indonesia*)¹¹⁵. Jako obywateli indonezyjskich określił ludzi, którzy dążyli do większego zjednoczenia obejmującego całe terytorium Indonezji. Jak stwierdzał Sukarno:

„Naród indonezyjski, to nie tylko grupa jednostek, które mając zamieszkujący niewielki obszar jak Minangkabau czy Madura, czy Jogja, czy Pasundan, czy Makassar.

Naród indonezyjski to wszyscy ludzie, które zgodnie z geopolityką wyznaczoną przez Boga zamieszkują cały archipelag Indonezji od północnego krańca Sumatry po Merauke (...)”¹¹⁶

Utworzenie *Satu Nationale Staat* było ideą ojców założycieli. Było więc jasne, że nowo powstałe władze zdecydowanie reagowały na problemy jakie pozostawił po sobie dotychczasowy, kolonialny porządek. Zdaniem Michaela Leifera, autora pracy poświęconej nacjonalizmowi w Azji, ojcom założycielom chodziło przede wszystkim o to, by nie zrazić żadnej znaczącej grupy etnicznej w obrębie archipelagu, co miałyby miejsce, gdyby Jawajczycy zostaliby uprzywilejowaną grupą¹¹⁷. Jednakże wydaje się, że większym problemem dla ojców założycieli było istnienie partykularyzmu religijnego w społeczeństwie. Nie było bowiem wyraźnej głównej grupy etnicznej w indonezyjskim społeczeństwie poza dominującymi liczebnie Jawajczykami, zaś ojcowie-założyciele nie byli szczególnie zaniepokojeni dominacją Jawajczyków. Natomiast debatowali często nad wiodącą rolą islamu, Zamiast tego, debatowali nad prymatem islamu, którego wyznawcy religijnie stanowili większość w indonezyjskim społeczeństwie.

Już wtedy muzułmańscy liderzy stanowczo domagali się, aby ich własne interesy zostały odzwierciedlone w nowym systemie państwowym poprzez ustanowienie Indonezji jako państwa islamskiego. Żądanie utworzenia państwa islamskiego zostało

¹¹⁴ D. Danardono, *Pancasila sebagai kisah*, „Hukum, Politik dan Kekuasaan”, 2021, t.2, nr 1; R. Gunawan, *Pembelajaran nilai-nilai pahlawan kemerdekaan Soekarno dalam rangka mengembelikan karakter bangsa Indonesia*, „E-journal Widya Non-Eksakta”, 2016, t.1, nr 1, s. 1–6.

¹¹⁵ N. Hudawati i S. Bahar, red., *Risalah Sidang Badan Penyelidik Usaha-usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia (BPUPKI), Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia (PPKI), 28 Mei 1945-22 Agustus 1945*, Sekretariat Negara Republik Indonesia, Jakarta 1998, s. 94–95.

¹¹⁶ *Ibid.*, s. 95.

¹¹⁷ M. Leifer, *Asian Nationalism*, Routledge, London ; New York 2000, s. 159.

wyartykułowane przez Ki Bagus Hadikusumo, który zasugerował, że islam powinien być ideologią narodową¹¹⁸.

Hadikusumo skrytykował na sesji Komitetu uczestników, którzy stwierdzili, że Koran nie jest odpowiednią podstawą państwa¹¹⁹. Stwierdził on, że Koran zawiera wiele klauzul dotyczących systemów państwowych (*tatanegara*) i spraw światowych (*urusan kedumiaan*). Koncepcja państwa islamskiego została zapożyczona z muzułmańskich państw Bliskiego Wschodu, gdzie rządy wedle prawa szariatu odgrywały centralną rolę w społeczeństwie.

Żądanie utworzenia państwa islamskiego było tym postulatem, z którego przywódcy narodowi nie mogli tak łatwo zrezygnować, biorąc zwłaszcza pod uwagę istotną rolę islamu w walce z holenderskim kolonializmem. W historii indonezyjskiej walki narodowej, islam był zawsze sztandarem oporu, symbolem antykolonializmu. Co więcej, w XIX w., kilka powstań i ruchów oporu było inspirowanych przez islam. Wojna Padri (1821-37 r.) była prowadzona przez religijnych reformatorów, którzy dążyli do ustanowienia islamskiego porządku w Minangkabau¹²⁰. Podobnie, wojna Diponegoro (1825-30 r.) była prowadzona w celu przywrócenia królestwa Mataram w środkowej Jawie i używał islamu do pozyskiwania wsparcia. Wojna w Aceh (1873-1903 r.) była równie religijna w tym sensie, że jej celem było wyzwolenie Acehańczyków spod władzy lokalnych wodzów i Holendrów.

Islam przyjął tożsamość antykolonializmu, przez co mógł być łatwo połączony z tożsamością narodową. George McTurnan Kahin, pisze, że islam „(...) nie był tylko wspólną więzią; był to, w rzeczy samej, rodzaj symbolu grupy wewnętrznej przeciwko obcemu intruzowi i ciemnościelowi innej religii”¹²¹. Stąd też żądanie niektórych

¹¹⁸ D. Hadikusuma, *Derita seorang pemimpin: riwayat hidup, perjoangan dan buah pikiran Ki Bagus Hadikusuma*, Persatuan 1979; S. Masruri, *Ki Bagus Hadikusuma: etika dan regenerasi kepemimpinan*, Pilar Media, Yogyakarta 2005; Y.B.P. Santosa i R. Kurnia, *Kontribusi Ki Bagus Hadikusumo dalam Sidang BPUPKI Mei-Juli 1945*, „CHRONOLOGIA”, 2021, t.2, nr 3, s. 1–20; H.L. Beck, *The rupture between the Muhammadiyah and the Ahmadiyah*, „Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde / Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia”, 2005, t.161, nr 2–3, s. 210–246.

¹¹⁹ N. Hudawati i S. Bahar, *Risalah Sidang Badan Penyelidik Usaha-usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia (BPUPKI), Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia (PPKI), 28 Mei 1945-22 Agustus 1945...*, op. cit., s. 42.

¹²⁰ M. Radjab, *Perang Padri di Sumatra Barat (1803-1838)*, Balai Pustaka; Kepustakaan Populer Gramedia, Jakarta 2019; P.C. Hati, *Dakwah pada masyarakat Minangkabau (Studi kasus pada Kaum Padri)*, „Islamic Communication Journal”, 2018, t.3, nr 1, s. 105–120; M. Santi, S. Sukardi, i N. Ermarita, *Peranan Belanda dalam perang saudara antara Kaum Padri dan Kaum Adat di Minangkabau pada abad ke-19*, „Kalpataru: Jurnal Sejarah dan Pembelajaran Sejarah”, 2016, t.1, nr 2.

¹²¹ G.M. Kahin, *Nationalism and Revolution in Indonesia*, SEAP Publications, Ithaca: New York 2003, s. 38.

polityków, aby ustanowić Indonezję jako państwo islamskie, mogło być postrzegane przez większość społeczeństwa jako uzasadnione.

Jednak wielu czołowych polityków niepodległościowych sprzeciwiało się idei państwa islamskiego. Grupa ta, określana jako Grupa Nacjonalistyczna (*Golongan Kebangsaan*), w której wiodącymi postaciami byli Sukarno i Hatta, miała inną ideę nacjonalizmu niż frakcja muzułmańska¹²².

Określenie Grupy Nacjonalistycznej mianem sekularystów z racji ich odżegnywania się od nadania prymatu islamu w niepodległej Indonezji nie jest odpowiednie. Prezentowana przez członków grupy koncepcja państwa znacząco różniła się od zachodniej koncepcji państwa świeckiego czy laickiego. Państwo nadal kładło duży nacisk na pierwszą zasadę Pancasila, wiarę w jednego najwyższego Boga, jednocześnie oficjalnie oficjalnie pięć religii o charakterze państwowym (islam, buddyzm, konfucjanizm, katalocyzm, hinduizm).

Grupa Nacjonalistyczna była ideowo heterogeniczna, zaś motywy sprzeciwu wobec powołania państwa islamskiego przez jej członków były różne. Nie-muzułmanie obawiali się o swoje bezpieczeństwo i o rozwój swoich religii. Chińczycy o zabezpieczenie swoich interesów. Intelktualiści, którzy zostali wykształceni w ramach świeckich tradycji, sprzeciwiali się, ponieważ obawiali się dominacji religii w życiu publicznym. Wszyscy oni zjednoczyli się w opozycji wobec idei Państwa Oslamskiego, nie chcąc, aby państwo było związane jedną konkretną religią.

Ich idea *Satu Nationale Staat* odnosiła się do nowego typu państwa, w którym jego obywatele mieli wizję i tożsamość indonezyjską. Ci „nowi obywatele” odróżniali się od tych, którzy wcześniej byli ograniczeni lojalnością wobec swoich regionalnych, religijnych, etnicznych lub wiejskich tożsamości. Oczekiwano, że tacy nowi obywatele będą oddzieleni od ich pierwotnych więzi.

Według Roberta Hefnera, wysiłki Sukarno zmierzające do stworzenia *Satu Nationale Staat* były tym, do czego dążyło wielu przywódców w pierwszych latach ery postkolonialnej. Podstawowym celem było to, by pierwotne więzi pokrewieństwa, języka, pochodzenia etnicznego i religii stopniowo ustąpiły miejsca bardziej obejmującemu poczuciu narodowej wspólnoty politycznej i rozszerzonemu poczuciu obywatelskiemu. Co więcej, takowe więzy miałyby się rozwijać równoległe z rozwojem

¹²² J. Hamidi i M.H. Abadi, *Intervensi negara terhadap agama: studi konvergensi atas politik aliran keagamaan dan reposisi peradilan agama di Indonesia*, UII Press, Yogyakarta 2001, s. 3–4.

instytucji ekonomicznych, edukacyjnych, a nawet religijnych, podobnie opartych na szerszej, bardziej społecznie przystosowanej i świadomie podtrzymywanej koncepcji wspólnoty¹²³.

Pancasila była receptą na rozwiązanie problemów Indonezji, która proponowała Grupa Nacjonalistyczna. W ich koncepcji przyjęcie inkluzywnego nacjonalizmu i ustanowienia świeckiego państwa. Była to również deklaracja, że Indonezja nie pozwoli, aby islam był uprzywilejowany.

Drugą zasadą Pancasila jest człowieczeństwo lub internacjonalizm (*Sila Kemanusiaan yang Adil dan Beradab*). Te dwa słowa w odniesieniu do Pancasila mają podobne znaczenie. Humanitaryzm wyraża zobowiązanie do traktowania innych ludzi w sprawiedliwy sposób. Zasada ta jest również odrzuceniem obcego imperializmu opartego na wyzysku, z powodu którego Indonezyjczycy byli nieludzko traktowani. Tak więc zasada ta jest zapewnieniem, że obywatele Indonezji są suwerennymi istotami ludzkimi, równymi obcokrajowcom. Sukarno twierdził, że nacjonalizm indonezyjski nie może być szowinistyczny, ale powinien dążyć do jedności i braterstwa całego świata. Sukarno stwierdzał, że:

„Powinniśmy nie tylko ustanowić państwo Wolnej Indonezji, ale powinniśmy również dążyć do stworzenia jednej rodziny ze wszystkich narodów (...) To jest druga zasada filozofii, którą proponuję wam a której nadaję nazwę internacjonalizmu. Ale kiedy mówię internacjonalizm, nie mam na myśli kosmopolityzmu, który nie uznaje nacjonalizmu, który mówi, że nie ma Indonezji, nie ma Japonii, nie ma Birmy, nie ma Anglii, nie ma Ameryki i tak dalej. Internacjonalizm nie może zakwitnąć, jeśli nie jest zakorzeniony w glebie nacjonalizmu. Nacjonalizm nie może kwitnąć, jeśli nie rośnie w ogrodzie internacjonalizmu. Tak więc te dwie zasady, panowie, zasada pierwsza i zasada druga, które po raz pierwszy wam zaproponowałem, są ze sobą powiązane”¹²⁴

W okresie Starego Porządku słowo „internacjonalizm” zostało jednak całkowicie usunięte z Pancasila, ponieważ rząd nie popierał wojowniczej polityki zagranicznej Sukarno wobec sąsiadów Indonezji, zwłaszcza Malezji.

¹²³ R.W. Hefner, *Politics and Social Identity: Introduction*, „The Journal of Asian Studies”, 1987, t.46, nr 3, s. 491.

¹²⁴ N. Hudawati i S. Bahar, *Risalah Sidang Badan Penyelidik Usaha-usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia (BPUPKI), Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia (PPKI), 28 Mei 1945-22 Agustus 1945...*, op. cit., s. 97.

Odrzucając terytorialną integrację Borneo, Sukarno skrytykował Malezję jako marionetkę w brytyjskich rękach, stwierdzając, że konsolidacja Malezji zwiększyłaby tylko brytyjską kontrolę nad regionem. W ten sposób Sukarno rozpoczął konflikt przeciwko Malezji, próbując próbował usprawiedliwić swoje zaangażowanie wojskowe internacjonalizmem Pancasila, która zobowiązała się przeciwstawić wszelkim siłom „imperializmu”¹²⁵.

Suharto dochodząc do władzy nie był zainteresowany dalszą eskalacją konfliktu i zawarł porozumienie pokojowe z Malezją w 1966 roku. Tak więc wraz z pokojowym obrotem spraw i antykomunistyczną doktryną Starego Porządku, bardziej uniwersalna i rewolucyjna idea Sukarno zawarta w „internacjonalizmie” została porzucona. W konsekwencji Pancasila stała się wtedy ideologią dotyczącą wyłącznie spraw wewnętrznych.

Trzecia zasada Pancasila, która często była interpretowana jako demokracja w stylu indonezyjskim poprzez *musyawarah* i *mufakat*, była bardziej szczegółowym postanowieniem ojców założycieli, aby rozwiązać wewnętrzne konflikty wewnątrz *golongan*. Należy zauważyć, że zamiast porównywać tę zasadę z demokracją liberalną, należy ją raczej rozumieć jako warunek konieczny do osiągnięcia jedności w Indonezji i wyrażająca jej specyfikę.

Koncepcje *musyawarah* i *mufakat* były *de facto* odrzuceniem liberalnej demokracji, w której triumfują głosy grupy większościowej. Idealem takiego sposobu rozwiązywania potencjalnych konfliktów jest to, że decyzje podejmowane są dopiero wtedy, gdy wszyscy członkowie danej społeczności mają możliwość przedstawienia swoich opinii¹²⁶. Dopiero gdy wszyscy uczestnicy życia publicznego jednogłośnie się zgodzą co do określonej sprawy (*mufakat*), osiągnana jest zgodna, harmonijna decyzja. Zasada mogła być uznana za autorytarną, ponieważ wyglądała tak, jakby brakowało w niej dynamiki głosowania i rywalizacji między partiami większościami i mniejszościami. Sukarno argumentował jednak, że *musyawarah* i *mufakat* są dynamicznymi koncepcjami, które zapobiegają wewnętrznemu konfliktowi między grupami większościami i mniejszościami.

¹²⁵ A. Suwirta, *Dua Negara-Bangsa Melihat Masa Lalunya: Konfrontasi Indonesia – Malaysia (1963-1966) sebagaimana Dikisahkan dalam Buku-buku Teks Sejarahanya di Sekolah*, „SOSIOHUMANIKA”, 2010, t.3, nr 2.

¹²⁶ M. Hanafi, *Kedudukan Musyawarah dan Demokrasi di Indonesia*, „Jurnal Cita Hukum”, 2013, t.1, nr 2, s. 95778.

Głównym problemem stojącym za konceptualizacją tej zasady *musyawarah* i *mufakat* był rozłam pomiędzy Grupą Islamską (*golongan islam*) i Grupą Nacjonalistyczną (*golongan nationalist*).

Sukarno dokładnie wyjaśnił mechanizmy równoważenia sprzecznych interesów dwóch frakcji:

„Dla *golongan islam* jest to najlepszy warunek ochrony religii. Ja również jestem muzułmaninem – przepraszam tysiące razy, moja pobożność jest daleka od doskonałości – ale jeśli otworzycie moje serce i zobaczycie, że mam serce, panowie, przekonacie się, że mam serce islamu!

Jestem przekonany, że absolutnym warunkiem siły indonezyjskiego państwa jest deliberacja. Poprzez konsensus poprawimy wszystkie sprawy, w tym bezpieczeństwo religii, czyli poprzez dyskusje lub obrady w Parlamencie (...) jest dla nas miejscem, w którym możemy przedstawić żądania islamu. (...)

Jeśli rzeczywiście jesteśmy narodem islamskim, to pracujmy tak ciężko, jak tylko potrafimy, aby większość miejsc w utworzonym przez nas Parlamencie zajmowali przedstawiciele muzułmanów.

Jeśli rzeczywiście muzułmanie stanowią większość narodu indonezyjskiego i jeśli rzeczywiście islam jest naprawdę żywy w szeregach ludzi, zmobilizujemy całą ludność, aby wysłać jak najwięcej muzułmańskich przedstawicieli do tej rady przedstawicielskiej. W Parlamencie niech nasi bracia muzułmanie i nasi bracia chrześcijanie pracują tak ciężko, jak to tylko możliwe.

Jeśli, na przykład, chrześcijanie chcą, aby każda litera w przepisach państwa indonezyjskiego była zgodna z Biblią, to niech pracują razem aż do śmierci, aby większość delegatów, którzy wejdą do indonezyjskiej rady przedstawicielskiej, była chrześcijanami. To jest po prostu *fair play!*”¹²⁷

W swej mowie Sukarno podkreślił, że ważne jest, aby idea państwa i jego naczelna zasada obligowała wszystkich do wzajemnej pomocy. Wzywając do jedności wynikającej z deliberacji wśród przedstawicieli, dążył do zasady konsensusu, która,

¹²⁷ N. Hudawati i S. Bahar, *Risalah Sidang Badan Penyelidik Usaha-usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia (BPUPKI), Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia (PPKI), 28 Mei 1945-22 Agustus 1945...*, op. cit., s. 98.

biorąc pod uwagę cel państwa islamskiego przyjęty przez niektórych muzułmańskich przedstawicieli zasiadających w Komitecie przygotowawczym, była trudna do realizacji.

Czwartą zasadą Pancasila jest „sprawiedliwość społeczna”. Podstawowym akcentem tej zasady była eliminacja ubóstwa poprzez osiągnięcie równego podziału dóbr. Sukarno stwierdzał:

„Czy chcemy niepodległej Indonezji? W systemie zachodnim, w którym klasa kapitalistów działa arbitralnie, czy też takiej, w której każdy obywatel jest zamożny, w której każdy ma wystarczająco dużo do jedzenia, ubrania i żyje w dobrobycie, czując się zaopiekowanym przez Ojczyznę, która dała wystarczająco dużo jedzenia i ubrania?”¹²⁸

Sukarno podkreślał, że samo istnienie demokracji politycznej nie gwarantuje jeszcze demokracji ekonomicznej, która oznacza sprawiedliwość społeczną. Jego nacisk na demokrację ekonomiczną miał konotacje socjalistyczne, a zatem był ukrytym odrzuceniem zachodniego kapitalizmu:

„(...) jeśli dążymy do demokracji, to nie potrzebujemy zachodniej demokracji, ale demokracji polityczno-gospodarczej, zdolnej do zapewnienia dobrobytu społecznego! Mieszkańcy Indonezji od dawna mówią o tej sprawie. Co oznacza «Ratu Adil» [„sprawiedliwy władca” w jawajskiej tradycji -T.B.]? Jest to sprawiedliwość społeczna. Naród pragnie dobrobytu. Ludzie, którzy niedawno sami poczuli, jak to jest nie mieć co jeść, ani w co się ubrać, pragną stworzyć nowy świat, w którym panuje sprawiedliwość, pod przywództwem Ratu Adila.

Dlatego, jeśli naprawdę rozumiemy, pamiętamy i kochamy naród indonezyjski, zaakceptujmy tę zasadę sprawiedliwości społecznej, która nie jest tylko równością polityczną, panowie. Również w dziedzinie gospodarki musimy stworzyć równość, a najlepiej wspólny dobrobyt.

Panowie, organ, który powołamy nie powinien być organem do dyskusji tylko o demokracji politycznej, ale organem, który wspólnie ze społecznością będzie w stanie kształtować dwie zasady: sprawiedliwość polityczną i sprawiedliwość społeczną”¹²⁹

¹²⁸ Ibid.

¹²⁹ Ibid., s. 100.

Jednak, choć w swej wymowie jest socjalistyczna, to koncepcja sprawiedliwości społecznej Sukarno różni się od koncepcji marksistowskiej¹³⁰. Sprawiedliwość społeczna w marksizmie zawierała ideę eliminacji klasy burżuazyjnej, klasy ukształtowanej ekonomicznie i horyzontalnie. Tymczasem grupa burżuazyjna w Indonezji w tym czasie była silnie związana z etnicznością, zwłaszcza z obcokrajowcami, np. Holendrami i Chińczykami. Tak więc, sprawiedliwość społeczna w kontekście indonezyjskim była głęboko związana z resentymentami etnicznymi, innymi niż koncepcja klasowa.

Kolonialny system gospodarczy, przez który rdzenni mieszkańcy zostali pozbawieni swoich praw ekonomicznych w zarządzaniu zasobami narodowymi i siłą roboczą, był jednym z największych bolączek wyrażanych przez Indonezyjczyków pod rządami kolonialnymi. Zastrzeżenia wobec obcych potęg na archipelagu były również kierowane przeciwko Indonezyjczykom o chińskim pochodzeniu etnicznym, którzy wyróżniali się w handlu.

Chińczycy zaczęli masowo osiedlać się na archipelagu pod koniec XVIII wieku, kiedy to holenderski reżim kolonialny promował ich imigrację w celu wypełnienia luki w sile roboczej. Wynikająca z tego nierówność ekonomiczna i zniekształcona gospodarka spowodowana przez tych obcokrajowców wzbudziła wśród rdzennej ludności wielkie obawy o ich prawa i własność. W wyniku tego populistycznego resentymentu, by chronić pozbawionych środków do życia mieszkańców, sprawiedliwość społeczna została włączona do ideologii Pancasila.

W ten sposób wezwano do osiągnięcia postępującego ekonomicznego i społecznego egalitaryzmu i dobrobytu dla Indonezji. Oznaczało to, że wszystkie zasoby naturalne kraju i potencjał narodowy powinny być wykorzystane dla największego możliwego dobra i szczęścia ludzi. Ojcowie założyciele mogli obawiać się, że jeśli sprawiedliwość społeczna wśród zróżnicowanych etnicznie Indonezyjczyków nie zostanie osiągnięta, to wówczas odrodzą się wewnętrzne konflikty oparte na pierwotnych więzach, takich jak etniczność czy religia. Robert W. Hefner wyjaśnił znaczenie sprawiedliwości społecznej w wysoce pluralistycznym społeczeństwie:

„Kiedy rynek działa w taki sposób, by równomiernie rozdzielać swoje korzyści ponad podziałami kulturowymi, może wzmacniać demokratyczne ideały obywatelskiej harmonii i obywatelskości. Jednakże,

¹³⁰ A.M. Duha, *Pancasila and Communism: An Ideological Comparison*, „Indonesian Journal of Pancasila and Global Constitutionalism”, 2022, t.1, nr 2, s. 391–414.

gdy procesy rynkowe koncentrują bogactwo i władzę w rękach jednej grupy etnicznej, religijnej lub kulturowej, jest równie prawdopodobne, że zaostrzą napięcia i podkopią obywatelskie porozumienia, od których zależy długoterminowy dobrobyt.

Wszelkie wysiłki zmierzające do zrozumienia nowego oblicza pluralizmu etniczno-religijnego (...) muszą zatem (...) ocenić wpływ tworzenia rynku i budowania narodu na istniejące i powstające podziały społeczne¹³¹

Celem sprawiedliwości społecznej w Pancasila było osiągnięcie sprawiedliwości społecznej, szczególnie wśród zróżnicowanego etnicznego społeczeństwa oraz zapobieganie ewentualnym konfliktom spowodowanym różnicami ekonomicznymi w jego obrębie.

Kolejną zasadą jest wiara w jednego, najwyższego Boga (*Ketuhanan Yang Maha Esa*).

Dosłowna interpretacja tej zasady jest taka, że państwo indonezyjskie uznaje prawo do wiary najwyższe bóstwo. Ma ona jednak dalsze implikacje polityczne, które przyniosły wielkie kontrowersje w społeczeństwie wtedy i teraz. Zasada ta jest proklamacją, że Indonezja jest państwem religijnym, choć nie opiera się na żadnej konkretnej, głównej wierze. Dlatego też zasada ta uznawała, że państwo było tolerancyjne wobec różnorodności wierzeń i ekspresji religijnych.

Sukarno mówi:

„Nie tylko naród Indonezji powinien mieć wiarę w Boga, ale każdy Indonezyjczyk powinien wierzyć w swojego własnego, konkretnego Boga. Chrześcijanin powinien czcić Boga zgodnie z naukami Jezusa Chrystusa; muzułmanie zgodnie z naukami proroka Mahometa; buddyści powinni odprawiać swoje obrzędy religijne zgodnie z własnymi księgami.

Pozwólcie nam wierzyć w Boga. Państwo indonezyjskie powinno być państwem, w którym każdy człowiek może czcić Boga w wolności bez «religijnego egoizmu».

¹³¹ R.W. Hefner, *The Politics of Multiculturalism: Pluralism and Citizenship in Malaysia, Singapore, and Indonesia*, University of Hawai'i Press, Honolulu 2001, s. 8.

Państwo indonezyjskie powinno być państwem inkorporującym wiarę w Boga. Przestrzegajmy, praktykujmy religię, czy to islam czy chrześcijaństwo, w cywilizowany sposób pełen wzajemnego szacunku”¹³²

W konsekwencji, dzięki tej zasadzie ojcowie założyciele ustanowili prawo, że państwo Pancasila nie będzie ani państwem świeckim, ani teokratycznym. Wyjaśnili, że nie będzie to państwo teokratyczne, ponieważ Indonezja nie zezwoli na żadną religię państwową. Jednocześnie nie będzie to państwo świeckie, ponieważ sprawy religijne są traktowane przez rząd w sposób administracyjny. Oznaczało to, że rząd stanowczo interweniowałby w sprawy religijne, gdyby była taka konieczność. Praktyczną implikacją tej zasady było to, że obywatele Indonezji podlegaliby z zasady prawu świeckiemu. Ponadto, podczas gdy państwo oparte na ideologii Pancasila wyrażało ideę, że islam nie ma nadzwyczajnych przywilejów w społeczeństwie, religia nadal stanowiła ważny aspekt życia narodowego.

Zasada wiary w najwyższego Boga była w istocie zwycięstwem nacjonalistów nad islamistami w kwestii ustanowienia państwa islamskiego. Michael Leifer stwierdza, że „(...) odrzucenie tożsamości narodowej zdefiniowanej w religijnych, islamskich kategoriach było rdzeniem Pancasila, która przede wszystkim pozwalała wszystkim Indonezyjczykom czcić jedno bóstwo, ale następnie zezwalała na wolny wybór spośród tych bóstw”¹³³.

Wprowadzenie tej zasady spotkało się z silnym oporem ze strony konserwatywnie nastawionych środowisk muzułmańskich, które nie miały złudzeń co do świeckości państwa opartej o Pancasila. Obawiali się oni, że przyjęcie Pancasila wykluczy możliwość istnienia w Indonezji państwa islamskiego. Co więcej, obawiali się również możliwości sekularyzacji ich życia kulturowego, szczególnie w tych kwestiach, na które duży wpływ miały zwyczaje islamskie, takich jak małżeństwo, pogrzeb, dziedziczenie i edukacja.

Konsekwencją tych obiekcji było powołanie spośród 9 członków Komitetu Badawczego 2 czerwca 1945 roku tzw. „Małej Komisji” (*Panitia Kecil* lub *Panitia Sembilan*)¹³⁴. Wśród członków znaleźli się: Sukarno, Hatta, Maramis, Abikoesno Tjokrosoejoso, Abdul Kahar Muzakkir, Agus Salim, Ahmad Soebarjo, Abdul Wahid

¹³² N. Hudawati i S. Bahar, *Risalah Sidang Badan Penyelidik Usaha-usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia (BPUPKI), Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia (PPKI), 28 Mei 1945-22 Agustus 1945...*, op. cit., s. 101.

¹³³ M. Leifer, *Asian Nationalism...*, op. cit., s. 159.

¹³⁴ M.R.Z. Soraya, *Kontestasi pemikiran dasar negara dalam perwujudan hukum di Indonesia*, „Humanika, Kajian Ilmiah Mata Kuliah Umum”, 2014, t.14, nr 1.

Hasyim i Muhammad Yamin. Podczas posiedzenia, członkowie ci osiągnęli konsensus uznając, że zasada wiary w jednego, najwyższego Boga, zostanie umieszczona jako pierwsza zasada z dodatkiem 7 słów: "z obowiązkiem przestrzegania zasad szariatu dla wyznawców islamu" (*ketuhanan dengan kewajiban menjalankan shariah Islam bagi pemeluk-pemeluknya*). To żądanie jest znane jako *Piagam Jakarta* (Karta Dżakarty).

Podczas drugiej sesji Komitetu Badawczego (10 czerwca - 16 lipca 1945 r.), mającej na celu sformułowanie konstytucji narodowej, *Piagam Jakarta* została włączona do preambuły, zaś islamiści uzyskali potwierdzenie swojej dominującej pozycji w indonezyjskiej konstytucji¹³⁵. Dla przykładu, Wahid Hasyim zasugerował, że do artykułu 4, paragraf 2, „Prezydent i wiceprezydent są urodzonymi Indonezyjczykami” należy dodać słowa „którzy są muzułmanami”. Dodatkowo zasugerował, że Klauzula 29, „państwo gwarantuje każdemu mieszkańcowi wolność wyznawania swojej religii i wykonywania obowiązków religijnych zgodnie ze swoją religią i tym wyznaniem”, powinna zostać zmieniona na „religią państwową jest islam”¹³⁶.

W reakcji na te działania, Johannes Latuharhary, protestancki członek Komitetu, stanowczo sprzeciwił się wstawieniu słowa szariat do zasady „wiary w jednego najwyższego Boga”. Co więcej, również inni przywódcy, tacy jak Wongsonegoro i Hoesein Djajadiningrat sprzeciwiali się zmianom w konstytucji. Stwierdzili, że takie zmiany mogą doprowadzić do fanatyzmu religijnego¹³⁷.

Co znamienne, niektórzy z konserwatywnych muzułmanów, tacy jak Hatta, przekonali zwolenników idei państwa islamskiego do usunięcia *Piagam Jakarta*. Odwołanie do nacjonalizmu oraz jedności narodowej ostatecznie przekonało innych przywódców muzułmańskich, którzy wcześniej domagali się państwa islamskiego, w zamian za kompromis.

Ostatecznie 18 sierpnia 1945 roku, *Piagam Jakarta* została uchylona, a pierwsza zasada Pancasila, wiara w jednego, najwyższego Boga, została utrzymana bez wzmianki o szariacie. Ponadto Klauzula 4 i Klauzula 29 zostały utrzymane bez zmian. W wyniku kompromisu, ostateczne sformułowanie Pancasila 18 sierpnia 1945 r. obejmowało

¹³⁵ S. Anshari, *Piagam Jakarta, 22 Juni 1945...*, op. cit.; R. Saidi, *Status Piagam Jakarta: tinjauan hukum dan sejarah*, Majelis Alumni HMI Loyal Untuk Bangsa, Jakarta 2007.

¹³⁶ N. Hudawati i S. Bahar, *Risalah Sidang Badan Penyelidik Usaha-usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia (BPUPKI), Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia (PPKI), 28 Mei 1945-22 Agustus 1945...*, op. cit., s. 247.

¹³⁷ B.F. Intan, «Public Religion» and the Pancasila-Based State of Indonesia: An Ethical and Sociological Analysis, Peter Lang Inc., International Academic Publishers, New York 2006, s. 42.

kolejno: wiarę w jednego najwyższego Boga, humanitaryzm, narodową jedność Indonezji, demokrację poprzez *musyawarah* i *mufakat* oraz sprawiedliwość społeczną.

Pięć zasad Pancasila powinno być rozumiane w kontekście programu konstruowania jedności narodowej.

Pancasila w czasach Komitetu Badawczego była przeciwstawnym sztandarem państwa islamskiego, symbolizując nowy paradygmat typów nacjonalizmu, państwa opartego na świeckich i obywatelskich rządach. Należy jednak zaznaczyć, że ogólne i wewnętrzne obawy ojców założycieli dotyczyły wszelkiego rodzaju pierwotnej frakcjonalizacji, czy to religijnej, etnicznej, czy regionalnej. Sprawiedliwość społeczna może być rozumiana jako obawa ojców założycieli przed dzieleniem społeczeństwa między Indonezyjczykami o innym pochodzeniu etnicznym (głównie chińskim), a tymi o wyspiarskim pochodzeniu. Podobnie „wiera w jednego, najwyższego Boga” może być rozumiana jako obawa ojców założycieli przed podziałami na grupy islamskie i nieislamskie.

W istocie humanitaryzm, demokracja w stylu indonezyjskim i sprawiedliwość społeczna były warunkami koniecznymi do przezwyciężenia etnicznych podziałów w wielokulturowym i wieloetnicznym społeczeństwie. Wyzwaniem było również zastąpienie tej lojalności wartościami obywatelskimi, takimi jak neutralność religijna, poczucie jedności jako całości i wzrost gospodarczy na poziomie narodowym.

Sukarno podkreślał wzajemną zgodność tych pięciu zasad i harmonijną integrację ich z duchem rdzennego społeczeństwa indonezyjskiego. Pierwsze dwie zasady, „nacjonalizm” i „internacjonalizm/człowieczeństwo”, połączył w jedną zasadę: „socjonaacjonalizm”. Podobnie kolejne dwie zasady, te dotyczące „demokracji w stylu indonezyjskim” i „sprawiedliwości społecznej” mogą zostać zredukowane do jednej zasady – „społecznej demokracji”. W ten sposób, wraz z „wiarą w jednego najwyższego Boga”, te trzy zasady tworzyły trzy zasady. Jednakże, powiedział on, że te trzy zasady mogą być dalej zredukowane do jednej zasady – zasady, wzajemnej współpracy (*gotong royong*). W związku z tym Sukarno argumentował, że:

„«Wzajemna współpraca» jest dynamicznym przekonaniem, bardziej dynamicznym niż „braterstwo”, panowie. Braterstwo jest statycznym przekonaniem, ale *gotong royong*, wzajemna współpraca, przedstawia jedno przedsięwzięcie, jedną dobroczynność, jedno zadanie (...) *Gotong royong* oznacza wspólny wysiłek, wspólne pocenie się i wspólną walkę. Pobożność wszystkich dla dobra wszystkich!

To jest *gotong royong*! Zasada *gotong royong* pomiędzy bogatymi i biednymi, pomiędzy muzułmanami i chrześcijanami, pomiędzy tymi, którzy nie pochodzą z Indonezji i ich dziećmi, które stają się Indonezyjczykami”¹³⁸

W ostatecznym rozrachunku Pancasila była więc idealną koncepcją obywatelskiego nacjonalizmu indonezyjskiego, wysiłkiem na rzecz zastąpienia starych, pierwotnych wartości nowymi, obywatelskimi. Była to ideologia inkluzywnego nacjonalizmu, w którym uznaje się istnienie i różnice między Indonezyjczykami. Ostatecznie chodziło o stworzenie jedności w różnorodności.

2.3 Radena Supomo idea Pancasila

Przemówienie Radena Supomo na temat ideologicznych podstaw państwa narodowego zostało wygłoszone 31 maja 1945 roku, przed słynnym przemówieniem Sukarno 1 czerwca 1945 roku

Podczas gdy Sukarno skupił się bardziej na filozoficznym aspekcie Pancasila, przemówienie Supomo koncentrowało się bardziej na systemie narodowym, zwłaszcza na systemach politycznych dla przyszłej niepodległej Indonezji.

Wykształcony w Holandii, Supomo był zaznajomiony z europejskim socjalizmem, co może w pewien sposób tłumaczyć potencjalne inspiracje wykorzystane przy tworzeniu ideologii niepodległego państwa. Chociaż wyjaśnienie systemu filozoficznego nie było konkretnie zdefiniowane, enuncjacja koncepcji państwa przez Supomo i sugestia dotycząca typu przywództwa wpłynęła na koncepcję państwa opartego na ideologii Pancasila.

Podobnie jak przemówienie Sukarno, przemówienie Supomo również zawierało apel o osiągnięcie jedności narodowej i pomysły na przekroczenie ówczesnych podziałów społecznych. Supomo zaproponował trzy alternatywne teorie państwowe, w tym teorię indywidualizmu, teorię klas i teorię integralności, sugerując tę ostatnią jako właściwą koncepcję państwa dla nowego indonezyjskiego państwa narodowego.

Propagowana przez takich zachodnich filozofów politycznych jak Thomas Hobbes, John Locke, Jean Jacques Rousseau, Herbert Spencer, teoria indywidualizmu, oparta na

¹³⁸ N. Hudawati i S. Bahar, *Risalah Sidang Badan Penyelidik Usaha-usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia (BPUPKI), Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia (PPKI), 28 Mei 1945-22 Agustus 1945...*, op. cit., s. 247.

powszechnie znanej na Zachodzie umowie społecznej, stanowiła filozoficzną podstawę zachodniej liberalnej demokracji i ekonomii, w której państwo jest podmiotem prawnym opartym na umowie między jednostkami¹³⁹. Supomo uważał, że taki indywidualizm oddzieli ludzi, a tym samym odseparuje ich od mentalności społeczeństwa. Był zdania, że indywidualizm zawsze powodował imperializm i wyzysk.

Druga teoria, teoria klasowa, odnosi się do komunizmu oraz socjalizmu. W tym duchu Supomo argumentował, że państwo jest postrzegane jako narzędzie pewnej klasy do uciskania innych klas. Będąc uciskana, klasa proletariatu tworzy rewolucję, aby zastąpić klasę burżuazyjną. Zauważył jednak, że ma to tendencję do wywoływania konfliktów społecznych¹⁴⁰. Na drugiej sesji Komitetu Badawczego, Supomo wyjaśnił:

„Jeśli jesteśmy pełni konfliktów, nie tylko konfliktów w naszym narodzie, konfliktów między klasą robotniczą a klasą pracodawców, konfliktów między tym golonanem a tantym golonanem, konfliktów między tą ideologią a tamtą ideologią, ale także konfliktów z innymi narodami.

Jeśli każdy naród w Azji Wschodniej, jeden po drugim, pójdzie za przykładem Ameryki i Europy, jeśli, na przykład, Azjaci pójdą za amerykańskim i europejskim indywidualizmem, i jeśli wszyscy ludzie Azji Wschodniej ustanowią swoją filozoficzną podstawę, która będzie identyczna z europejską lub amerykańską filozofią, jestem pewien, że dziesiątki, nie mówiąc już o setkach, tysiące razy, nie mówiąc już o setkach, tysiącach razy, kiedy krzyczymy o duchu rodzinnym Azji Wschodniej, nie mówiąc już o dziesiątkach, setkach, tysiącach razy, kiedy krzyczymy o braterstwie ludzi Azji, z jedną z tych (zachodnich) filozofii, Azji w tym tempie pozostało tylko dziesięć lat do płomienia wojny (wśród ludzi Azji) (...) Po prostu porzućcie filozofię indywidualizmu, nie wpisujcie jej do naszej Konstytucji”¹⁴¹

Odrzucając te dwie teorie, Supomo zaproponował trzecią alternatywę jako ustrój państwowy Indonezji. Nazwał ją teorią państwa integralistycznego, organicznego lub totalistycznego.

¹³⁹ Ibid., s. 52.

¹⁴⁰ Ibid., s. 54.

¹⁴¹ Ibid., s. 282–283.

Jako przykłady wskazał takie państwa jak Niemcy i Japonia, w których ludzie byli zjednoczeni ideologicznie zasadą „jedności krwi i jedności między władcą i rządzonymi” oraz jedności ducha między władcą i narodem¹⁴².

Według Supomo, przywoływana idea była poparciem dla idei społeczeństwa jako wspólnoty, współzależnej całości, idei, która wydawała się jednocześnie nowoczesna i socjalistyczna, a jednak zgodna z jednością *kawula* (sługi) i *gusti* (pana), zaczerpniętej z jawajskiej tradycji.

Soemarsaid Murtono, który badał społeczeństwo jawajskie, stwierdził, że "(...) relacja między sługą a panem nie była bezosobowa; stanowiła raczej osobistą i bliską więzią wzajemnego szacunku i odpowiedzialności¹⁴³. Według niego, ta osobista relacja zaowocowała praktyką rządzenia, w której władca (jak również jego urzędnicy), w zakresie praktycznej polityki administracyjnej, musi dbać o swoich poddanych tak, jak rodzic dba o swoje dzieci. W ten sposób władca przyjmuje w rzeczywistości postawę opiekuńczej wyższości, a rządzeni postawę przyzwalającego podporządkowania¹⁴⁴

W oparciu o te idee, Supomo głosił, że rodzina, społeczeństwo i państwo nie były odrębnymi podmiotami poszukującymi interesów, ale organiczną całością, w której interesy państwa były zrównane z interesami społeczeństwa, rodziny i jednostki. Wyjaśniał, że ta indonezyjska tradycja filozoficzna nie gwarantowała interesów jednostek czy klas, ale gwarantowała interesy całego narodu (*masyarakat seluruhnya*) jako jednolitego podmiotu¹⁴⁵. Supomo stwierdzał, że:

„Wszystkie grupy, wszystkie części i wszyscy członkowie są ze sobą ściśle związani, tworząc organiczną jedność w społeczeństwie. Zasadniczą cechą państwa opartego na tym sposobie myślenia jest wszechobejmujący charakter życia narodowego. Państwo nie faworyzuje najsilniejszej czy największej grupy i nie przywiązuje zbytnej wagi do interesów jednostki, ale raczej dba o dobro wszystkich aspektów życia narodu jako niepodzielnej całości”¹⁴⁶

¹⁴² Ibid., s. 54.

¹⁴³ S. Moertono, *State and statecraft in old Java: a study of the later Mataram period, 16th to 19th century*, Equinox Pub., Jakarta 2009, s. 17.

¹⁴⁴ Ibid., s. 30.

¹⁴⁵ N. Hudawati i S. Bahar, *Risalah Sidang Badan Penyelidik Usaha-usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia (BPUPKI), Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia (PPKI), 28 Mei 1945-22 Agustus 1945...*, op. cit., s. 52.

¹⁴⁶ Ibid., s. 52–53.

Ta koncepcja integryzmu lub kolektywizmu jaką zaproponował Supomo, stanowi próbę połączenia filozofii Wschodu i Zachodu, a wpływ na nią mieli tacy klasyczni myśliciele Zachodu jak Spinoza i Hegel. Ich filozoficzne wpływy były silnie widoczne w Komitecie. Śledząc początki idei kolektywistycznych w Indonezji, można zauważyć, że członkowie Komitetu Badawczego zamierzali stworzyć formę państwa, dla którego kluczem był kolektywizm, oparty na wyżej przywoływanej jawajskiej zasadzie rodziny. Biorąc pod uwagę czynnik fragmentaryzacji indonezyjskiego społeczeństwa w debatach na temat ustanowienia państwa islamskiego, Supomo stwierdzał, że Indonezyjczycy powinni uznać i uszanować istnienie różnorodnych grup. Mając jednak na uwadze, że wszyscy ludzie i wszystkie grupy muszą być świadomi swojej pozycji jako organicznej części państwa jako całości oraz charakteryzować się odpowiedzialnością za utrzymanie jedności i harmonii pomiędzy wszystkimi różnymi częściami składowymi.

Ponadto Supomo argumentował, że państwo opiera się na związku, w którym przywódcy dzielą z obywatelami mentalność, te same okoliczności między ludźmi i przywódcami oraz między klasami społecznymi, a także wzajemnej pomocy między każdą klasą oraz duchem rodzinnym (*kekeluargaan*). W związku z tym Supomo twierdził, że integralistyczna, organiczna Indonezja powinna być uporządkowaną i zorganizowaną jednością, w której wszystkie grupy są wypełnione duchem wzajemnej pomocy *gotong royong* i zasadą rodziny¹⁴⁷.

Niewątpliwie na zgodność promowanych przez Supomo i Sukarno zasad miał wpływ Ki Hadjar Dewantoro, piewca indonezyjskiego nacjonalizmu z początku XX w., twórca najbardziej udanego z wczesnych systemów edukacyjnych, zwanych *Taman Siswa*.

Idee Dewantoro stanowiły najważniejsze tło dla kształtowania ideologii narodowych, w tym Pancasila i Konstytucji z 1945 r.¹⁴⁸. Jego „zasada rodziny” była rozszerzoną wizją takiej, w której członkowie mają te same prawa, ale różne zadania, mają jedność interesów, jedność sił, jedność ducha.

Dewantoro zaproponował model przywództwa, który promuje paternalistyczny porządek polityczny. Postulował silną prezydenturę mającą za wzór figurę ojca. Definiując

¹⁴⁷ F. Ridjal, M.R. Karim, i Yayasan Hatta, red., *Dinamika budaya dan politik dalam pembangunan*, PT Tiara Wacana Yogya untuk Yayasan Hatta, Yogyakarta 1991.

¹⁴⁸ F. Pangestu, *Nasionalisme Pendidikan dalam Bingkai Pancasila*, „Jurnal Pancasila dan Bela Negara”, 2022, t.2, nr 1; W. Noventari, *Harmonisasi nilai-nilai Pancasila dalam sistem among sesuai dengan alam pemikiran pendidikan Ki Hajarar Dewentara H*, „Jurnal Pancasila dan Kewarganegaraan”, 2016, t.1, nr 1, s. 50–59.

przywództwo, Dewantoro posłużył się słynną jawajską metaforą sługi i pana (*kawula dan gusti*), którą określił jako tradycyjną kulturę przywództwa w Indonezji. Kawula i gusti odnoszą się do przywództwa w stylu indonezyjskim, w którym podkreśla się jedność między sługą a panem. Rozszerzając przywództwo lokalne na poziom narodowy, Dewantoro podkreślił postać ojca jako model przywódcy.

W tym modelu prouje się system rządzenia, który zasadniczo uważa głowę państwa za głowę wielkiej rodziny, która składa się z obywateli. Społeczeństwo powinien wierzyć, że rząd posiada legitymację do sprawowania władzy, zaś rząd w podejmowaniu decyzji nie powinien być zależny od parlamentu¹⁴⁹.

Inną ważną koncepcją paternalistycznej koncepcji władzy promowanej przez Dewantoro był nacisk na porządek i pokój w społeczeństwie. Będąc tradycyjnym elementem indonezyjskiej kultury, koncepcja pokoju stanowi zbiór zasad etycznych służących pogodzeniu wszystkich partykularnych interesów w ramach większego wspólnego dobra – interesu publicznego. Oznacza to, że interesy indywidualne czy grupowe powinny ustąpić przed kolektywistycznymi interesami utrzymania porządku i harmonii społecznej. Dlatego też interesy indywidualne stanowią siły, które mogą zakłócać harmonię społeczną, co podobnie stwierdza Korab-Karpowicz¹⁵⁰. Zwolennikiem tej zasady był również Sukarno.

Koncepcja Sukarno różniła się jednak nieco od koncepcji Supomo w tym sensie, że dla swojej teorii nie traktował on tradycyjnej indonezyjskiej kultury jako głównego punktu odniesienia. Odrzucając w części *kekeluargaan* w rozumieniu Supomo, które Sukarno widział jako koncepcję feudalną i statyczną. Sukarno argumentował, że *gotong royong* jest koncepcją dynamiczną.

Koncepcja zasady rodzinnej promowana przez Supomo znalazła swoje odzwierciedlenie w konstytucji. Oznaczało to, że ojcowie założyciele doszli do konsensusu, że państwo indonezyjskie będzie oparte na modelu przywództwa, który promuje paternalistyczny model społeczny¹⁵¹.

Opierając się na zasadzie rodzinnej, Supomo odrzucił ideę państwa islamskiego. Supomo argumentował działanie w następujący sposób:

¹⁴⁹ N. Hudawati i S. Bahar, *Risalah Sidang Badan Penyelidik Usaha-usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia (BPUPKI), Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia (PPKI), 28 Mei 1945-22 Agustus 1945...*, op. cit., s. 299.

¹⁵⁰ W.J. Korab-Karpowicz, *Harmonia społeczna*, PIW, Warszawa 2017.

¹⁵¹ S. Abdulmanap, *Republik Indonesia menggugat*, Pustaka Grafiksi, Jakarta 1997, s. 87.

„(...) ustanowienie państwa islamskiego w Indonezji oznacza, że nie ustanawiamy zjednoczonego państwa. Ustanowienie państwa islamskiego oznacza, że ustanawiamy państwo, które jednoczy się z największym golonganiem, czyli z golonganiem islamu”¹⁵²

Supomo podkreślał ponadto, że oddzielenie spraw religijnych od państwa nie oznacza, że państwo to będzie państwem świeckim. Wyraźnie zaznaczył, że przeciwieństwem państwa islamskiego nie jest państwo świeckie, lecz państwo oparte na islamskich wzorcach. Ponadto podkreślił, że Indonezja będzie państwem unitarnym, Supomo wyjaśnił, że nie preferuje systemu parlamentarnego w stylu zachodnim, gdyż wywodzi się on z liberalnej demokracji i stworzył imperializm oraz antagonizmy między ludźmi. Supomo stwierdzał:

„W ten sposób komitet odrzucił system liberalnej demokracji. Wraz z przyjęciem zasady rodziny jako narodowej podstawy ideologicznej, musimy odrzucić system parlamentarny. Status prezydenta i ministrów nie jest określany decyzjami Parlamentu. Zgodnie z systemem parlamentarnym, gdy Parlament nie ufa ministerstwom, to ministerstwa powinny podać się do dymisji. To jest główny punkt, który odrzucamy”¹⁵³

Pomysły Supomo na państwo rodzinne (np. odrzucenie liberalnej demokracji, teorii klas) zostały później wykorzystane przez Sukarno i Suharto jako główne elementy państwa Pancasila.

2.4 Muhammad Hatta i jego wpływ na Pancasila

Ważną postacią, której idee wpłynęły na kształtowanie się państwa Pancasila był Muhammad Hatta, wiceprezydent Indonezji w latach 1945-1956 r. Poglądy Hatty dotyczące systemu gospodarczego przyszłej Indonezji, które zostały wygłoszone 30 maja 1945 roku, miały szczególne znaczenie dla zrozumienia koncepcji państwa Pancasila.

Hatta był jednym z niewielu ówczesnych indonezyjskich ekonomistów. Wraz ze swoim przyjacielem Sumitro Djojohadikusumo, z który w latach 30-tych XX w. studiował w Rotterdamie i który był ministrem handlu i finansów w kilku pierwszych

¹⁵² N. Hudawati i S. Bahar, *Risalah Sidang Badan Penyelidik Usaha-usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia (BPUPKI), Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia (PPKI), 28 Mei 1945-22 Agustus 1945...*, op. cit., s. 60–61.

¹⁵³ *Ibid.*, s. 298–299.

gabinetach po odzyskaniu niepodległości, Hatta odegrał wielką rolę w kształtowaniu myśli ekonomicznej Indonezji. Podczas studiów ekonomicznych w Rotterdamie w latach 20-tych, Hatta był pod silnym wpływem marksizmu, odrzucając gospodarkę liberalną:

„Istnienie gospodarki liberalnej, z wolną konkurencją, doprowadziło jedynie do drapieżnego kapitalizmu w wielu państwach. Pojawienie się liberalnej gospodarki daje pełne prawo nielicznym ludziom do oszukiwania, wyciskania i uciskania innych ludzi. To dlatego kapitalizm i imperializm w Europie i Ameryce prosperowały. Dzięki istnieniu imperializmu, nie byliśmy niepodlegli przez 340 lat, jak Indie, Egipt i inne kraje”¹⁵⁴

Hatta uważał, że gospodarka mieszana jest najlepszym rozwiązaniem dla Indonezji. Taki model gospodarczy oznaczał dla niego duży sektor państwowy, znaczący sektor spółdzielczy, działający głównie wśród ludności rolniczej; oraz ograniczony sektor kapitalistyczny, obejmujący drobny biznes.

Hatta był pod szczególnym wpływem rozwoju ruchu spółdzielczego w Wielkiej Brytanii i Skandynawii¹⁵⁵. Twierdził, że spółdzielnia to dobrowolna i ciągła organizacja gospodarcza niezależnych jednostek, które dążą do uzyskania lepszych warunków życia przez wspólną działalność. Jej zasady są typowe dla nowoczesnego współżycia gospodarczego, gospodarki pieniężnej i handlowej, gdzie podmiot gospodarczy jest wysoce zindywidualizowany.

W tamtym czasie istniało w Indonezji wiele rodzajów spółdzielni, w tym spółdzielnie kredytowe, spółdzielnie handlowe, spółdzielnie konsumenckie i spółdzielnie produkcyjne. Wśród nich liczba spółdzielni produkcyjnych, w znaczeniu spółdzielni produkujących wspólnie, była bardzo mała, zaś Hatta twierdził, że to właśnie ten rodzaj spółdzielni powinien stać się podstawą naszej indonezyjskiej spółdzielczości.

Za promocją spółdzielczości kryła się troska Hatty o obcokrajowców i kwestia osiągnięcia sprawiedliwości społecznej wśród różnorodnych grup (golongan). Dostrzegał on ograniczenia w przewycięzaniu różnic w statusie ekonomicznym, zwłaszcza między napływowymi Chińczykami a rdzenną ludnością. Nie wierzył, że więcej niż kilkuset

¹⁵⁴ Ibid., s. 279–280.

¹⁵⁵ R. Efendi i B.S. Bakhri, *Konsep koperasi Bung Hatta dalam perspektif ekonomi syariah*, „Al-Hikmah: Jurnal Agama dan Ilmu Pengetahuan”, 2018, t.15, nr 1, s. 111–135; Herlina Setiyarini, *Pemikiran Mohammad Hatta tentang ekonomi koperasi tahun 1925-1953*, „AVATARA”, 2014, t.2, nr 3, s. 211–223; M.M. Arifqi, *Konsep ekonomi kerakyatan sebagai pengembangan koperasi syariah di Indonesia (Telaah pemikiran Mumammad Hatta)*, „BALANCA: Jurnal Ekonomi dan Bisnis Islam”, 2020, t.2, nr 02, s. 57–73.

Indonezyjczyków ma wystarczające wykształcenie i doświadczenie, by założyć firmę, tak jak zrobili to Europejczycy i Chińczycy. Twierdził, że znakomita większość gospodarki znajduje się w rękach Chińczyków¹⁵⁶.

Hatta przekonywał, że jedynym sposobem, by ludzie stali się silni ekonomicznie, jest ruch spółdzielczy. Twierdził, że spółdzielnie, małe przedsiębiorstwa, powinny być własnością i być prowadzone przez Indonezyjczyków, zwłaszcza Indonezyjczyków nie będących Chińczykami. Hatta proponował, aby państwowe spółdzielnie zachęcały do wzajemnej współpracy i aby sieć spółdzielni stała się narzędziem do podporządkowania gospodarki narodowej¹⁵⁷.

Hatta odrzucał kapitalizm i jego zasadę wolnej konkurencji, która w jego opinii przynosiła korzyści jedynie zręcznym zagranicznym przedsiębiorcom, którzy zwycięsko konkurowali z rdzenną ludnością¹⁵⁸. Ponadto Hatta podkreślał znaczenie gospodarcze sektora rządowego, aby zmonopolizować zarządzanie strategicznymi dobrami, takimi jak ryż i ropa. Miało to zapobiec spekulacji. W tym paradygmacie ekonomicznym prywatnym firmom przypisywano bardzo ograniczoną rolę w gospodarce narodowej, ponieważ w tamtym czasie były one zdominowane przez holenderskich i chińskich przedsiębiorców. Na ten system gospodarczy zgodzili się również inni ojcowie założyciele¹⁵⁹.

Sukarno twierdził, że indonezyjski system gospodarczy będzie opierał się na socjalizmie państwowym (*socialisme negara*), w którym państwo kontroluje gospodarkę. Argumentował on, że system ten różni się od systemu gospodarki liberalnej, która była prowadzona przez konkurencję między jednostkami. Jako alternatywę dla takiego drapieżnego kapitalizmu ojcowie założyciele zaproponowali gospodarkę, która opierała się na zasadzie rodziny¹⁶⁰. Indonezyjska gospodarka miała być systemem, w którym państwo i obywatele byli zintegrowani poprzez wspólną pracę (*gotong-royong*) w produkcji i dystrybucji w celu osiągnięcia równego dobrobytu wszystkich ludzi.

¹⁵⁶ Z. Yasni, *Bung Hatta's answers: interviews Dr. Mohammad Hatta with Dr. Z. Yasni.*, Gunung Agung, Singapore 1981, s. 84.

¹⁵⁷ Anwar Abbas, *Bung Hatta dan ekonomi Islam: menangkap makna maqâshid al syari'ah*, Buku Kompas, Jakarta 2010.

¹⁵⁸ I.A. Pohan, A.E. Krisdayanti, i D.B. Simanjuntak, *Rekonstruksi Pemikiran Ekonomi Kerakyatan Mohammad Hatta*, „Jurnal Ilmu Politik dan Pemerintahan”, 2018, t.4, nr 1, s. 11; Z. Suleman, *Demokrasi untuk Indonesia: pemikiran politik Bung Hatta*, Penerbit Buku Kompas, Jakarta 2010, s. 151.

¹⁵⁹ W.W. Wardodjo, *Ekonomi Indonesia Tahun 1950-an dan Penguasaan Negara terhadap Perusahaan Kereta Api Pasca KMB 1949*, „Indonesian Historical Studies”, 2019, t.2, nr 2, s. 96–106.

¹⁶⁰ N. Hudawati i S. Bahar, *Risalah Sidang Badan Penyelidik Usaha-usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia (BPUPKI), Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia (PPKI), 28 Mei 1945-22 Agustus 1945...*, op. cit., s. 63.

Demokracja ekonomiczna oznaczała w tym przypadku, że wszystkie działania ekonomiczne i finansowe miały na celu osiągnięcie sprawiedliwości społecznej.

Idee Mohammada Hatty zostały zawarte w Konstytucji z 1945 roku, która stała się oficjalnym źródłem w tworzeniu i interpretacji polityki gospodarczej, która pojawiła się później. Idee Hatty dotyczące gospodarki zawarte były w artykule 33:

1. Gospodarka powinna być zorganizowana jako przedsięwzięcie kooperacyjne oparte na zasadach życia rodzinnego;
2. Państwo będzie kontrolować gałęzie produkcji, które kierują życiem mas; oraz
3. Ziemia, woda i zawarte w nich zasoby naturalne będą kontrolowane przez państwo i wykorzystywane, na ile to tylko możliwe, dla dobra społecznego.

Takie podejście miało charakter wysoce opiekuńczy, jednocześnie podkreślając sprawiedliwość społeczną.

Podsumowując, podczas spotkań Komitetu Badawczego ukształtował się nacjonalistyczny, antyliberalny, kolektywistyczny i ekonomicznie socjalistyczny kierunek państwowy. Kierunek ten zaczął być rozwijany w konkretne systemy polityczne i gospodarcze przez Sukarno i był kontynuowany przez Suharto.

Rozdział III. Ewolucja Pancasila: Orde Lama

Godną uwagi jest ewolucja koncepcji Państwa Pancasila w okresie Starego Porządku (1949-1965 r.). W Starym Porządku istniały trzy główne okresy, z których każdy miał inny kierunek ideologiczny. Były to: okres parlamentarny (1950-1957r.), okres Manipol-USDEK (1959-1962r.) i okres Nasakom (1963-1965). Te dwa ostatnie okresy częściej określa się mianem Ery Demokracji Kierowanej (*Demokrasi Terpimpin*)¹⁶¹.

W latach 1945-1949 r. Indonezyjczy byli zaangażowani w wojnę przeciwko Holendrom, którzy próbowali ponownie zająć region po kapitulacji Japonii. Po uzyskaniu niepodległości przywódcy polityczni ustanowili rząd parlamentarny. W tym czasie przyjęli – w założeniu – liberalną demokrację i liberalny system gospodarczy. To liberalne podejście było jednak sprzeczne z ideą państwa Pancasila ojców-założycieli niepodległej Indonezji. Podkreślała ona koncepcje silnego rządu oraz kolektywistycznego i socjalistycznego podejścia do gospodarki.

Po 1957 roku przywódcy polityczni oraz wojskowi zaczęli deklorować misję powrotu do koncepcji opartych na Pancasila i Konstytucji z 1945 roku. W tym okresie Konstytucja z 1945 roku ponownie pojawiła się jako potężne narzędzie wpływu dla polityków, ponieważ uzasadniała ona bowiem znaczenie silnej władzy wykonawczej. Również jeden z badaczy indonezyjskiej sceny politycznej tego okresu, Andrew MacIntyre, postrzegał dążenie Sukarno do ustanowienia państwa opartego na ideologii Pancasila jako strategię wykluczenia oponentów ze sceny politycznej¹⁶².

Patrząc z tej perspektywy koniec okresu parlamentarnego było często postrzegany jako katastrofalny dla Indonezji. Co więcej, może się wydawać, jakoby zmiany wynikały z walki o władzę pomiędzy Sukarno, armią i partiami politycznymi¹⁶³. Sukarno i armia wyłonili się jako centrum władzy pokonując rywali z mnożących się i skłóconych partii politycznych, a koncepcje państwa opartego o Pancasila dostarczyły im silnych

¹⁶¹ A. Wijaya, *Demokrasi dalam Sejarah Ketatanegaraan Republik Indonesia*, „Al-Daulah: Jurnal Hukum dan Perundangan Islam”, 2014, t.4, nr 01, s. 136–158; M.M. Setyahadi, *Analisis konflik politik elite TNI pada masa demokrasi terpimpin (1959-1966)*, „Jurnal Renaissance”, 2018, t.3, nr 01, s. 346–357; H. Indrajat, *Demokrasi terpimpin sebuah konsepsi pemikiran Soekarno tentang demokrasi*, „SOSIOLOGI: Jurnal Ilmiah Kajian Ilmu Sosial dan Budaya”, 2016, t.18, nr 1, s. 53–62.

¹⁶² A. MacIntyre, *State-Society Relations in New Order Indonesia: The Case of Business*, [w:] *State and Civil Society in Indonesia*, red. A. Budiman, Centre of Southeast Asian Studies, Monash University 1990, s. 369.

¹⁶³ L.P. Hati i L.D.C.U. Ginting, *Segitiga Kekuasaan Demokrasi Terpimpin Tahun 1959-1965: Sukarno, TNI-AD dan Partai Komunis Indonesia*, „Yupa: Historical Studies Journal”, 2022, t.6, nr 2, s. 161–180.

przesłanek do uzasadnienia ich władzy i stosowania represji wobec przeciwników politycznych.

Początki władzy Suharto – okres Demokracji Kierowanej – należy postrzegać jako czas, w którym koncepcje państwowe oparte na Pancasila i Konstytucji z 1945 roku zostały ostatecznie wdrożone. Nie był to zatem nowy system polityczny, ani manipulacja Pancasila i Konstytucją z 1945 r. przez polityków, ale raczej długo oczekiwana realizacja wcześniej wypracowanych koncepcji¹⁶⁴.

Wnioski przedstawione w tym rozdziale koncentrują się szczególnie na okresie Manipol-USDEK, ponieważ jest to czas, w którym Sukarno skonceptualizował i próbował wdrożyć koncepcje państwa indonezyjskiego opartego o ideologię Pancasila. Ponadto, okres Nasakom, przedstawiany często zarówno przez zachodnich jak i indonezyjskich badaczy jako manifestacja oryginalnych koncepcji Sukarno, był w rzeczywistości okresem odstępstwa od wcześniejszych wizji Państwa Pancasila.

3.1 Orde Lama: nadejście okresu parlamentarnego

W pierwszej kolejności należy zapytać, dlaczego koncepcja państwa Pancasila zaproponowana przez ojców założycieli w Komitecie Badawczym nie została zrealizowana w pierwszych latach republiki, a zamiast niej przywódcy polityczni przyjęli system liberalnej demokracji.

Pojawienie się liberalnej demokracji w latach 1949-1950 jest związane z polityczną zawieruchą, której Indonezja doświadczyła zaraz po proklamowaniu swej niepodległości w 1945 roku. W tym czasie rewolucji Indonezyjczycy walczyli przeciwko Holendrom; począwszy od słynnych walk w Surabai, które wybuchły 28 października 1945 roku, pomiędzy holenderskimi oddziałami okupującymi Jawę Wschodnią a grupami młodzieży, Holendrzy byli dość wstrząśnięci własną słabą pozycją w roku następującym po kapitulacji Japonii.

Holandia, wyniszczona przez niemiecką okupację, była zbyt słaba, by ponownie odzyskać władzę w regionie. Korzystając ze sposobności, alianci interweniowali w politykę Azji Południowo-Wschodniej. Jednakże sytuacja była patowa. Alianci wahali się między popieraniem niepodległości Indonezji, a pomocą Holendrom w odzyskaniu

¹⁶⁴ A. Ilmar, *Demokrasi terpimpin dalam pemikiran dalam praktik politik*, „Jurnal Polinter: Kajian politik dan hubungan internasional”, 2018, t.4, nr 1, s. 21–36; H. Soebadio, *Kebebasan berserikat: dari demokrasi terpimpin sampai demokrasi Pancasila*, Pramita Press, Tangerang 2006.

władzy. Dla Indonezyjczyków alianci byli postrzegani jako ci, którzy byli po stronie holenderskiej.

Brytyjczycy próbowali negocjować z Republiką jakąś formę związku pomiędzy archipelagiem-dotychczasową kolonią, a Holandią. Negocjacje zakończyły się podpisaniem 12 listopada 1946 roku wynegocjowanego przez Brytyjczyków porozumienia Linggajati, które uznawało rządy republikańskie na Jawie i Sumatrze oraz Unię Holendersko-Indonezyjską pod koroną holenderską (składającą się z Holandii, Republiki i archipelagu wschodniego)¹⁶⁵. W wyniku tego porozumienia na archipelagu miał powstać luźny układ federalny określany jako Republika Zjednoczonych Stanów Indonezji (*Republik Indonesia Serikat* – RIS).

Powołując się na pogwałcenie umowy z Linggajati, Holendrzy rozpoczęli 21 lipca 1947 r. i 19 grudnia 1948 r. gwałtowne ataki na Republikę. Oba holenderskie ataki spotkały się jednak z silnym oporem i presją ze strony Organizacji Narodów Zjednoczonych, co ostatecznie doprowadziło do konferencji Okrągłego Stołu w Hadze. Wynikiem konferencji było porozumienie, że Holandia uzna RIS jako niepodległe państwo i wycofa wszystkie holenderskie siły wojskowe z archipelagu indonezyjskiego. Suwerenność została formalnie przekazana Indonezji 27 grudnia 1949 roku.

Interwencja Holendrów i Brytyjczyków w politykę wewnętrzną obciążała kariery polityczne głównych przywódców Komitetu Badawczego, zwłaszcza Sukarno i Hatty. Stało się tak dlatego, że obie interweniujące strony uznały Sukarno i Hattę za kolaborantów z Japończykami. W celu rozwiązania sytuacji na drodze negocjacji dyplomatycznych, przywództwo narodowe zostało przekazane Sjahrirowi, który odmówił współpracy z Japonią. W listopadzie 1945 r. został on mianowany pierwszym premierem, pełniąc tę funkcję do czerwca 1947 r.¹⁶⁶

Zmiana przywództwa, spowodowała, że koncepcja państwa oparta na ideologii Pancasila i Konstytucji z 1945 roku nie mogła zostać przyjęta w okresie parlamentarnym. Jednocześnie można wskazać dwa inne przemawiające za przyjęciem liberalnej demokracji powody.

¹⁶⁵ M.Y.A. Kadir, *Revisiting Self-Determination Conflicts in Indonesia: An International Law Perspective*, „Indonesia Law Review”, 2015, t.5, s. 123; A. Susilo i R. Wulansari, *Perjanjian Linggarjati (Diplomasi dan Perjuangan Bangsa Indonesia Tahun 1946-1947)*, „Criksetra: Jurnal Pendidikan Sejarah”, 2021, t.10, nr 1, s. 30–42.

¹⁶⁶ M.C. Ricklefs, *A History of Modern Indonesia Since c. 1200*, Stanford General Books, Stanford, California 2008, s. 132.

Po pierwsze, pomimo dyskusji Komitetu Badawczego na temat zaangażowania w państwo Pancasila, zachodnia demokracja wciąż była „uważana za wzorzec w umysłach przywódców Azji i Afryki”¹⁶⁷. Po drugie, przyjmując zachodni model, przywódcy polityczni Indonezji chcieli zapobiec holenderskiej kampanii próbującej przedstawić Indonezję jako państwo dążące do dyktatury opartej na holenderskiej interpretacji koncepcji państwa opartego o ideologię Pancasila¹⁶⁸.

W przyjętym pragmatycznie systemie liberalno-demokratycznym indonezyjskie partie polityczne, które zaczęły się tworzyć w 1945 roku, stały się wówczas najpotężniejszą siłą polityczną. Do głównych partii należała PNI (*Partai Nasional Indonesia*), lepiej znana jako partia Sukarno, chociaż nie został on jej przewodniczącym, ponieważ jako prezydent był teoretycznie apolityczny. Inne partie to: komunistyczna PKI (*Partai Komunis Indonesia*) i socjalistyczna PSI (*Partai Sosialis Indonesia*). Główną islamską partią polityczną była z kolei Masyumi, której członkami były NU (*Nahdlatul Ulama*) i *Muhamadiyah*. Istniały również partie chrześcijańskie, takie jak Parkindo (*Partai Kristen Indonesia*) i *Partai Katolik*. Partie polityczne były nie tylko zorganizowane według preferencji religijnych lub ideologicznych, ale miały również różne przełożenie regionalne. Na przykład wynik pierwszych wyborów w 1955 roku pokazał, że główne poparcie dla PNI, NU i PKI było głównie we wschodniej i środkowej Jawie, podczas gdy poparcie dla Masyumi pochodziło głównie z Sumatry, Kalimantanu i Sulawesi¹⁶⁹.

Po pełnym przekazaniu suwerenności Indonezji w 1949 r. i zjednoczeniu Indonezji w 1950 r., odbudowana Republika Indonezji ustanowiła w 1950 roku Konstytucję Tymczasową (*Undang Undang Dasar Sementara Republik Indonesia – UUDS 1950*). Wraz z promulgacją tej konstytucji otworzył się okres parlamentarny i rozwinęła się polityka partyjna. Konstytucja z 1950 r. miała liberalny charakter i stwierdzała, że Republika będzie „demokratycznym państwem konstytucyjnym o jednolitej strukturze, w którym władza suwerenna sprawowana jest przez władzę wykonawczą i jednoizbową Izbę Reprezentantów i w którym, ponieważ prezydent i wiceprezydent byli odpowiedzialni za całą politykę rządu”¹⁷⁰. Konstytucja określała również podział władzy

¹⁶⁷ B. Ghoshal, *Indonesian Politics, 1955-59: The Emergence of Guided Democracy*, South Asia Books, Calcutta 1982, s. 2.

¹⁶⁸ *Ibid.*, s. 3.

¹⁶⁹ *Ibid.*, s. 44.

¹⁷⁰ Supomo, *Undang-Undang Dasar Sementara Republik Indonesia: dengan sekedar tjatatan dan keterangan dibawah tiap-tiap pasal*, Pradnjaparamita, Djakarta 1965.

w ramach polityki przedstawicielskiej i zawierała szczegółowe klauzule gwarantujące podstawowe prawa człowieka¹⁷¹.

Wraz z nową formą polityczną, Konstytucja Tymczasowa z 1950 roku przyjęła również kierunek liberalnej i kapitalistycznej gospodarki, skoncentrowanej na kapitale zagranicznym. Pomimo pragnienia ojców założycieli, aby odebrać własność narodową zachodnim imperialistom poprzez nacjonalizację, kolonialna struktura gospodarcza pozostała w zasadzie nietknięta przez cały ten okres. W tym czasie kapitał euro-amerykański skupiony wokół kapitału holenderskiego i chińskiego nadal kontrolował trzon gospodarki.

Herbert Feith pisząc o upadku demokracji w Indonezji, w taki sposób opisał cechy ówczesnego systemu parlamentarnego:

„W systemie parlamentarnym dominującą rolę odgrywała ludność; partie miały bardzo duże znaczenie; pretendenci do władzy wykazywali szacunek dla reguł gry, które były ściśle związane z obowiązującą konstytucją; większość członków elit politycznych miała jakies przywiązanie do symboli związanych z demokracją konstytucyjną; wolności obywatelskie były rzadko naruszane; rządy oszczędnie stosowały przymus”¹⁷²

Pomimo tej pozytywnej opinii, okres parlamentarny okazał się jednak porażką. Oprócz niepowodzeń gospodarczych, polityka w Indonezji była chaotyczna. W ciągu około dekady pojawiło się czternaście gabinetów. Chociaż przyjęto demokratyczne mechanizmy, rządy prawie nie przestrzegały zasad demokracji. Partie były poważnie podzielone na frakcje wzdłuż linii ideologicznych, etnicznych i regionalnych, a ich relacje niejednokrotnie były wrogie. Bardzo często siły pozaparlamentarne – takie jak Sukarno i armia – ingerowały w parlamentarny proces decyzyjny, a rozdrobniony system partyjny nie mógł podejmować decyzji w sprawach politycznych i gospodarczych.

Konsekwencje panującego chaosu politycznego były dostrzegalne. Politycy uważali, że najbardziej palącym problemem jest niebezpieczeństwo rozpadu kraju. Czynniki dezintegrujące zaczęły się już na początku istnienia Republiki, kiedy to wielu tradycyjnych władców wysp zewnętrznych odmówiło poparcia dla państwa. Dla tych, którzy byli wspierani i wzbogaceni pomysł bycia zintegrowanym z Republiką był

¹⁷¹ D. Haryanti, *Tinjauan Singkat Konstitusi Tertulis yang Pernah Berlaku di Indonesia*, „Jurnal Selat”, 2014, t.2, nr 1, s. 212–225.

¹⁷² H. Feith, *The decline of constitutional democracy in Indonesia*, Equinox, Jakarta 2007, s. xii.

nieatrakcyjny. Badacz tego okresu, Merle Calvin Ricklefs twierdził, że „(...) nie podobał im się radykalny, niearystokratyczny i czasami islamski charakter przywództwa w Dżakarcie, jak również miejscowej młodzieży republikańskiej, która najbardziej bezpośrednio reprezentowała sprawę niepodległości”¹⁷³. Co więcej, dla większości lokalnych przywódców Republika była postrzegana jako państwo stworzone tylko dla Jawy. Wielu z nich narzekało, że z powodu polityki gospodarczej skoncentrowanej na Jawie, wyspy zewnętrzne były dyskryminowane.

Ponadto stanowisko rządu w sprawie narastających kontrowersji wokół państwa islamskiego również powodowało niezadowolenie wśród lokalnych przywódców. Wielu polityków w rządzie w Dżakarcie wciąż kłóciło się o to, czy państwo ma być świeckie czy islamskie.

Podczas gdy lokalni przywódcy byli zróżnicowani religijnie, niektórzy chcieli silnego państwa islamskiego, zaś inni przywódcy, gdzie tradycja chrześcijańska była silna, opowiadali się za koncepcją państwa świeckiego. Żadna z grup nie była więc zadowolona z wciąż niejasnego stanowiska religijnego rządu w Dżakarcie. W tym okresie dały się zauważyć zwłaszcza lokalne żądania utworzenia państwa islamskiego. Ponadto dochodziło do licznych regionalnych buntów, które w wielu przypadkach podnosiły sztandar islamu. Głośne powstanie miało miejsce na Jawie Zachodniej w 1950 roku, na czele którego stanął Raymond Paul Pierre Westerling, dowódca Królewskiej Armii Indii Holenderskich (*Koninklijk Nederlands Indisch Leger* – KNIL). Próbował on przejąć kontrolę nad regionem poprzez działania militarne w stylu partyzanckim. Rząd w Dżakarcie szybko stłumił to powstanie.

Podczas gdy inne części Indonezji zrezygnowały ze swojego federalnego statusu i zostały włączone jako prowincje do Republiki, w kwietniu 1950 roku w Ambon powstała Republika Południowego Maluku (*Republik Maluku Selatan* – RMS). Ambon, które posiadało dużą populację chrześcijańską i długą historię współpracy z rządami holenderskimi, odrzuciło integrację z Republiką jako Republika Południowego Maluku, której ruch niepodległościowy został stłumiony do listopada 1950 roku.

Innymi ruchami odśrodkowymi były ruchy *Darul Islam*, które miały miejsce w latach 1948-1963 na Jawie Zachodniej i Środkowej, w Aceh, na Sulawesii i w Republice Południowych Moluków¹⁷⁴. Muzułmańskie bojówki, które wywodziły się z

¹⁷³ M.C. Ricklefs, *A History of Modern Indonesia Since c. 1200...*, op. cit., s. 263.

¹⁷⁴ C. van Dyk, *Rebellion under the banner of Islam: the Darul Islam in Indonesia*, Nijhoff, Hague 1981.

antyholenderskiej walki w czasie rewolucji, odrzucały ideę integracji i dążyły do ustanowienia państwa islamskiego. Powstania, z których wiele było niczym więcej niż atakami terrorystycznymi, zostały ostatecznie stłumione przez rządową armię w 1962 roku.

Jednak dla rządu w Dżakarcie większym zagrożeniem były powstania kierowane przez partię komunistyczną PKI, w tym afera Madiun w 1948 roku, która była spowodowana niezadowoleniem lewicowców z kompromisu Republiki z Holendrami¹⁷⁵. Lokalne starcia między republikańskimi siłami zbrojnymi a bojówkami PKI ogarnęły cały region. Zamieszki zostały stłumione przez egzekucję przywódcy PKI, Musso. Niemniej jednak, od początku lat 50-tych, wcześniej zmiążdżone siły PKI zaczęły się odradzać pod dowództwem D.N. Aidita, pod którego rządami PKI rozszerzyła wówczas swe wpływy na wiejskie tereny Jawy Środkowej i Wschodniej, szerząc doktryny marksistowskie wśród mieszkańców wsi¹⁷⁶. Bojówki PKI posługiwały się metodami terroru i wzniewały strajki pracownicze. Najbardziej dotkliwym dla rządu w Dżakarcie był ruch *Tujuh Setan Desa* w 1963 roku¹⁷⁷. Wielu ubogich chłopów wstąpiło do szeregów, ponieważ PKI obiecała bronić ich interesów. Ricklefs wyjaśnia, że:

„(...) oddziały PKI naprawiały mosty, szkoły, domy, tamy, publiczne toalety, kanalizację i drogi; zwalczały szkodniki i zakładały kursy czytania i pisania, organizowały wiejskie grupy sportowe i muzyczne, oferowały członkom wsparcie w trudnych chwilach.

Jako organizacja społeczna PKI przewyższała wszystkie inne, a ponieważ wydawała się nieagresywna i umiarkowana, mieszkańcy wsi chętnie się do niej przyłączali. Często przewodzili jej we wsiach nauczyciele, średniozamożni i bogaci chłopcy, a nawet niektórzy właściciele ziemscy, którzy przyprowadzali do PKI całe społeczności lub grupy osób pozostających na ich utrzymaniu”¹⁷⁸

Z powodu sukcesów, PKI miała bliskie związki z politykami – w tym z samym Sukarno – którzy byli pod silnym wpływem lewicowych idei. Jednak wiele partii, a także

¹⁷⁵ M.Z. Tadjoeddin, *Conflict and Violence in Indonesia: A Background*, [w:] *Explaining Collective Violence in Contemporary Indonesia: From Conflict to Cooperation*, red. M.Z. Tadjoeddin, Palgrave Macmillan UK, London 2014, Critical Studies of the Asia Pacific Series, s. 23–41, https://doi.org/10.1057/9781137270641_2.

¹⁷⁶ Y.Y. Taum, *D.N. Aidit, sasra dan geliat zamannya*, „Sintesis”, 2013, t.7, nr 1, s. 1–13.

¹⁷⁷ G. Leksana, *Collaboration in Mass Violence: The Case of the Indonesian Anti-Leftist Mass Killings in 1965–66 in East Java*, „Journal of Genocide Research”, 2021, t.23, nr 1, s. 58–80.

¹⁷⁸ M.C. Ricklefs, *A History of Modern Indonesia Since c. 1200...*, op. cit., s. 300–301.

armia, było wrogo nastawionych do komunistów, obawiając się, że PKI uczyni kraj państwem komunistycznym. Obawa przed ideologią komunistyczną z jednej strony, mobilizacja mas przez PKI i ateistyczne poglądy propagowane przez partię stały się wielkimi problemami dla partii i armii w tym okresie. Tę antypatię dobrze opisał badacz indonezyjskiej ideologii Donald Weatherbee:

„Politykę można opisać jako walkę pomiędzy siłami działającymi na rzecz centralizacji, w przeciwieństwie do odśrodkowych sił interesu regionalnego. Rdzeniem tej rywalizacji jest konflikt etniczny, w którym dominujący Jawajczycy przeciwstawiają się niejawajczykom z Wysp Zewnętrznych. Odmienna gatunkowo, ale należąca do tego samego rodzaju, jest analiza skupiająca się na napięciach między sekularystami a przedstawicielami ortodoksji islamskiej.

Spektrum tych interesów obejmowałoby PKI na skrajnej lewicy i Darul Islam na skrajnej prawicy, z innymi siłami świeckimi i muzułmańskimi w środku”¹⁷⁹

Jednakże, w tym okresie pojawiło się jedno znaczące wydarzenie, które zmieniło indonezyjskie wzorce polityczne na przyszłość: zwiększenie znaczenia armii w polityce.

Ponieważ indonezyjska armia była najbardziej zmodernizowaną i zdyscyplinowaną organizacją społeczną w tym okresie, zaczęła wypełniać próżnię jaka została stworzona przez chaotyczną politykę. Początkowo armia była znacznie zdecentralizowana, z kilkoma autonomicznymi obozami regionalnymi. W szczególności była ona podzielona na wyszkolone przez Japończyków grupy PETA (*Pembela Tanah Air*), spontanicznie tworzone, politycznie sprzymierzone jednostki milicji Laskar oraz wyszkolone przez Holendrów zawodowe komendy terytorialne KNIL. Dodatkowo, doszło do kilku prób zamachów stanu w regionalnych obozach armii, zwłaszcza na Sumatrze i Sulawesii.

Pułkownik Zulfikli Lubis, zdymisjonowany zastępca szefa sztabu na Jawie Zachodniej, wzniesił bunt w listopadzie 1956 roku, ale ostatecznie poniósł klęskę. Po stłumieniu jego rewolty, armia musiała poradzić sobie z większymi regionalnymi rebeliami, które były wzniecane i wspierane przez wielu regionalnych dowódców. Rebelia Permesta (*Perjuangan Semesta Alam*) pod przywództwem pułkownika Ventje Sumualala wybuchła w Manado, w północnym Sulawesii, 2 marca 1957 roku. Innym

¹⁷⁹ D.E. Weatherbee, *Ideology in Indonesia: Sukarno's Indonesian Revolution*, Yale University Press, Detroit 1966, s. 4.

słynnym buntem była rebelia PRRI (*Pemerintah Revolusioner Republik Indonesia*) z 1958 r.¹⁸⁰. Wówczas to miało miejsce spotkanie dysydentów wojskowych wraz z kilkoma czołowymi politykami z Muzułmańskiego Masyumi i jednym z partii socjalistycznej PSI, którzy utworzyli wspólnie Rewolucyjny Rząd Republiki Indonezji (*Pemerintah Revolusioner Republik Indonesia* – PRRI) z siedzibą na Zachodniej Sumatrze. Ponadto w Centralnej Sumatrze doszło do buntu byłej grupy *Dewan Banteng*, a w Północnej Sumatrze do buntu pułkownika Malaudina Simbolona¹⁸¹ Diki Fkip. Lokalni dowódcy na Sumatrze i Sulawesi przejęli wówczas kontrolę nad administracją i zdołali zgromadzić znaczne poparcie społeczne dla swojego sprzeciwu wobec rządu centralnego. Rebelie te próbowały zwrócić uwagę krajowych władz na niezrównoważony rozwój gospodarczy między Jawą a wyspami zewnętrznymi. Przywódcy tych buntów uważali, że wyspy zewnętrzne, bogate w zasoby naturalne, zbyt wiele wycierpiały z powodu rozwoju Jawy.

Partie polityczne były oskarżane o wspieranie regionalnych buntów. Wiadomo było, że niektórzy prominentni przywódcy Masyumi wspierali rebelię PRRI, a PSI otwarcie wspierało rebelię Permesta. Armia i Sukarno byli bardzo niezadowoleni z polityki partyjnej i sytuacji w kraju. Sukarno uważał, że problemy Indonezji wynikały z nadmiaru demokracji.

3.2 Pancasila a partie polityczne

W okresie Orde Lama (1959-1966 r.) partie polityczne, armia i Sukarno walczyły o władzę, afiszując się swoimi ideologicznymi sztandarami. Było oczywiste, że Pancasila, w szczytowym okresie polityki partyjnej, straciła swoją moc jako ideologia narodowa, a niegdysiejszy konsensus Komitetu Badawczego został niemal zapomniany. Większość przywódców partyjnych w tym okresie uważała Pancasila za frakcyjną ideologię Sukarno. Większość partii politycznych nieustannie kwestionowała prawomocność Pancasila jako ideologii narodowej, domagając się zastąpienia jej przez własne ideologie.

¹⁸⁰ H. Gunawan i M.A.F. Prasadana, *Sebuah (Ingatan) yang Terabaikan: Perjuangan Semesta (Permesta) 1957-1961 di Sulawesi Utara*, „Pangadereng”, 2018, t.4, nr 2, s. 375–385; Y. Narny, *The unity of Indonesia*, „Historia: Jurnal Pendidik dan Peneliti Sejarah”, 2011, t.12, nr 1, s. 120–130.

¹⁸¹ D.T. Apriansyah i F.R. Wargadalem, *Pemberkontak PRRI Sumatera Selatan Tanpa Dewan Garuda*, „Sejarah dan Budaya: Jurnal Sejarah, Budaya, dan Pengajarannya”, 2020, t.14, nr 2, s. 32–44; F. Unja i B. Purnomo, *Bkrd: Keputusan Politik Rakyat Jambi 1955*, „Jurnal Penelitian Universitas Jambi: Seri Humaniora”, 2009, t.11, nr 1, s. 43427.

Debaty na temat Pancasila jako ideologii wybuchły podczas Zgromadzenia Konstytucyjnego w Bandungu w 1956 roku, które miało opracować i zalegalizować nową i trwałą konstytucję¹⁸². W Zgromadzeniu rywalizowały trzy ideologie państwowe, a mianowicie Pancasila, państwo islamskie i ekonomia społeczna.

Po pierwsze, partie świeckie i chrześcijańskie, przede wszystkim Partai Nasional Indonesia (PNI), Partai Komunis Indonesia (PKI), frakcja *Republik Proklamasi*, *Parkindo*, *Partai Katolik*, Partai Solidaritas Indonesia (PSI), IPKI (*Ikatan Pendukung Kemerdekaan Indonesia*), a także wojsko, popierały Pancasila. Szczególnie przeciwne żądaniom partii islamskich, które chciały wybrać polityczny islam oparty na idei państwa islamskiego. Frakcje te podkreślały, że inkluzywność Pancasila gwarantowała wszystkie prawa, jeśli nie odbiegały one znacząco od narodowej wizji zjednoczonej Indonezji. Partie popierające Pancasila wskazywały także, że inne ideologie były ekskluzywne dla innych frakcji i dlatego nie kwalifikowały się jako jednocząca ideologia narodowa. Dla przykładu, J. B. Kawet z frakcji *Parkindo* twierdził, że:

„Jeśli Indonezja miałaby być oparta na islamie, islam stałby się wtedy oficjalną religią, co oznacza, że inne religie, takie jak katolicyzm, protestantyzm i hinduizm nie byłyby «oficjalnymi religiami». Stanowiłoby to dyskryminację niemuzułmanów, a oni sami staliby się obywatelami drugiej kategorii”¹⁸³

Komunistyczne PKI, uznając, że nie ma szans na zwycięstwo w debatach ideologicznych w Zgromadzeniu Konstytucyjnym i obawiając się, że ostatecznie wygra frakcja islamska, dokonała wówczas zwrotu i wycofała się ze swojej pierwszej, radykalnej propozycji podstawy społeczno-ekonomicznej i opowiedziała się za Pancasila. Była to jej strategiczna rozgrywka, mająca na celu umocnienie swej pozycji w życiu publicznym poprzez wspieranie Sukarno. Skupiając się na swoim rywalu, frakcji islamskiej, kierownictwo PKI wierzyło, że islam jest religią frakcyjną w społeczeństwie i próbowało przedstawić go jako taką.

W tym samym czasie partie islamskie, takie jak Masyumi, NU, PSII (*Partai Syarikat Islam Indonesia*) i Perti (*Partai Islam*), próbowały dowodzić, że islam powinien być narodową podstawą ideologiczną Indonezji. Argumentowali, że islam jest nie tylko religią, ale i głębszą filozofią, która zawiera już wszystkie wartości Pancasila. Jedno z

¹⁸² M. Natsir, *Debat dasar negara Islam dan Pancasila: Konstituante 1957*, Pustaka Panjimas, Jakarta 2001.

¹⁸³ *Tentang dasar negara Republik Indonesia dalam Konstituante*, Bandung 1958, s. 348.

obiekcji muzułmanów przeciwko Pancasila wynikało z przekonania, że Pancasila była świecką ideologią, przez co ich własne praktyki religijne byłyby zagrożone. Obawiali się, czy Pancasila przyniesie sekularyzację religijnych instytucji, takich jak małżeństwo i inne zwyczajowe praktyki.

Dodatkowo przywódcy muzułmańscy mieli wątpliwości co do inkluzywnego charakteru Pancasila, który mógłby np. połączyć islam z komunizmem, ideologią ateizmu. Muzułmanie podejrzewali, że komunistyczna PKI tylko udaje, że akceptuje Pancasila dla swoich celów politycznych, ponieważ komunizm i marksizm zasadniczo uważały religię za opiat społeczeństwa, a także coś, co należy zniszczyć. Protestowali, że komuniści działali swobodnie, twierdząc, że wspierają Pancasila, a faktycznie mając zupełnie inne cele. Argumentowali, że prośenie muzułmanów o przyjęcie Pancasila oznacza prosić ich o porzucenie islamu.

Muhammad Natsir z Masyumi pytał:

„(...) dlaczego my, muzułmanie, powinniśmy przyjąć Pancasila jako narodową podstawę filozoficzną, podczas gdy Pancasila jest w posiadaniu tylko jednej partii politycznej, PNI [partii Sukarno], i nie reprezentuje wszystkich innych grup w Indonezji? Chociaż Pancasila nie odzwierciedla islamu, jednym z powodów, dla których powinniśmy zaakceptować Pancasila jako narodową podstawę filozoficzną jest to, że Pancasila jest punktem spotkania dla wszystkich rodzajów przekonań, w tym ateizmu. Panie Prezydencie, jeśli jest coś do powiedzenia, chcę zapytać skąd wziął się ten punkt spotkania. Czy punkt spotkania istnieje tylko w znaczeniu abstrakcyjnym? A kiedy już spotkają się w punkcie spotkania, Pancasila, czy powinni zaakceptować całe pięć zasad, czy wystarczy, że zaakceptują ich część? Chcę ujawnić, że istnieje grupa [PKI – przyp.T.B.], która odrzuca zasadę wiary w jednego najwyższego Boga, ale mimo to wykazuje zainteresowanie Pancasilaą”¹⁸⁴

Co więcej, Albert Mangarutua i KH Ahmad Syaichu z islamskiej NU zakwestionowali kontrowersyjność Piagam Jakarta, które zostało oficjalnie uznane przez rząd Sukarno jedynie za historyczny dokument bez legitymacji prawnej. Podkreślając

¹⁸⁴ M. Bonneff, *Pantjasila: trente années de débats politiques en Indonésie*, Maison des Sciences de l'Homme, Paris 1980, s. 116.

legalność dokumentu, muzułmanie domagali się przywrócenia skuteczności prawnej Piagam Jakarta.

Tymczasem *Partai Murba* i *Partai Buruh*, często nazywana „partią populistyczną”, przyjęły socjalizm gospodarczy jako swoją podstawę ideologiczną. Obie partie krytkowały administrację Sukarno za niewłaściwe wdrażanie Pancasila poprzez podtrzymywanie „imperialistycznego” kapitalizmu w gospodarce. Wskazując, że w istniejącej polityce gospodarczej panuje monopol wielkich korporacji, a rządowi nie udawało się opanować handlu międzynarodowego, członkowie Murba argumentowali, że Pancasila nie była już parasolem, pod którym odbywała się polityczna rywalizacja, ale stała się częścią politycznej rywalizacji i walki. Podkreślali również, że sprawiedliwość społeczna nie mogła istnieć w ramach Pancasila, ponieważ bogactwo było w posiadaniu jedynie obcokrajowców i małych frakcji, podczas gdy naród wciąż cierpiał. Podkreślając wagę osiągnięcia sprawiedliwości społecznej, domagali się zastąpienia Pancasila socjalizmem gospodarczym.

Było oczywiste, że różnice ideologiczne w Zgromadzeniu Konstytucyjnym były zacięte gorączkowe, bez nadziei na osiągnięcie konsensusu w sprawie ideologicznej podstawy państwa. Obserwując te debaty, Sutan Takdir Alisyahbana z Partii Socjalistycznej zwrócił uwagę, że Pancasila była zbyt lekkomyślnie interpretowana przez różne frakcje. Argumentował, że „(...) muzułmanie mówili, że wartości Pancasila znajdują się już w islamie, podczas gdy katolicy i protestanci twierdzili, że Pancasila jest zgodna z ich naukami”¹⁸⁵. Zauważył, że komuniści również poparli Pancasila, ponieważ ze względu na jej zbyt inkluzywną naturę, Pancasila była zgodna z ich doktrynami. Dlatego też twierdził, że z uwagi na jej różnorodne interpretacje, Pancasila nigdy nie będzie mogła być zasadą przewodnią społeczeństwa, lecz pozostanie jedynie symbolem narodowym.

W międzyczasie armia również wspierała Pancasila i koncepcję państwa integralistycznego autorstwa Supomo. Koncepcja państwa integralistycznego, która najwyraźniej zawierała cechy autorytarne, dostarczyła armii uzasadnienia dla zaangażowania się w politykę. Na przykład badacz Indonezji, Baladas Goshal, twierdził, że Nasution postrzegał Konstytucję z 1945 roku jako ułatwiającą efektywność przywództwa wojskowego, zwłaszcza w zapewnieniu płynnych relacji między politykami a wojskiem. Konstytucja dawała władzę prezydentowi i Naczelnemu Dowódcy

¹⁸⁵ Ibid., s. 120.

wojsk, który był odpowiedzialny i wspomagany przez ministrów, a przywództwo operacyjne było sprawowane pod jego rozkazami przez Naczelnego Dowódcę¹⁸⁶

Taka interpretacja doprowadziła do sytuacji, że armia zaczęła manipulować ideami ojców założycieli dla własnych celów politycznych. Sugeruje również, że armia dokonała własnej interpretacji Pancasila i Konstytucji z 1945 roku.

Wojsko – przynajmniej na początku – było poważnie zaangażowana w system państwowy oparty na Pancasila i Konstytucji z 1945 roku. Wydaje się więc jasne, że armia zaczęła mieć dość konfliktów i buntów wynikających z ideologii, stąd też jej stanowisko w sprawie Pancasila było niezwykle stanowcze. Poparcie armii dla Pancasila dało Sukarno możliwość realizacji jego wizji na temat demokracji w stylu indonezyjskim, opartej na zasadach rodzinnych. Dla Sukarno system z silnym przywództwem był sposobem na rozwiązanie konfliktów między nacjonalistami, komunistami i muzułmanami, którzy tworzyli napięcia i doprowadzili kraj na skraj dezintegracji¹⁸⁷.

3.3 Upadek ery parlamentarnej

Oznaki upadku epoki parlamentarnej były widoczne już w wyborach powszechnych w 1955 roku. Wśród czterech głównych partii, PNI uzyskała 22,3 proc. głosów, Masyumi z 20,9 proc., islamska NU (która oddzieliła się od Masyumi w 1952 roku) i komunistyczna PKI zajęły trzecie i czwarte miejsce z odpowiednio 18,4 proc. i 16 proc. Jak wynika z danych, żadna z partii nie uzyskała wyraźnej większości głosów potrzebnej do utworzenia własnego rządu bez poparcia innych partii. W związku z tym nowy rząd musiał być koalicyjny, a jak pokazały dotychczasowe doświadczenia w Indonezji i innych krajach, utworzenie koalicyjnego gabinetu było trudne. Masyumi, które szczególnie chciało uniknąć potencjalnej współpracy z PKI, zaczęło się spierać o szczegółowe problemy ustrojowe narodu. Debata zaczęła się więc na nowo.

Wskazując na kruchość polityki partyjnej w tamtym okresie, partie oskarżano o tworzenie gabinetów na podstawie pragmatycznych politycznych negocjacji, na czym traciły małe partie. Nie tylko oskarżano te partie o wspieranie regionalnych buntów, ale także o mobilizowanie mas w oparciu o ich platformy ideologiczne. Masyumi mobilizowało ludność islamską, podczas gdy PKI mobilizowało głównie robotników i

¹⁸⁶ B. Ghoshal, *Indonesian Politics, 1955-59...*, op. cit., s. 27–28.

¹⁸⁷ *Ibid.*, s. 81.

rolników. Wybory ujawniły się różnice regionalne i ideologiczne, co spowodowało dalsze napięcia.

Ten system polityczny z trudem funkcjonował w sposób demokratyczny, a partie były często wrogo do siebie nastawione. Ponadto szerząca się w partiach korupcja budziła wielkie zaniepokojenie opinii publicznej.

W poczuciu kryzysu narodowego, wielu polityków argumentowało za koniecznością transformacji systemu politycznego. Wydawało się jednak, że ma to poparcie opinii publicznej. To właśnie na tym chaotycznym tle wyłonił się system Demokracji Kierowanej jako alternatywa dla systemu parlamentarnego.

W 1959 roku, w przemówieniu zatytułowanym „Konsepsi”, Sukarno przedstawił swój Manifest Polityczny (*Manipol*) i ogłosił rozpoczęcie ery Demokracji Kierowanej.

Manifest ten był żądaniem powrotu do oryginalnej Pancasila i Konstytucji z 1945 roku, na podstawie której miał zostać przekształcony system państwowy Indonezji¹⁸⁸. Sukarno nie tylko dążył do powrotu do koncepcji państwa opartego o ideologię Pancasila, ale starał się również odnowić idee polityczne, ekonomiczne i społeczne ojców założycieli w bardziej szczegółowe systemy. W swoim przemówieniu Sukarno opisał krótko- i długoterminowe cele narodu.

Do celów krótkoterminowych należało zaspokojenie podstawowych potrzeb narodu, bezpieczeństwa i walki z imperializmem, a także utrzymanie „charakteru narodowego”, który opierał się na Pancasila. Odrzucił poglądy, że charakter narodowy był albo lewicowy, albo prawicowy. Podkreślał jego inkluzywność i uniwersalizm.

Długoterminowym celem Indonezji było osiągnięcie rewolucji indonezyjskiej, która miała być kontynuacją rewolucji antykolonialnej. Ten powrót do idei rewolucji oznaczał całkowitą odnowę społeczeństwa i całkowitą przemianę organów władzy i wszystkich aspektów życia narodowego, co miało ucieleśnić „sprawiedliwe i dostatnie społeczeństwo, wyeliminowanie wszędzie imperializmu i osiągnięcie podstaw trwałego i wiecznego pokoju na świecie”¹⁸⁹.

W celu pełnej konceptualizacji zaproponowanych idei politycznych, ekonomicznych i społecznych, w dniach 16-20 lutego 1959 roku na Uniwersytecie Gadjah Mada odbyło się historyczne seminarium zatytułowane "Pancasila Menundjukan

¹⁸⁸ Seminar Pantjasila, red., *Prasaran prasaran pada Seminar Pantjasila: diadakan di Jogjakarta pada tanggal 16-20 Pebruari 1959*, Panitia Seminar Pantjasila, Djakarta 1979, s. 44.

¹⁸⁹ Sukarno, *7 bahan pokok indoktrinasi Republik Indonesia*, Dewan Pertimbangan Agung, Djakarta 1960.

Demokrasi Terpimpin" („Pancasila Pokazuje Drogę do Kierowanej Demokracji”). Było to pierwsze seminarium na temat Pancasila. Wzięło w nim udział ponad tysiąc kluczowych polityków i intelektualistów, w tym prezydent Sukarno, Yamin i sultan Hamengku Buwono IX. Pięciu głównych dyskutantów to Yamin (wówczas członek Dewan Nasional - Rady Narodowej), Roeslan Abdulgani (wiceprzewodniczący Dewan Nasional), Prijono (Minister Edukacji i Kultury), Notonagoro (profesor filozofii na Uniwersytecie Gadjah Mada) i N. Drijarkara (wykładowca filozofii na Uniwersytecie Gadjah Mada). Yamin i Abdulgani omówili transformację polityczną Demokracji Kierowanej i przedstawili nowe instytucje polityczne. Prijono mówił o kwestiach edukacyjnych, poruszając temat Pancasila jako podstawy moralności. Profesor Notonagoro przedstawił Pancasila jako niezłomną narodową podstawę filozoficzną. Drijarkara omówił związek między Pancasila a religią.

Dyskusje podczas seminarium pokrywały się z tym, co Sukarno wyjaśnił w swoim Manifeście. Tak więc niektóre ważne konceptualizacje powstałe na seminarium zostały wyjaśnione poprzez analizę przemówień *konsepsi* Sukarno. W rezultacie, sformułowano pięć ważnych wytycznych, z których wynikały działania praktyczne.

Po pierwsze, Demokracja Kierowana byłaby systemem opartym na Pancasila jako ideologii narodowej i nie miało być więcej debat na ten temat.

Zgodnie z definicją Notonagoro, Pancasila była pozycjonowana jako najwyższe prawo ponad wszystkimi prawami, ponieważ została zapisana w preambule do Konstytucji z 1945 roku. Oznaczało to, że odtąd wszelkie wysiłki zmierzające do zaprzeczenia ideom Pancasila byłyby prawnie sankcjonowane.

Po drugie, Demokracja Kierowana miała być narzędziem rządzenia służącym realizacji idei zrodzonych w proklamacji niepodległości. To niejasne wyjaśnienie sugerowało, że przywódcy przywrócą koncepcje państwa oparte na ideologii Pancasila zamiast systemu liberalno-demokratycznego.

Po trzecie, nowe grupy przedstawicielskie, zwane *Golongan Karya* (Grupy Funkcjonalne, na początku nazywane również *Golongan Fungsional*) miały zostać włączone do instytucji rządowych.

Po czwarte, pierwsza zasada Pancasila, "wiara w jednego, najwyższego Boga", gwarantowałaby miejsce religii w państwie.

Po piąte, Demokracja Kierowana miałyby ponownie przyjąć Konstytucję z 1945 roku, uchylając jednocześnie tymczasową Konstytucję z 1950 roku¹⁹⁰.

Po seminarium Sukarno ogłosił pięć sposobów na osiągnięcie długo- i krótkoterminowych celów. W swoim przemówieniu na Kongresie Młodzieży (Kongres Pemuda), który odbył się w Bandungu w lutym 1960 roku, Sukarno ogłosił pięć zasadniczych punktów, nazwanych później USDEK (*Undang-Undang Dasar 1945, Sosialisme Indonesia, Demokrasi Terpimpin, Ekonomi Terpimpin, dan Kepribadian Indonesia*), akronim od Konstytucji z 1945 roku (*undang-undang Dasar 1945*), socjalizmu w stylu indonezyjskim (*sosialisme a la Indonesia*), demokracji kierowanej (*demokrasi terpimpin*), gospodarki kierowanej (*ekonomi terpimpin*) i charakteru narodowego (*kepribadian Indonesia*)¹⁹¹.

USDEK odnosił się do „programów rewolucji”, które później przekształciły się w GBHN (*Garis-Garis Besar Haluan Negara*, czyli Główne Wytyczne Polityki Narodowej). Pięć punktów stanowiło system polityczny, ekonomiczny i społeczny, który został rozwinięty z pierwotnych koncepcji ojców założycieli.

3.4 Mechanizmy polityczne Demokracji Kierowanej

Manifest Polityczny Sukarno z 1959 roku miał kilka ważnych skutków politycznych.

Po pierwsze, zakończył demokrację parlamentarną i ponownie przyjął system prezydencki oparty na Konstytucji z 1945 roku.

Po drugie, wyjaśniał, że Demokracja Kierowana jest systemem politycznym zarządzanym przez pięć nowych lub zrestrukturyzowanych instytucji: *Dewan Menteri Kabinet Karya* (Gabinet Gotong Royong), *Dewan Nasional* (Narodowa Rada Doradcza), *Dewan Perancang Nasional* (Narodowa Rada Planowania), *Parlemen Stijl Baru* (zrestrukturyzowany *Dewan Perwakilan Rakyat Republik Indonesia* - DPR) i *Front Nasional Baru* (Front Narodowy). Zgodnie z tymi nowymi instytucjami, rząd rozwiązał indonezyjskie Zgromadzenie Konstytucyjne, które zostało powołane do opracowania projektu zastępującego Konstytucję Tymczasową z 1950 roku.

Po trzecie, wprowadzał przedstawicieli *Golongan Karya*.

¹⁹⁰ Seminar Pantjasila, *Prasaran prasaran pada Seminar Pantjasila...*, op. cit., s. 7.

¹⁹¹ H. Bimantoro, *Wirid indoktrinasi Pantja-sila, Manipol, Usdek, Sri Dharma*, Padang 1962, s. 9.

Akty miały kilka politycznych konsekwencji. Po pierwsze, przyjmując Konstytucję z 1945 roku, wzmocniono władzę wykonawczą, a jej artykuł stanowił, że:

„Prezydent Republiki Indonezji sprawuje władzę rządową (rozdział III, art. 4, ust. 1); Prezydent tworzy ustawy i określa przepisy wykonawcze do ustaw (III, 5);

Mimo że przewidziano istnienie organów półparlamentarnych, MPRS i Dewan Perwakilan Rakyat (DPR, który przekształcił się w DPR-Gotong Royong lub Ludowy Kongres Reprezentacyjny), nie ma w tym artykule zapewnienia o odpowiedzialności władzy wykonawczej wobec gałęzi „ustawodawczej”. W rzeczywistości w przypadkach nadzwyczajnych prezydent mógł rządzić dekretem bez bezpośredniego odwoływania się do ciał ustawodawczych” (VII, 22, 1)

Po drugie, Manifest oznaczał zmianę w grupach reprezentujących lud.

Wcześniej istniała tylko jedna taka grupa - partie polityczne - ale w tym czasie wprowadzono *Golongan Karya*, które miały reprezentować funkcjonalnie sklasyfikowane społeczności, które obejmowały robotników, przedsiębiorców, kobiety, rolników, siły zbrojne, uczonych religijnych, Pokolenie 1945 (pokolenie proklamacji z 17 sierpnia 1945 r.), intelektualistów, nauczycieli i wychowawców, artystów, dziennikarzy, młodzież i obywateli o mieszanym pochodzeniu¹⁹².

Ta koncepcja reprezentacji była reakcją na „tradycyjne” masy, które odzwierciedlały swoje pierwotne interesy, w tym religijne, regionalne czy etniczne, w polityce jedynie poprzez partie polityczne. Utworzenie *Golongan Karya* było *konsepsi* Sukarno, które miało doprowadzić do pełnej manifestacji obywatelskiej partycypacji masowej zawartej w zasadach Pancasila.

Jak pisze Julian Mark Boillieu, wydaje się, że pomysł Sukarno na *Golongan Karya* był formułowany już od 1927 roku:

„Istniała reprezentacja grup funkcjonalnych w holenderskim parlamencie kolonialnym, Volksraad, założonym w 1918 roku oraz w Chuosangin, organie utworzonym podczas japońskiej okupacji Indonezji w czasie II wojny światowej. Reprezentacja grup funkcjonalnych z różnych grup zawodowych i etnicznych charakteryzowała szóstą sesję KNIP, która służyła jako instytucja reprezentacyjna w okresie rewolucyjnych zawirowań w latach 1945-1949 r.”¹⁹³

¹⁹² Seminar Pantjasila, *Prasaran prasaran pada Seminar Pantjasila...*, op. cit., s. 146.

¹⁹³ J.M. Boillieu, *Golkar, Functional Group politics in Indonesia*, Yayasan Proklamasi, Centre for Strategic and International Studies, Jakarta 1983, s. 25.

Utworzenie *Golongan Karya* było wyrazem niezadowolenia Sukarno z partii politycznych, które jego zdaniem nie reprezentowały odpowiednio ludności Indonezji.

Zamiast takiej odśrodkowej polityki prowadzonej przez partie polityczne, Sukarno, wprowadzając *Golongan Karya*, spodziewał się zbudować system polityczny oparty na wspólnych cechach i interesach obywateli. *Golongan Karya* były reprezentacją całego narodu, co zapewniało szeroki przekrój indonezyjskiego społeczeństwa.

Na przykład chłopska grupa funkcjonalna reprezentowałaby w tym przypadku jednoczącą wspólność chłopskiego życia, chłopskich interesów i chłopskiej funkcji w społeczeństwie, niezależnie od tego, czy chłopi pochodzili z Jawy czy Sulawesi, i czy ich ideologią był islam, nacjonalizm czy marksizm. Przewidywano, że w wyborach chłopi będą głosować na chłopskich kandydatów, którzy będą rywalizować o zarezerwowaną dla nich część mandatów. Pod koniec lat 50. XX w. stało się jasne, że proponowane grupy funkcjonalne (zwane wówczas *golongan fungsional*, a później *golongan karya*) miały być tworzone poprzez odłączanie i łączenie masowych organizacji, takich jak chłopi, robotnicy, młodzież, kobiety, intelektualiści i tak dalej¹⁹⁴.

Parlament, który wcześniej był zarządzany przez partie polityczne, musiał oddać połowę miejsc przedstawicielom *Golongan Karya*¹⁹⁵. W tej sytuacji, siła partii politycznych została znacznie ograniczona. Partie te były postrzegane przez Sukarno i armię jako przestarzałe instytucje polityczne. Było dość oczywiste, że widząc chaotyczną politykę partyjną z jej ideologicznymi podziałami i zaangażowaniem partii w regionalne bunty, wiara Sukarno w konieczność wprowadzenia nowej kultury politycznej i mechanizmów politycznych była w pełni uzasadniona.

Od 1956 roku Sukarno jasno dawał do zrozumienia, że odrzuca ideę systemu parlamentarnego i mechanizmów partyjnych. Myślał o kilku alternatywach dla powstrzymania polityki partyjnej, w tym o pomysle rozwiązania partii politycznych, stworzenia albo systemu jednopartyjnego, albo kilku partii.

Pomysł Sukarno dotyczący rozwiązania partii politycznych w ich ówczesnym kształcie został ugruntowany po jego podróży do Rosji, Jugosławii, Czechosłowacji, Mongolii i Chin. Sukarno był pod wrażeniem osiągnięć tych krajów w rozwoju gospodarczym i w sztuce formowania kadr. Nie mógł jednak tak po prostu pogrzebać

¹⁹⁴ A. Budiman, *State and civil society in Indonesia*, Centre of Southeast Asian Studies, Monash University, Clayton, Victoria 1999, s. 163–164.

¹⁹⁵ A.G. Kadir, *Dinamika partai politik di Indonesia*, „Sosiohumaniora”, 2014, t.16, nr 2, s. 132–136; A.P. Wibowo, E.W. Wardhana, i T.H. Nurgiansah, *Pemilihan Umum di Indonesia dalam Perspektif Pancasila*, „Jurnal Kewarganegaraan”, 2022, t.6, nr 2, s. 3217–3225.

partii ze względu na reakcję opinii publicznej, zwłaszcza premiera i Hatta¹⁹⁶. Dlatego Sukarno początkowo opowiadał się za utworzeniem partii państwowej, której podstawą miała być PNI. Przedstawiciele tej partii mieli być wybierani zgodnie z zasadami demokracji z całego ludu, czyli z grup funkcjonalnie określonych, bez różnicowania ze względu na przekonania. Idea partii państwowej była jednak nie do przyjęcia dla innych przywódców nacjonalistycznych, w szczególności dla Hatta. Hatta już wcześniej nieważnił decyzję podjętą przez niezależny komitet w listopadzie 1945 roku, która wzywała do utworzenia partii państwowej.

W związku z tym Sukarno zaproponował dwie alternatywy. Jedną z nich był pomysł, aby *Golongan Karya* całkowicie zastąpił system partyjny, a drugą, aby stanowił uzupełnienie uproszczonego systemu partyjnego. Partie naciskały na Sukarno, aby wybrał tę drugą opcję. Sukarno wprowadził więc w życie swoje idee na zredukowanie liczby partii politycznych, w tym delegalizację dwóch partii Masyumi i PSI za wspieranie rebelii PRRI i Permesta. W 1961 roku liczba partii została zredukowana do dziesięciu, wśród których znalazły się PNI, NU, Parkindo, Partia Katolicka, Perti, IPKI, Murba, PKI, PSII i Partindo. Sukarno uzasadniał swój pomysł uproszczenia partii, tym, aby nie znieść demokracji, ale uratować ją przed rozbiciem na kawałki¹⁹⁷.

Istotą reformy Sukarno było po pierwsze, że odtąd partie te, choć mogły swobodnie startować w wyborach, były ograniczone dodatkowymi regulacjami wymagającymi, by m.in. określony procent partii pochodził z organizacji masowych. Intencją Sukarno było, aby w Parlamencie członkowie partii ciągnęli do *Front Nasional* z powodu naturalnego pokrewieństwa z *Golongan Karya*. Co więcej, Sukarno chciał odideologizować partie polityczne i przekształcić je w oparte na obywatelstwie przedstawicielstwa ludowe. Dodatkowo wydano zestaw warunków dla dalszego istnienia partii politycznych. Po pierwsze, partie musiały zobowiązać się do lojalności wobec Pancasila oraz ogólnoindoonezyjskiego i narodowego charakteru państwa, mierzonego przez liczbę członków w różnych regionach kraju. Oznacza to, że inne ideologie oparte na partiach, tj. religie, komunizm czy socjalizm, były już zakazane jako podstawy ideologiczne dla partii politycznych.

Sukarno wydał rozporządzenie, że wszyscy wysocy urzędnicy państwowi oraz wyżsi pracownicy przedsiębiorstw państwowych muszą zrezygnować z członkostwa w

¹⁹⁶ J.M. Boileau, *Golkar, Functional Group politics in Indonesia...*, op. cit., s. 117.

¹⁹⁷ B. Ghoshal, *Indonesian Politics, 1955-59...*, op. cit., s. 60.

partii lub z pracy. We wrześniu 1959 roku, decyzja prezydenta przekreśliła korzyści, jakie partie uzyskały dzięki ustawie z 1957 roku o samorządzie regionalnym, która otworzyła stanowisko szefa regionu dla osób z partii. Jednak w okresie Demokracji Kierowanej Sukarno nadal pozwalał innym organizacjom społeczno-politycznym na zachowanie własnej ideologii. W rezultacie również inne ideologie były nadal tolerowane.

Po drugie, 25 czerwca 1960 roku wybrany wcześniej Parlament został zastąpiony przez Gabinet *Gotong Royong*, powołane zgromadzenie, do którego weszły partie polityczne i grupy funkcjonalne. W jego składzie przedstawiciele *Golongan Karya* zdecydowanie przeważali nad przedstawicielami partii politycznych. Nadanie gabinetowi nazwy „Gotong Royong” było odzwierciedleniem idei Sukarno, aby bardziej energicznie włączyć obywateli do polityki¹⁹⁸. Podobnie jak w przypadku *Golongan Karya*, celem gabinetu *Gotong Royong* było wprowadzenie w życie wspólnotowej wizji Sukarno, polegającej na zachęcaniu każdego segmentu społeczeństwa do uczestnictwa w polityce przez *Golongan Karya* lub partie polityczne. Gabinet reprezentował wszystkie partie lub wszystkie frakcje w parlamencie. Sukarno wyjaśniał:

„Wszystkie partie w parlamencie powinny otrzymać prawo do udziału w gabinecie. To, ilu mają przedstawicieli w parlamencie, będzie miało odzwierciedlenie w ich liczbie w gabinecie. Dzieje się tak dlatego, że nie dyskryminujemy się; dlatego, że uważamy się po prostu za - nie mniej, nie więcej - Indonezyjczyków. Bez względu na to, do jakiej partii politycznej należy Indonezyjczyk, pozostaje on – kiedy wszystko jest już zrobione – Indonezyjczykiem. Wszyscy członkowie są jak rodzina przy stole, czy to jadalnym, czy przy pracy”¹⁹⁹

Sukarno wyjaśnił, że *Gotong Royong* to dobrowolny wysiłek społeczności pracującej razem dla dobra wspólnego. To nowe ciało ustawodawcze zostało uznane przez Sukarno za „fuzję wszystkich indonezyjskich sił skierowanych ku realizacji socjalizmu; fuzję wszystkich indonezyjskich sił, które zgadzają się z realizacją Manifestu Politycznego; konsolidację wszystkich indonezyjskich sił, które zgadzają się z USDEK”²⁰⁰. W jego narracji:

¹⁹⁸ J.R. Bowen, *On the Political Construction of Tradition: Gotong Royong in Indonesia*, „The Journal of Asian Studies”, 1986, t.45, nr 3, s. 545–561.

¹⁹⁹ B. Ghoshal, *Indonesian Politics, 1955-59...*, op. cit., s. 80.

²⁰⁰ D.E. Weatherbee, *Ideology in Indonesia...*, op. cit., s. 40.

„Gotong Royong jest dynamiczną koncepcją, bardziej dynamiczną niż zasada rodzinna, przyjaciele. Zasada rodziny jest statyczną koncepcją, ale gotong royong przedstawia jedno przedsięwzięcie, jeden akt służby, jedno zadanie (...) Gotong Royong oznacza wspólną ciężką pracę, wspólną walkę. Walkę, aby pomóc sobie nawzajem, akty służby wszystkich dla dobra wszystkich”²⁰¹

Inną interesującą zmianą w gabinecie na skutek reformy było to, że w przeciwieństwie do poprzedniego parlamentu, w którym decyzje podejmowano na podstawie głosowania w stylu zachodnim, decyzje podejmowano na podstawie *mufakat* poprzez *musyawarah*. W przypadku, gdy *mufakat* nie został osiągnięty, sprawy miały być kierowane do prezydenta w celu podjęcia ostatecznej decyzji.

Po trzecie, w 1957 roku powołano *Dewan Nasional*, na czele którego stanął Sukarno. Była to dynamiczna instytucja, która mogła obradować nad szerokimi liniami polityki narodowej i miała stanowić pomost między masami a rządem. *Dewan Nasional* miała udzielać wsparcia gabinetowi w sprawach politycznych i miała składać się z różnych grup *Golongan Karya*, aby zjednoczyć cały naród indonezyjski bez dyskryminacji jakiegokolwiek grupy.

John D. Legge, autor znanej biografii Sukarno, wyjaśnia mechanizm działania *Dewan Nasional*:

„Rada Narodowa, argumentował on [Sukarno], odzwierciedlałaby skład narodu jako całości w ten sam sposób, w jaki proponowany czteronożny rząd odzwierciedlałby skład parlamentu. Poprzez włączenie głównych elementów narodu, zarówno rząd jak i rada byłyby w stanie podejmować decyzje w oparciu nie o nadrzędność mniejszości nad większością, ale o ogólną zgodę, dzięki czemu zyskałyby poparcie w całym kraju”²⁰²

Analizując utworzenie *Golongan Karya* można być zdania, że Sukarno chciał ustanowić rządy autorytarne oparte na jego osobistym przywództwie. Jego strategia polegała na stworzeniu instytucji politycznej, którą mógłby kontrolować. Być może Sukarno zaakceptował propozycję armii dotyczącą ustanowienia państwa rodzinnego, ponieważ widział, że system ten będzie korzystny również dla pozycji jego przywódcy.

²⁰¹ Soekarno, *Lahirnja Pantja-Sila; pidato pertama tentang Pantja Sila jang diutjapkan pada tg. 1 Djuni 1945*, Pradnjaparamita, Djakarta 1965, s. 32.

²⁰² J.D. Legge, *Sukarno: a political biography*, Editions Didier Millet, Singapore 2012, s. 323.

Inicjując silną władzę wykonawczą w systemie Demokracji Kierowanej, armia próbowała stłumić swojego politycznego rywala, jakim były partie polityczne. Powodem powrotu do Konstytucji z 1945 roku było to, że Konstytucja gwarantuje wprowadzenie Demokracji Kierowanej i ogranicza uprawnienia partii politycznych do kwestionowania i destabilizowania rządu, co pokazał okres parlamentarny. Co więcej, poprzez powrót do Konstytucji z 1945 roku armia otrzymałaby miejsca w Parlamencie, ponieważ Konstytucja z 1945 roku nie ogranicza roli armii. W konsekwencji, armia systematycznie tworzy teraz system polityczny, który pozwala jej zdominować władzę²⁰³

Rada Narodowa była o krok od wdrożenia w Indonezji państwa jednopartyjnego, ponieważ została zaprojektowana tak, aby wyeliminować rolę wielu partii w rządzie. Funkcjonalne podstawy reprezentacji sprawiły, że partie stały się niczym innym, jak tylko instrumentem państwa do przekazywania wiadomości obywatelom. Antyliberalizm Sukarno nie oznaczał jednak, że chciał on wnieść reżim autorytarny. Zamiast tego Sukarno miał inną koncepcję demokracji.

W przeciwieństwie do autorytaryzmu, w którym obywatele byli zniechęceni do udziału w życiu politycznym, koncepcje demokracji Sukarno miały sprawić, że ludzie będą aktywnie uczestniczyć w polityce dzięki instytucjom przedstawicielskim. Sukarno uważał, że funkcją przywódcy państwa nie jest marnowanie czasu na „niepotrzebne teoretyczne sformułowania, ale aktywizowanie mas do wielkiej woli, czynów i determinacji, a kiedy ich wola narodowa zostanie aktywowana, wielkie czyny prowadzące do szczęścia ludu nastąpią automatycznie”²⁰⁴.

Siły polityczne w Indonezji zaczęły więc dostosowywać swoje stanowisko polityczne do nowego sformułowania politycznego. Pod dominacją *Golongan Karya*, armia i partie polityczne próbowały stworzyć swoje *grupy Golongan Karya*, aby móc uczestniczyć w Gabinetcie *Gotong Royong* i *Dewan Nasional*. W ten sposób każda partia próbowała rozwinąć wokół siebie powiązany zestaw organizacji: kobiecych, młodzieżowych, kombatanckich, pracowniczych, chłopskich, religijnych, edukacyjnych, kulturalnych i sportowych, aby poszerzyć swoje masowe poparcie aż do małych miasteczek i wsi.

Armia stworzyła kilka cywilno-wojskowych ciał spółdzielczych, zwanych BKS (*Badan Kerjasama* - Ciało Spółdzielcze), które w 1964 r. połączyła w *Sekber Golkar*.

²⁰³ M.S. Widjojo, *Penakluk rezim Orde Baru: gerakan mahasiswa '98*, Pustaka Sinar Harapan, Jakarta 1999, s. 24.

²⁰⁴ B. Ghoshal, *Indonesian Politics, 1955-59...*, op. cit., s. 82.

Utworzenie BKS miało pomóc armii w integracji ze strukturą polityczną oraz w odłączeniu organizacji masowych od przynależności do partii politycznych – zwłaszcza PKI – i poddaniu ich kontroli armii²⁰⁵. W rezultacie powstało wiele BKS, w tym *BKS Pemuda-Militer* (Młodzieżowy Wojskowy Organ Spółdzielczy), *BKS Buruh-Militer* (Robotniczy Wojskowy Organ Spółdzielczy) i *BKS Tani-Militer* (Rolniczo-Wojskowy Organ Spółdzielczy). Armia współpracowała bezpośrednio z odpowiednimi organizacjami masowymi na poziomie wsi.

Dzięki tym wysiłkom organizacyjnym, armia zaczęła dominować w *Golongan Karya* poprzez własne organizacje masowe. W oczach partii politycznych uproszczenie partii i utworzenie *Golongan Karya* było więc postrzegane jako triumf armii nad partiami politycznymi. Komunistyczna PKI szczególnie sprzeciwiała się armii, ponieważ BKS rywalizowała o masowe poparcie na tym samym poziomie i wśród tych samych grup co PKI. Inne partie również uważały, że ich masowe organizacje zostałyby zawłaszczone przez armię.

W końcu powstał *Front Nasional* (Front Narodowy). Był on również motywowany ambicją Sukarno do zmiany instytucji politycznych i kultury politycznej Indonezji. Front Narodowy ożywił długoletnią ideę Sukarno o masowej organizacji, która mogłaby zmobilizować i skanalizować wolę narodu. Choć partie nie zostały zniesione, Sukarno miał nadzieję, że organizacja Frontu Narodowego da mu bezpośrednią linię dostępu do ogółu społeczeństwa i umożliwi mu ominięcie partii politycznych.

Podsumowując, w wyobrażeniu Sukarno o demokracji w stylu indonezyjskim poprzez *golongan karya*, polityka partyjna, miała odtąd zostać podporządkowana interesowi zbiorowemu, który miał opierać się na wartościach obywatelskich i narodowych. Dodatkowo podkreślano wizerunek prezydenta jako mądrego i dobrotliwego ojca. Masy miały uczestniczyć w polityce i pracować na rzecz poprawy swoich funkcjonalnych interesów. *Konsepsi* Sukarno wyrażało się poprzez wiele haseł, takich jak państwo rodzinne, nowe masy oparte na Pancasila, wzajemna współpraca, czy koncepcja jedności rządzącego i rządzonych. Koncepcje te znalazły odzwierciedlenie w mechanizmach politycznych poprzez stworzenie *Golongan Karya*, *Dewan Nasional* oraz zastosowanie koncepcji *musyawarah* i *mufakat* w procesie podejmowania decyzji.

²⁰⁵ D.J. Porter, *Managing Politics and Islam in Indonesia*, Routledge, London 2017, s. 25.

3.5 Manipol-USDEK. Początek indoktrynacji

Ambicja Sukarno, by przekształcić kulturę polityczną w kulturę obywatelską symbolizowaną przez Pancasila, przejawiała się poprzez otwarcie kursów indoktrynacji na poziomie średnim i wyższym w 1959 roku. Tematami nauczania były kwestie polityczne, w tym koncepcje Pancasila, Manipol-USDEK i Nasakom. Do 1963 roku nie było oficjalnego podręcznika do nauki. W tym roku bowiem opublikowano trzy tomy *Kewargaan Negara* (edukacji obywatelskiej). Od 1963 do 1965 roku edukacja Manipol-USDEK stała się pełnym kursem zaliczeniowym wymaganym od każdego studenta uniwersytetu w każdym semestrze. Ponadto te kursy indoktrynacji były prowadzone dla szerokich grup społeczeństwa, w tym dla żołnierzy, urzędników, a także, w znacznie mniejszym stopniu, dla ogółu ludności.

Pod nadzorem Ministerstwa Edukacji i Kultury, zawartość książek była podobna. Zawierała ona kompilację przemówień Sukarno na temat Manifestu, a przedmiotem nauczania stały się wytyczne systemu politycznego, ekonomicznego i społecznego określone w Manipol-USDEK, w tym także Konstytucję z 1945 roku.

Na poziomie uniwersyteckim, razem z materiałami używanymi w szkołach średnich, używana była również 850-stronicowa książka, *Tujuh Bahan Pokok Indoktrinasi* („Siedem Podstawowych Materiałów Indoktrynacyjnych”).

Głównym propagatorem kursów indoktrynacji był Roeslan Abdulgani. Odwiedzając kampusy uniwersyteckie, Abdulgani promował treść *Kewargaan Negara* wśród studentów.

Stephen Douglas objaśnia jej treść:

„*Kewargaan Negara* dosłownie oznacza obywatelstwo i tytuł ten jest odpowiedni, gdyż nacisk w tych trzech tomach położony jest na cztery tematy: zestaw symboli narodowych, z którymi studenci zetknęli się w szkole podstawowej; geografia Indonezji, historia Indonezji, instytucje i organizacja rządowa. Tylko dwa rozdziały w trzytomowym zestawie poruszają kwestie mniej lub bardziej ideologiczne, a są to tematy stosunkowo dobrze ugruntowane i zrozumiałe: socjalizm indonezyjski i Pancasila. Ta ostatnia przedstawiona jest w kontekście historycznym, z definicją każdej z pięciu podstawowych zasad zaczerpniętą niemal dosłownie z proklamacji Sukarno z 1945 roku.

«Indonezyjski socjalizm», pojęcie, które może mieć wiele znaczeń politycznych, jest w Kewarganegaraan Negara traktowany głównie w aspekcie ekonomicznym”²⁰⁶

Ministerstwo Edukacji odpowiadając na zapotrzebowanie, wprowadziło nowy system szkolnictwa, który miał podążać za wytycznymi określonymi przez *Panca Wardhana* (Pięć Wartości), uzupełnionymi następnie w 1961 roku przez Pięć Miłości (*Panca Cinta*). Ustawa o szkolnictwie wyższym z 1961 roku (*UU tentang Perguruan Tinggi*) stwierdzała, że celem *Panca Wardhana* jest stworzenie budowniczych społeczeństwa socjalistycznego, które ucieleśnia ducha Pancasila. Tematy edukacyjne były widoczne w seminarium *Seminar Mengabdikan Manipol* (Seminarium o służeniu Manipolowi) w 1963 roku²⁰⁷. Wyjaśniono w nim, że celem kursu jest stworzenie „manipolistów, którzy są odpowiedni dla rządu Sukarno i jego roszczeń do osiągnięcia rewolucji”²⁰⁸.

Pięć tematów edukacyjnych w *Panca Wardhana* obejmowało rozwój moralny, rozwój intelektualny (*Perkembangan inteligensi*), rozwój emocjonalno-artystyczny (*Perkembangan emosional-artistik atau rasa keharuan dan keindahan lahir-batin*), rozwój rękodzielniczy (*Perkembangan keprigelan - kerajinan - tangan*); oraz rozwój fizyczny (*Perkembangan jasmani*)²⁰⁹. Wśród nich na szczególną uwagę zasługuje pierwszy temat dotyczący wychowania moralnego, ponieważ odnosił się on do nowej edukacji obywatelskiej. Wprowadzono ją w celu stworzenia nowej moralności narodowej, w odróżnieniu od dominującej wcześniej moralności publicznej. Ta swoistego rodzaju „nowa edukacja moralna” miała przekraczać podziały społeczne wynikające z resentymentów między grupami etnicznymi i religijnymi. Ówczesny minister edukacji i kultury, Prijono, przemawiał na seminarium w 1959 roku o moralnym zagrożeniu:

„Jeśli się nie mylę, to co Indonezja ma w ostatnich czasach, to nic innego jak moralność etniczna, moralność regionalna, moralność golongan, moralność partii politycznych i tak dalej, z których wszystkie

²⁰⁶ Sukamo, *7 bahan pokok indoktrinasi Republik Indonesia...*, op. cit., s. 69.

²⁰⁷ Umasih, *Ketika kebijakan Orde Lama memasuki domain pendidikan: penyiapan dan kinerja guru sekolah dasar di Indonesia*, „Paramita: Historical Studies Journal”, 2014, t.24, nr 1, s. 104–113.

²⁰⁸ Wignjoamidjojo, *Seminar pendidikan mengabdikan MANIPOL: di Jakarta tanggal 16 Pebruari 1963*, Lembaga Pendidikan Nasional, Jakarta 1963, s. 5.

²⁰⁹ Raharjo, *Analisis Perkembangan Kurikulum PPKn: Dari Rentjana Pelajaran 1947 sampai dengan Merdeka Belajar 2020*, „PKn Progresif: Jurnal Pemikiran dan Penelitian Kewarganegaraan”, 2020, t.15, nr 1, s. 63–82.

mają swoje dobro z własnej perspektywy. Jednak żadna z nich nie obejmuje życia duchowego w narodzie indonezyjskim jako całości. Nie tylko nie obejmują one narodu jako całości, ale także ich domena moralności często jest sprzeczna z interesami narodowymi. Słyszałem już od jednego z moich znajomych, naukowca pochodzącego z jednej z grup etnicznych, że w jego grupie etnicznej, gdy złapie się kieszonkowca, to bez względu na to, czy zostanie ukarany, czy nie, inni obywatele doradzą mu, że jeśli chce jeszcze raz kraść, to powinien to robić w innych regionach. Aby obalić partię polityczną, dana partia będzie pozwalać lub dawać szanse innym partiom na największą korupcję. Grupą, która poniosłaby straty w wyniku działań korupcyjnych, są ludzie, którzy ciężko pracują i płacą podatki. Ten fakt nie jest sprawą partii, które chcą widzieć upadek innych partii i oczekują, że ten upadek będzie korzystny dla ich własnej partii, która dopuściła do takiej korupcji”²¹⁰

Zamiast takich frakcyjnych interesów partii politycznych, Prijono zaproponował *Moral Nasional* (Moralność Narodową), którą zdefiniował jako "filozofię zrodzoną z potrzeby społecznej, która wzmocniłaby, zbawiła i pobłogosławiła naród jako Indonezyjczyków"²¹¹.

Wspomniany model edukacji została jednak skrytykowany przez wielu indonezyjskich intelektualistów i polityków. Większość krytyków zarzucała temu modelowi edukacji sympatie komunistyczne. Uważali, że Ministerstwo Edukacji i Kultury było zdominowane przez zwolenników komunizmu, oskarżając o to w samego ministra Prijono, i celowo usunęli oni temat „Wiary w jednego najwyższego Boga” z formuły *Panca Wardhana*.

Studenci również krytykowali indoktrynującą naturę edukacji. Byli bowiem zobowiązani do podjęcia i zaliczenia kursów związanych z Pancasila i Manipol-USDEK²¹². Przy różnych okazjach, cały kampus uniwersytetu był zbierany, aby wysłuchać przemówień o charakterze politycznym. Wbrew ich woli byli również zobowiązani do odbycia szkolenia wojskowego i przy tej okazji otrzymywali instrukcje na temat stosunków międzynarodowych, a ich patriotyczny zapał był stymulowany przez

²¹⁰ Seminar Pantjasila, *Prasaran prasaran pada Seminar Pantjasila...*, op. cit., s. 24.

²¹¹ Ibid., s. 25.

²¹² I.M. Arka i A.A.N.A.W.B. Wikrama, *Manipol Usdek Sebagai Tantangan Pendidikan Pada Jaman Reformasi Bagi Generasi Penerus Bangsa*, „Jurnal Ilmiah Cakrawarti”, 2021, t.4, nr 1, s. 52–59.

różne antyzachodnie piosenki, które mieli śpiewać podczas marszów i ćwiczeń. Raz w tygodniu musieli zbierać się na ceremonię podniesienia flagi, kiedy to ponownie podkreślano świadomość dumy z narodu. Nie wszystkim się to podobało.

Wraz z ogłoszeniem kursów indoktrynacyjnych, rząd wprowadził ściśle ograniczenia w sprawach ideologicznych. Prasa była cenzurowana. Urzędnicy państwowi, redaktorzy gazet i przywódcy partii politycznych musieli składać wielokrotne przysięgi potwierdzające ich wiarę w Manipol-USDEK. Co ważniejsze, rząd zakazał swobodnej interpretacji Pancasila. Jak już wspomniano, w czasach parlamentaryzmu wielu polityków, zwłaszcza w kręgach partyjnych, interpretowało Pancasila w kontekście własnej ideologii, co prowadziło do sprzecznych interpretacji. W związku z tym, praktyka swobodnej interpretacji była często wykorzystywana politycznie przez partie polityczne do przeciwstawiania się swoim rywalom. Jednak swobodna interpretacja Pancasila i Manipol-USDEK nie została całkowicie ograniczona.

W obliczu krytyki, jakoby komunistyczni zwolennicy w Ministerstwie Edukacji manipulowali edukacją polityczną, kursy indoktrynacji Manipol-USDEK zostały zniesione wraz z końcem ery Sukarno. Jednak podobne formaty edukacyjne zostały przyjęte przez reżim Nowego Porządku w jego kursach indoktrynacji Pancasila.

Okolo 1962 roku pojawił się nowy termin, „Nasakom”, określający ówczesne okoliczności polityczne. Nasakom jest akronimem od słów nacjonalizm, religia i komunizm, (NASionalisme, Agama, dan KOMunisme) które dokładniej oznaczały Partię Nacjonalistyczną (PNI), Partię Islamską (zwłaszcza NU) i Partię Komunistyczną (PKI). Partie te były głównymi reprezentantami w gabinecie, od którego oczekiwano zapewnienia stabilnej polityki potrzebnego do przeprowadzenia rewolucji indonezyjskiej. Jak wskazuje nazwa, ten system polityczny opierał się na polityce partyjnej, szczególnie na trzech partiach. Armia, która była silnym zwolennikiem systemu Manipol-USDEK, została wykluczona z tego nowego systemu politycznego.

W zachodniej politologii okres ten jest często analizowany jako esencja okresu Demokracji Kierowanej, ponieważ termin Nasakom pojawił się niedługo po oficjalnym ogłoszeniu formatu Manipol-USDEK. Innym powodem jest to, że natura Nasakom, synkretyzm trzech sił ideologicznych: nacjonalizmu, religii i komunizmu, była w rzeczywistości długoterminową ideą polityczną Sukarno tworzoną już od lat 20-tych. Dlatego też okres Demokracji Kierowanej był często utożsamiany z okresem Nasakom.

Jednakże, jeśli chodzi o koncepcję państwa opartego na zasadach Pancasila i Konstytucji z 1945 roku, koncepcja Nasakom odbiegała od pierwotnej koncepcji

zapropionowanej przez ojcw zaożycieli, która została w pełni rozwinięta w systemie Manipol-USDEK. Zasadnicza różnica między systemem Manipol-USDEK a systemem Nasakom polegała na tym, jak Sukarno traktował rolę partii politycznych. Jedną z głównych cech systemu Manipol-USDEK, ujawnioną w słynnym przemówieniu Sukarno z 28 października 1956 roku, był pomysł zlikwidowania partii i zastąpienia ich Golongan Karya. System ten, choć generował cały nowy system oparty na Pancasila i Konstytucji z 1945 roku, nigdy nie został jednak w pełni wdrożony i wkrótce zastąpiła go retoryka Nasakom, co oznaczało odrodzenie się polityki partyjnej, choć w ograniczonej formie.

Do 1961 roku stało się jasne, że idea Sukarno - Manipol-USDEK poniosła klęskę. Istnieje kilka powodów, dla których system oparty o idee Manipol-USDEK przestał istnieć, ale najważniejszym z nich był fakt, że sam Sukarno wciąż nie wiedział, jaką postać docelowo należy nadać indonezyjskiej kulturze politycznej. Jak trafnie ujmuje Legge:

„Poza przekonaniem, że parlament i system partyjny zawiodły kraj i że pragnąc zmian, odpowiada na rzeczywiste życzenia Indonezyjczyków, nie określił jeszcze swoich dokładnych celów ani nie opracował precyzyjnego planu ich osiągnięcia”²¹³

Na tle nagłej zmiany politycznej Sukarno, rosło stopniowo napięcie pomiędzy Sukarno, armią i siłami PKI. Sukarno chciał, aby organizacje masowe odłączyły się od partii politycznych, partie nadal mobilizowały masy poprzez grupy funkcyjne (*Golongan Karya*). Co więcej, siły zbrojne zaczęły osiągać korzyści polityczne dzięki swoim grupom funkcyjnym. Nie tylko w społeczeństwie narastała krytyka zaangażowania armii w politykę, ale sam Sukarno zdał sobie sprawę, że on również musi to sprawdzić. Zaangażowanie armii w kontrolowanie społeczeństwa i nadmierny nacisk na stabilizację poprzez podkreślanie koncepcji państwa rodzinnego stały w jawnej sprzeczności z koncepcją Sukarno *gotong royong*, narodowego nastroju podniecenia, który był możliwy dzięki masowemu entuzjazmowi i uczestnictwu w polityce. Sukarno wciąż brakowało zorganizowanego masowego poparcia, by promować swoją wizję i zaangażować armię. W tych okolicznościach Sukarno doszedł do wniosku, że musi polegać na wsparciu kierownictwa partii, aby powstrzymać rosnącą potęgę armii. Wydaje się więc, że Sukarno zmienił sposób realizacji swojej wizji dynamicznego społeczeństwa poprzez masowe uczestnictwo w polityce. Porzucił *Golongan Karya* na rzecz równoważenia

²¹³ J.D. Legge, *Sukarno...*, op. cit., s. 318.

interesów partii politycznych. W rzeczywistości, plany osłabienia partii zostały zmienione i porzucone pod koniec 1962 roku.

Wizja Sukarno dotycząca zasady rodziny, *konsepsi*, opcji półradikalnej, mogła odnosić się do uregulowanego systemu partyjnego, systemu całkowicie golcarskiego lub kombinacji tych dwóch. Niemniej jednak cała wymowa Sukarno, jego ciągła krytyka partii, jego strategia golkar i jego odniesienia do partii państwowej pozwoliły armii wyrzucić na nim presję w tej kwestii. Sukarno musiał zatem przedstawić uzasadnienie dla dalszego istnienia partii, które byłyby dla niego do przyjęcia. Zrobił to w okresie od lipca do września 1960 roku, odsłaniając nowe perspektywy swojej myśli. Podkreślał teraz wielką konieczność jedności sił nacjonalistycznych, religijnych i komunistycznych, które później w tym samym roku otrzymały akronim „Nasakom”.

Ta rywalizacja o władzę między Sukarno, partiami politycznymi i armią doprowadziła do tego, że Sukarno bronił jednego ze swoich pomysłów na partie – regulowania ich, ale jednocześnie pozwalania na ich działalność – zamiast innych pomysłów na ich rozwiązanie lub zastąpienie *Golongan Karya*. Tak więc do 1961 roku Sukarno zmniejszył nacisk na strategię golkaru forsowaną przez armię, a zaczął mówić o formule Nasakom, która była w istocie pomysłem na zniweczenie strategii Golkaru.

Armia jednak zdecydowanie odrzuciła format Nasakom, a następnie zaczęła identyfikować Nasakom jako koncepcję przeciwstawiającą się systemowi Manipol-USDEK. W rezultacie, do 1963 roku idee *Golongan Karya* i Nasakom przekształciły się w "sztandary przeciwstawnych bloków". Dla armii, Nasakom Sukarno był odstępstwem od ducha Kierowanej Demokracji, ponieważ armia uważała, że koncepcyjnie Kierowana Demokracja składa się głównie z *Golongan Karya*, a partie nie są już potrzebne.

W przeciwieństwie do armii, format Nasakom był wielkim impulsem dla komunistycznej PKI, nadając jej oficjalnie uznaną rolę polityczną, czyniąc z niej wręcz równorzędnego partnera we Froncie Narodowym. W związku z tym PKI w pełni poparła Nasakom. W tym samym czasie zależność siły Sukarno od poparcia PKI również znacząco rosła. PKI popierała Sukarno, ponieważ widziała w systemie Nasakom szansę na zwiększenie swojej roli politycznej i wykluczenie armii z polityki.

Wraz ze stopniowym wzrostem siły Nasakomu, znaczenie Pancasila jako podstawy narodowej straciło na znaczeniu, ponieważ koncepcja Nasakomu i jego powrotu do polityki partyjnej odbiegała już od Manipol-USDEK. Co więcej, Nasakom wyłonił się jako nowa ideologiczna alternatywa dla Indonezji tego zamiast Pancasila. Tak więc w tym okresie Pancasila funkcjonowała jedynie jako źródło żargonu wykorzystywanego przez

frakcje polityczne do krytykowania innych frakcji, na przykład mówiąc, że te inne naruszają ducha Pancasila.

Jednak te dwie sprzeczne idee Manipol-USDEK i format *golkar*, które były wspierane przez armię, oraz Nasakom, wspierany przez Sukarno i PKI, doprowadziły w końcu do kryzysu politycznego końca rządów Sukarno. W przeciwieństwie do swojego zobowiązania do zrównoważenia trzech sił politycznych, Sukarno uzależnił się od poparcia PKI. Ta współpraca z PKI spowodowała międzynarodowe i krajowe podejrzenia, że Sukarno gwałtownie skręca w lewo. Obawa przed komunizacją Indonezji doprowadziła do końca jego kariery politycznej.

Konflikty między armią, Sukarno i PKI zakończyły się zwycięstwem armii, która brutalnie stłumiła nieudany zamach stanu PKI z 30 września 1965 roku²¹⁴. W oficjalnym oświadczeniu rządowym ogłoszono, że sprawcy z PKI zabili sześciu generałów armii, 1 października zdobyli indonezyjską stację radiową i utworzyli Radę Rewolucyjną.

Zakres i charakter udziału PKI w zamachu stanu są jednak niejasne, a opinia publiczna podejrzewała, że armia sfabrykowała próbę porwania generałów przez PKI (choć w rzeczywistości zabiła ich) jako część spisku mającego na celu obalenie państwa. W każdym razie armia szybko przeprowadziła czystkę wśród rzekomych komunistów oraz ich zwolenników. Powołano nowy rząd, na czele którego stanął generał porucznik Suharto, dowódca Rezerwy Strategicznej. Armia zachęcała masy, zwłaszcza grupy muzułmańskie, takie jak stowarzyszona z NU grupa młodzieżowa ANSOR, do oczyszczenia państwa z komunistów. W ten sposób, w części Jawy Środkowej, gdzie władza PKI była najsilniejsza, co najmniej pół miliona domniemanych komunistów zostało zabitych w ciągu sześciu miesięcy od incydentu z Gestapu. Morderstwa rozprzestrzeniły się następnie na inne części kraju, w szczególności Jawę Wschodnią i Bali, ale także na część Sumatry.

Powstanie Nowego Porządku było nie tylko skutkiem komunistycznych zamieszek, ale również sam Sukarno utracił władzę. Gospodarka była zrujnowana, a społeczeństwo pogrążyło się w politycznym chaosie. W marcu 1966 roku Sukarno, w obliczu burzy wrogich demonstracji studenckich i bezprecedensowej presji ze strony pewnej siebie armii, przekazał większość swoich uprawnień generałowi Suharto.

²¹⁴ R. Cribb, *Unresolved Problems in the Indonesian Killings of 1965–1966*, „Asian Survey”, 2002, t.42, nr 4, s. 550–563; R. Cribb, *Genocide in Indonesia, 1965-1966*, „Journal of Genocide Research”, 2001, t.3, nr 2, s. 219–239; G. Leksana, *Collaboration in Mass Violence...*, op. cit.

Jak wskazuje nazwa, reżim Nowego Porządku pod przywództwem Suharto twierdził, że jest nowym okresem, ale sposób, w jaki starał się osiągnąć innowację, nie polegał na rewolucji, ale na ewolucyjnych i innych, mniej dynamicznych sposobach. Jak na ironię, idea Sukarno, że Manipol-USDEK powinien być całkowitym przewodnikiem dla wszystkich działań politycznych, ekonomicznych i społecznych przetrwała w czasach Nowego Porządku, kiedy to Pancasila stała się jedyną ideologią.

Rozdział IV. Ewolucja Pancasila: Orde Baru

4.1 Nowy Przywódca – Nowy Porządek

Indonezja wkroczyła w nową erę po odejściu Sukarno w 1965 roku. W tej nowej erze, znanej jako *Orde Baru* (Nowy Porządek), krajem kierował generał Suharto. Zasadniczą cechą Nowego Porządku było to, że wojsko stało się najważniejszym decydem zarówno w polityce wewnętrznzej, jak i zagranicznej Indonezji. Inną cechą charakterystyczną Nowego Porządku było to, że kontrola państwa nad społeczeństwem stała się znacznie ściślejsza niż w czasach Kierowanej Demokracji.

Niemniej jednak, podobnie jak w czasach Starego Porządku, administracja Nowego Porządku stosowała w swojej polityce te same ideologiczne podstawy Pancasila (i tę samą strukturę konstytucyjną Konstytucji z 1945 roku. Nowy Porządek oznaczał ideę oczyszczenia Pancasila i Konstytucji z 1945 r. w krajowym życiu politycznym²¹⁵. Ideolodzy Nowego Porządku dostrzegali, że w erze Sukarno Indonezja odeszła od Pancasila i Konstytucji z 1945 r. Co więcej, Nowy Porządek był silnie antykomunistyczny, zaangażowany w rozwój gospodarczy i stabilność polityczną oraz miał pragmatyczne spojrzenie międzynarodowe²¹⁶. Te trzy kluczowe aspekty powrotu do zostały zastosowane w celu osiągnięcia i ochrony interesów narodowych zarówno w kraju, jak i na arenie międzynarodowej.

Ponieważ rząd Nowego Porządku powstał w wyniku przejęcia władzy przez wojsko po zdławieniu domniemanego komunistycznego zamachu stanu w 1965 roku, kwestia uzyskania legitymizacji "od społeczeństwa stała się dla reżimu sprawą fundamentalną. Obiecał on społeczeństwu dwie zmiany: odbudowę gospodarki narodowej, która została zniszczona w okresie Starego Porządku, oraz autentyczne i konsekwentne wprowadzenie w życie Pancasila i Konstytucji z 1945 roku. W związku z tym Suharto, przemawiając w 1967 roku, stwierdził, że:

„Pancasila jest naszą osobowością. Jest to światopogląd, który został uzgodniony przez przedstawicieli narodu w okresie poprzedzającym proklamację naszej niepodległości i po niej. Z tego powodu Pancasila jest jedynym światopoglądem, który może nas zjednoczyć.

²¹⁵ S. Eklöf, *Indonesian Politics in Crisis: The Long Fall of Suharto, 1996-1998*, NIAS Press 1999, s. 1996–98.

²¹⁶ D.F. Anwar, *Indonesia in ASEAN: Foreign Policy and Regionalism*, Institute of Southeast Asian Studies, Singapore 1994, s. 35.

Pancasila jest świętym przyrzeczeniem całego narodu indonezyjskiego, które musimy zawsze trzymać razem w wysokiej czci i którego musimy bronić na zawsze. Pancasila i Konstytucja z 1945 roku były kilkakrotnie testowane przez historię. Im bardziej były testowane, tym bardziej ujawniały swoją zasadniczą prawdę jako jedyną odpowiedź na wyzwania i problemy, przed którymi stoimy. Z uwagi na ich zasadniczą prawdę, ktokolwiek i jakakolwiek grupa próbuje je zmienić, z pewnością skończy własną zgubą”²¹⁷

Pancasila nie może być oddzielona od Nowego Porządku, ponieważ, Pancasila była „punktem wyjścia” dla reżimu. Nowy Porządek miał zatem głębokie uzasadnienie, aby służyć służyć interesowi narodowemu w oparciu o filozofię Pancasila.²¹⁸

Rząd Nowego Porządku pragnął utrzymywać Pancasila i Konstytucję jako ideologiczno-filozoficzną podstawę ustrojową. Co więcej, rząd zmusił społeczeństwo do zaakceptowania swojej interpretacji Pancasila i państwa opartego o ideologię Pancasila jako przewodniej narodowej zasady filozoficznej we wszystkich sferach²¹⁹. Aby to osiągnąć, państwo wdrożyło kursy indoktrynacji dla ludności, które rozpoczęły się w połowie lat 70. XX w.

Nacisk, jaki Nowy Porządek kładł na ideologię Pancasila, stanowił ciekawe zjawisko. Dla wielu ideologów Nowego Porządku, Pancasila była niczym innym jak narodowym symbolem jedności, którym Sukarno manipulował jako politycznym narzędziem uzasadniającym jego autorytarne rządy. W związku z tym próba wprowadzenia przez Suharto systemu narodowego opartego na Pancasila spotkała się ze sceptycyzmem, zwłaszcza że wielu widziało podobne obietnice składane przez Sukarno w okresie Starego Porządku.

W związku z nieufnością opinii publicznej wobec przyjęcia przez rząd Nowego Porządku systemu politycznego opartego na Pancasila, pojawiło się wiele wątpliwości na temat relacji pomiędzy Nowym Porządkiem a Pancasila, mając na celu zrozumienie motywów, jakim kierował się reżim. Do końca Nowego Porządku istniały dwie główne publiczne interpretacje motywów rządu.

²¹⁷ C.W. Watson, *State and society in Indonesia: three papers*, University of Kent at Canterbury, Centre of South-East Asian Studies, Canterbury 1987, s. 40.

²¹⁸ D.E. Ramage, *Politics in Indonesia: Democracy, Islam and the Ideology of Tolerance*, Routledge 2002, *Politics in Asia*, s. 27; M.T. Berger, *Old State and New Empire in Indonesia: Debating the Rise and Decline of Suharto's New Order*, „Third World Quarterly”, 1997, t.18, nr 2, s. 321–361.

²¹⁹ E. Retnowati, *Tataman Orde Baru: distorsi ideologi pancasila*, LIPI Press, Jakarta 2018.

Pierwsza interpretacja głosiła, że rząd aktywnie wykorzystywał Pancasila i Konstytucję z 1945 roku do swoich celów politycznych. Ten pogląd był wspierany przez hipotezę, że Suharto i armia używali tych ideologicznych źródeł do uzasadnienia i legitymizacji autorytarnego systemu politycznego.

Powszechnie wiadomo było, że koncepcje państwa opartego o ideologię Pancasila zostały odwzorowane przez grupę osób w kręgu rządzącym. Ludzie z tej grupy uważali, że rząd i wojsko Nowego Porządku odziedziczyły system Demokracji Kierowanej, aby wykorzystać jego autorytarne cechy, które reprezentowało silne przywództwo, niedemokratyczne mechanizmy polityczne i narzucanie wartości jedności zamiast wielości. Dla przykładu, David Bourchier twierdził, że:

„Wojskowi byli przyciągani do organicyzmu, ponieważ dostarczał im argumentów przeciwko systemowi wielopartyjnemu. Jego wizja państwa jako ucieleśnienia wspólnych interesów społeczeństwa pomogła im również dostarczyć przesłanek, których potrzebowali, aby uzasadnić podporządkowanie partyzanckich i sekcyjnych interesów oraz innych potencjalnych źródeł władzy zdominowanemu przez wojsko państwu”²²⁰

Dalej Bourchier wyjaśniał, że Pancasila została wykorzystana przez rząd jako środek do wzmocnienia jego legitymizacji:

„Przywódcy Nowego Porządku zdawali sobie sprawę, że sama obietnica modernizacji i konstytucjonalizmu nie zapewni reżimowi elastyczności i historycznej legitymizacji, której potrzebowali. Aby rozwiązać ten problem, Nowy Porządek zdecydował się, początkowo nieśmiało, postawić na symbol Pancasila”²²¹. Wyznający ten pogląd postrzegali indoktrynację jako propagandę społeczeństwa i przez autorytarne kierunki działania rządu. Murray Thomas, wskazał, że indoktrynacja oznacza „(...) proces przekonywania ludzi o słuszności, lub przynajmniej o celowości, jakiegoś zestawu przekonań, takich jak przekonania dotyczące polityki, religii, badań naukowych lub tym podobnych. Indoktrynacja nie tylko obejmuje popieranie danego punktu

²²⁰ D. Bourchier, *Lineages of Organicist Political Thought in Indonesia*, Monash University Press, Melbourne 1996, s. 227.

²²¹ *Ibid.*, s. 162.

widzenia, ale może również polegać na wykazywaniu wyższości tego punktu widzenia nad innymi”²²²

Niektórzy badacze twierdzą, że Suharto używał Pancasila jako narzędzia do eliminacji swoich politycznych rywali, do których zaliczali się Sukarno, komuniści i ich zwolennicy oraz siły islamskie. Katharine McGregor w swoim artykule prześledziła, w jaki sposób Suharto uczynił z Pancasila ideologię antytetyczną wobec komunizmu w latach 70. i islamu w latach 80. XX w. McGregor stwierdziła, że w latach 80-tych wróg Suharto został zmieniony z komunizmu, który został całkowicie wyeliminowany przez silne kampanie antykomunistyczne w latach 70-tych, na fundamentalistyczne siły islamskie, które wyłoniły się w końcu jako jedyny polityczny wróg Suharto aż do lat 80-tych. Aby przeciwstawić się rywalizującym siłom islamskim. Suharto stworzył obraz islamu jako gwałtownej i destrukcyjnej jednostki społecznej, która była tym samym antypancasilaistyczna²²³. Podobnie argumentował Donald Porter, pisząc, że "stratedzy Nowego Porządku przekształcili Pancasila w ideologiczny projekt powstrzymywania i wykluczania alternatywnych ideologii uznanych za zagrażające politycznej tkance i stabilności narodu"²²⁴.

Druga interpretacja doszukiwała się przyjęcie przez Suharto koncepcji państwa opartego na ideologii Pancasila jako jego strategii obronnej. W tej perspektywie rozumie się, że do początku lat 70. XX w., taka koncepcja państwa Pancasila miała dla Suharto jedynie znaczenie symboliczne, nie będąc przedmiotem realizacji. Lata 70. to okres, w którym opinia publiczna, która kiedyś mocno wspierała reżim Nowego Porządku, zaczęła być rozczarowana jego korupcją, autorytarnymi rządami i rozczarowującą polityką gospodarczą, zwłaszcza faworyzowaniem przez Suharto chińskiej mniejszości. To faworyzowanie jedynie wzmocniło ekonomiczną nierówność pomiędzy Indonezyjskimi Chińczykami jako ekonomicznie dominującą i rdzenną ludnością jako grupą zmarginalizowaną i było powodem niezadowolenia²²⁵.

Od połowy lat 70. do początku lat 80. XX w. nastąpił kryzys legitymizacji Suharto, który doprowadził Suharto do wykorzystania Pancasila jako moralnej obrony. Publiczna

²²² R.M. Thomas, *Indonesian Education: Communist Strategies (1950-1965) and Governmental Counter Strategies (1966-1980)*, „Asian Survey”, 1981, t.21, nr 3, s. 389–390.

²²³ K.E. McGregor, *Commemoration of 1 October, "Hari Kesaktian Pancasila": a post mortem analysis?*, „Asian Studies Review”, 2002, t.26, nr 1, s. 39.

²²⁴ D.J. Porter, *Managing Politics and Islam in Indonesia...*, op. cit., s. 30.

²²⁵ N. Aizawa, *Assimilation, Differentiation, And Depoliticization: Chinese Indonesians And The Ministry Of Home Affairs In Suharto's Indonesia*, „Chinese Indonesians and Regime Change”, 2011, s. 47–64.

krytyka jego reżimu była często wyrażana w kategoriach niemoralności działań rządu. Wielu badaczy argumentowało, że indoktrynacja została stworzona, aby poradzić sobie z tą narastającą publiczną krytyką, rząd podkreślał moralny charakteru Pancasila, aby pokazać, że rządowi zależało na moralności i kwestii sprawiedliwości społecznej²²⁶. Właśnie taka sytuacja, niepokoje społeczne wywołane przez obiekcje wysuwane pod adresem rządu Nowego Porządku począwszy od 1974 roku i trwające przez całą dekadę, zainspirowały Suhartodo utrzymania swojej solidarności w obliczu chaosu poprzez religijnie legitymizowaną solidarność ideologii Pancasila. Uważa się, że w wielu przypadkach religie cwycjaśniają i legitymizują ustalenia polityczne oraz potwierdzają, że władza i autorytet są właściwie umiejscowione, moralnie wiążące i znaczące dla wszystkich. P4 był uznawany za działanie rządu, by rozbroić swoich krytyków, sprawiając wrażenie, że chodzi o moralność²²⁷. P4 (*Pedoman Penghayatan dan Pengamalan Pancasila - Kursy Realizacji Wytycznych Pancasila*) był manewrem przyjętym przez rząd w celu poradzenia sobie z narastającą krytyką. Został on dokładniej przygotowany i zorganizowany niż wcześniejsze inicjatywy. Zasada, na której się opiera, jest taka sama: moralność narodu może być skutecznie określona przez ustawodawstwo i narzucenie moralności za pomocą dekretów.

Można zaryzykować twierdzenie, że rząd Nowego Porządku – przynajmniej jego intelektualności – był bardziej wyrafinowany, zdając sobie sprawę z ograniczonej skuteczności takiej kampanii. P4 miało na celu po prostu tymczasowe rozbrojenie krytyków rządu poprzez pokazanie, że rząd jest zaniepokojony moralnym bankructwem rządu. Indoktrynacja i apel o moralność były sposobem kontrolowania społeczeństwa poprzez pacyfikowanie ich społecznego niezadowolenia.

Indoktrynacja ideologiczna była potężnym narzędziem kontroli społecznej w ramach Nowego Porządku. Wydawało się, że od początku rząd Nowego Porządku miał bezpośredni motyw do ustanowienia państwa Pancasila. Jednak ta nowa perspektywa rodzi kilka pytań: dlaczego misja Nowego Porządku, polegająca na ustanowieniu Państwa Pancasila, była postrzegana przez wielu obserwatorów jako "całkowita porażka"?²²⁸ Jakie aspekty rządowych starań o utworzenie Państwa Pancasila skłoniły opinię publiczną do tak negatywnego dyskursu?

²²⁶ W. Winarno, *Mengungkap kembali tafsir atas Pancasila: Dibalik pencabutan ketetapan MPR tentang P4*, „Forum Ilmu Sosial”, 2012, t.39, nr 2, s. 4.

²²⁷ D. Bourchier, *Lineages of Organicist Political Thought in Indonesia...*, op. cit., s. 236.

²²⁸ M. Morfit, *Pancasila: The Indonesian State Ideology According to the New Order Government*, „Asian Survey”, 1981, t.21, nr 8, s. 838–851.

Pierwszym krokiem do zrozumienia powyższych pytań będzie omówienie wysiłków rządu w zakresie konceptualizacji i internalizacji koncepcji Państwa Pancasila. Poza kwestią implementacji, te dwa tematy wywołały rozległą dyskusję w społeczeństwie i istniała luka pomiędzy rządowymi wyjaśnieniami koncepcji i indoktrynacji, a ich publicznym zrozumieniem.

4.2 Nowa interpretacja Państwa Pancasila

W przeciwieństwie do poprzedniej interpretacji, zgodnie z którą kryzys legitymizacji w połowie lat 70. XX w. sprawił, że Suharto zwrócił uwagę na koncepcje państwa opartego o ideologię Pancasila, wydaje się jasne, że od początku reżimu Suharto dość ambitnie planował, jak zastosować Pancasila w każdym aspekcie życia codziennego. Jednakże niezależnie od otwartej ambicji Suharto do ustanowienia państwa Pancasila, proces wdrażania był chaotyczny. Głównym powodem ostatecznej porażki państwa Pancasila było zamieszanie wokół tego, co stanowiło państwo Pancasila i sposobów jego wdrażania, a także słabość rządu wobec wyzwań różnych grup społecznych dotyczących jego interpretacji i schematów wdrażania²²⁹.

Wiele dowodów wskazuje na to, że we wczesnym okresie Nowego Porządku, kręgi rządzące, a także intelektualiści z entuzjazmem podchodzili do idei wprowadzenia w życie ideologii Pancasila w jej pierwotnej formie. Pierwszy znaczący wysiłek mający na celu ponowne zdefiniowanie Pancasila w nowym kontekście Nowego Porządku został podjęty w ramach sympozjum zatytułowanego "Ożywić Ducha Pokolenia 1966: Odkrywanie Nowego Śladu" (*Kebangkitan Semangat '66: Menjelajah Tracee Baru*), które odbyło się na Uniwersytecie Indonezyjskim w 1966 roku. Było to drugie historyczne sympozjum na temat Pancasila po seminarium z 1959 roku. Wśród prelegentów znaleźli się Slamet Iman Santoso (profesor psychologii na Uniwersytecie Indonezyjskim), Drijarkara (jezuita z Yogyakarta), Timur Djaelani, Fuad Hassan (jeden z osobistych asystentów Suharto) i David Napitupulu (przywódca Mahasiswa Pancasila, która była powiązana z partią IPKI - *Ikatan Pendukung Kemerdekaan Indonesia*).

²²⁹ R.S. Situru, *Pancasila dan Tantangan Masa Kini*, „Jurnal Pendidikan Guru Sekolah Dasar”, 2019, t.2, nr 1, s. 34–41; F. Magnis-Suseno, *Tantangan Pancasila Pasca-Orde Baru*, „Kompas”, 2021, s. 6; R.D. Ningrum et al., *Upaya Pelestarian Nilai Pancasila di Era Reformasi*, „Gema Keadilan”, 2022, t.9, nr 3, s. 255–264.

Prelegenci analizowali różne ideologiczne, polityczne, ekonomiczne i społeczne problemy owych czasów i proponowali ich rozwiązanie poprzez przywrócenie koncepcji państwa opartego o ideologię Pancasila.

Pierwszy temat sympozjum dotyczył samej ideologii. Postrzegając okres Nasakom, kiedy to trzy frakcje ideologiczne zaangażowały się w rywalizację o władzę, prelegenci wskazali, że takie problemy ideologiczne można rozwiązać poprzez ustanowienie Pancasila jako jedynej słusznej ideologii państwowej. Argumentowali w szczególności, że w okresie Starego Porządku wielu golongów tworzyło wielorakie interpretacje Pancasila, które często były wątpliwe i sprzeczne. Ze względu na takie niejednorodne interpretacje i zamieszanie, polityka Starego Porządku oparta na Pancasila musiała zostać skompromitowana, aby sprostać wymaganiom niektórych grup społecznych. W szczególności potępiali oni komunistów jako odstępców od ideologii Pancasila.

Uczestnicy sympozjum argumentowali, że:

„(...) komunizm nie może być kompatybilny z filozofią Pancasila.

Marksizm jest formą materializmu, który dąży przede wszystkim do dyktatorskich rządów golongana (klasy proletariatu), zgodnie z którym, niezależnie od tego, pod jakim pretekstem, marksizm jest antyduchowy, antyteistyczny i antydemokratyczny. Zgodnie z powyższymi argumentami sympozjum dochodzi do wniosku, że idea Nasakom jest porażką”²³⁰

W ten sposób na sympozjum wykluczono komunizm z ram ideologicznych Nowego Ładu. W celu zapobieżenia takim arbitralnym interpretacjom przez różne grupy społeczne, prowadzący zasugerowali stworzenie szczegółowej i autentycznej interpretacji Państwa Pancasila poprzez ponowne zbadanie oryginalnego źródła *Lahirnya Pancasila* (Narodziny Pancasila), a ponadto operacjonalizację koncepcji w rzeczywistości.²³¹

W wymiarze wewnętrznym prelegenci zaproponowali, aby Nowy Porządek ustanowił rządy prawa (*negara hukum*) w oparciu o zasady Pancasila. Wskazując na odchylenia w Starym Porządku, w którym system polityczny, tj. pozycja instytucji sądowniczych, był skorumpowany, uczestnicy postanowili, że Nowy Porządek będzie demokratyczny i sprawiedliwy w polityce wewnętrznej. Co tyczy indonezyjskiej polityki zagranicznej, prelegenci potępiłi podejście Sukarno do konfrontacji z Malezją jako

²³⁰ A.M.W. Pranarka, *Sejarah pemikiran tentang Pancasila*, Yayasan Proklamasi, Centre for Strategic and International Studies, Jakarta 1985, s. 195–196.

²³¹ *Ibid.*, s. 195.

odchylenie od Pancasila. Stwierdzono, że działanie było oparte na marksizm-leninizmie, który przewidywał walkę klasową między proletariatem a kapitalistami na arenie międzynarodowej²³².

Prelegenci szczególnie potępili niepowodzenie gospodarki kierowanej tamtego okresu, która doprowadziła do zapaści gospodarczej i zaniedbania w zakresie sprawiedliwości społecznej. Argumentowali, że rząd Starego Porządku zaniedbał kwestie ekonomiczne, skupiając się głównie na sprawach politycznych. Porażka ekonomii kierowanej była ich zdaniem spowodowana brakiem troski o autentyczne wdrożenie koncepcji ekonomicznych opartych na Pancasila²³³.

Wreszcie, jeśli chodzi o aspekt kulturowy, uczestnicy sympozjum wskazali, że istnieje duże prawdopodobieństwo, iż społeczeństwo nadal będzie traktować priorytetowo swoje interesy.

Podkreślili, że narastająca ksenofobia w społeczeństwie – szczególnie wobec mniejszości chińskiego pochodzenia – jest jednym z problemów społecznych. Jako rozwiązanie, postulowali po raz kolejny przywrócenie państwa opartego na ideologii Pancasila. Obejmowało to wdrożenie systemów politycznych, ekonomicznych i społecznych opartych na autentycznej interpretacji Państwa Pancasila.

W oparciu o postulaty przedstawione na sympozjum, wysiłki zmierzające do ustanowienia Pancasila w jej pierwotnej formie, rozpoczęto starania o dokonanie jednej interpretacji państwa opartego o ideologię Pancasila. Wysiłki te miały dwa możliwe motywy.

Po pierwsze, mając jedną interpretację, Suharto miał nadzieję, że będzie miał jasną koncepcję państwa opartego o ideologię Pancasila, zwłaszcza że w czasach Starego Porządku było ono podatne na różne interpretacje, ponieważ początkowe koncepcje Państwa Pancasila ojców założycieli były zbyt niejasne, aby można je było wykorzystać w programach wykonawczych. Koncepcje w okresie Starego Porządku były często różnie interpretowane. Suharto podkreślił, że jednolitość interpretacji sprawi, że *rumusan* (plany) będą jaśniejsze i łatwiejsze do zrozumienia, tak aby Pancasila mogła być używana jako przewodnik życiowy dla obywateli. Tak więc dla Suharto istotne było, aby dokonać standardowej interpretacji definicji państwa Pancasila i kierunku jego realizacji. Innymi

²³² Ibid., s. 199–200.

²³³ Ibid., s. 202.

słowy, Suharto chciał rozwinąć Pancasila bardziej konkretnie, prawdziwej ideologii, która w końcu mogłaby zostać wdrożona w społeczeństwie.

Co więcej, stworzenie jednolitej egzegezy Pancasila miało dalsze implikacje polityczne. Wiązało się to z deklaracją Nowego Porządku, że Pancasila i koncepcje państwa opartego o ideologię Pancasila są jego jedyną wizją dla narodu indonezyjskiego. Było to wyraźnie związane z lekcjami Starego Porządku, kiedy to wiele partii politycznych rzuciło wyzwanie administracji Sukarno atakując Pancasila i żądając, aby ich własne ideologie zostały użyte jako podstawa państwa narodowego.

Podczas obchodów 25-lecia Uniwersytetu Gadjah Mada, Suharto odniósł się w swojej mowie do potrzeby egzegezy w celu stworzenia społeczeństwa Pancasila (*Manusia Pancasila*), tak aby mogło ono być przewodnikiem w ich codziennym życiu. Dokonując jednej interpretacji Pancasila, która stałaby się jednym poglądem na życie publiczne dla Indonezyjczyków, możemy uniknąć powstawania różnych interpretacji Pancasila opartych na preferencjach indywidualnych lub pewnych grup. W ten sposób możemy zapobiec wszelkim nadużyciom Pancasila, jak to miało miejsce w okresie Nasakom.

Następnie Suharto zwrócił się do różnych instytucji, aby przedstawić mu pomysły na temat państwa opartego o ideologię Pancasila. Do głównych instytucji i postaci zaangażowanych w rozwój koncepcji należały: Wyższa Szkoła Dowodzenia Sztabu Armii (SESKOAD – *Sekolah Staf Komando Angkatan*), Ministerstwo Obrony, uniwersytety, Departament Edukacji i Kultury oraz intelektualiści, w tym żyjący ojcowie założyciele. Głównymi autorami koncepcji byli profesorowie i wykładowcy z różnych uniwersytetów, w tym Nugroho Notosusanto, Soedjono, Darji Darmodihardjo, Sutjipto, R. T. S. Notonagoro, Soediman Kartohadiprodo, Nyoman Dekker, Mardojo, Masrukan, Ketut Sudiri Panyarikanm, Mohammad Noor Syam oraz członkowie Centre for Strategic and International Studies – CSIS. Intelektualiści ci prowadzili seminaria, grupy studyjne i pracowali dla instytutów, które zostały założone przez rząd. Jednakże dla Suharto, ich idee nie były spójne ze sobą, a często były sprzeczne. Wysiłek stworzenia jednej egzegezy został zapoczątkowany przez zebranie różnych interpretacji Pancasila.

Wysiłki zmierzające do stworzenia jednej egzegezy Pancasila rozpoczęły się znacznie wcześniej, bo już w połowie lat 60. Ponadto w kręgach wojskowych i cywilnych podejmowano działania, aby stworzyć ramy państwa Pancasila. Sugeruje to, że działania zmierzające do uczynienia z Pancasila filozoficznej podstawy narodu były dobrowolnym

przedsięwzięciem kluczowych intelektualistów w społeczeństwie, a nie wynikiem politycznej manipulacji czy dziełem niewielkiej grupy rządowych ideologów.

Istnieją liczne prace analityczne na ten temat. Na przykład w lipcu 1967 roku pod auspicjami wojskowymi w Instytucie Kształcenia Nauczycieli we wschodniojawańskim mieście Malang (IKIP Malang) powstało Laboratorium Pancasila (Laboratorium Pantjasila). Oprócz opracowywania koncepcji, zadaniem tego instytutu było zbieranie opinii społeczeństwa na temat Pancasila i Państwa Pancasila. Materiały zebrane w laboratorium zostały przekazane sekretarzowi generalnemu Rady Obrony Narodowej (*Sekjen Dewan Pertahanan Nasional*), generałowi M. M. Rachmadowi Kartakusumie. Po kilku spotkaniach Kartakusuma przekazał te dokumenty Suharto. Dwa dokumenty zostały zinterpretowane jako System Narodowy i Doktryna Narodowa.²³⁴

W kwietniu 1975 roku Suharto założył również "Fundację 17 sierpnia 1945 r.", której zadaniem było promowanie, praktykowanie i ochrona Pancasila²³⁵. W skład tej grupy wchodziło kilku byłych członków PNI, w tym główny ideolog Sukarno, Roeslan Abdulgani. Instytuty te otrzymały zadanie stworzenia materiałów dla młodego pokolenia, kształcenia nauczycieli, liderów w wioskach, personelu rządowego i wojskowego w zakresie Pancasila.

Poza tym, A. G. Pringgodigdo, były główny sekretarz (Kepala Sekretariat) Komitetu Badawczego, a później profesor na Uniwersytecie Airlangga w Surabaya, opublikował pracę zatytułowaną *Sekitar Pancasila* („O Pancasila”). Dokument ten został opublikowany przez *Balai Pustaka*, Departament Obrony i Bezpieczeństwa oraz Centrum Historii Sił Zbrojnych w różnym czasie w latach 70-tych.²³⁶

W 1974 roku, Darji Darmodijardjo opublikował *Orientasi Singkat Pancasila* („Krótka orientacja w kierunku Pancasila”)²³⁷. CSIS wydało *Pandangan Presiden Soeharto tentang Pancasila* („Poglądy Suharto na Pancasila”) w 1976 r.²³⁸ Muhammad. Jassin stworzył *Tanja Djawab Menjelami dan Memahami Pantjasila*.²³⁹

²³⁴ Laboratorium Pancasila IKIP Malang, red., *Pokok-pokok pembahasan Pancasila, dasar filsafat negara Republik Indonesia*, Lembaga Penerbitan IKIP Malang „Almamater”, Malang 1974, Cet. 3, terbitan revisi.

²³⁵ D. Bourchier, *Lineages of Organicist Political Thought in Indonesia...*, op. cit., s. 227.

²³⁶ N. Notosusanto, *Proses Perumusan Pancasila Dasar Negara*, Balai Pustaka, Jakarta 1985, s. 8–9.

²³⁷ M. Bonneff, *Pantjasila...*, op. cit., s. 191.

²³⁸ Krissantono, *Pandangan Presiden Soeharto tentang Pancasila*, Centre for Strategic and International Studies, Jakarta 1984.

²³⁹ M. Jasin, *Tanja djawab menjelami dan memahami pantjasila, filsafat negara republik Indonesia*; berdasarkan sumber-sumber resmi (UUD 1945, TAP ke-2 MPRS dan aturan-aturan pemerintah, saripati pidato presiden SOEHARTO, ilmu pengetahuan, tjita-tjita orde baru, lapasila IKIP, Penjebar Pengetahuan, Malang 1970.

Suharto poprosił również ojców założycieli o przygotowanie jednej egzegezy. Na początku 1975 roku zorganizował "Komitet Pięciu" (*Panitia Lima*), w skład którego weszło czterech ojców założycieli, w tym Bung Hatta, Ahmad Soebardjo, A. A. Maramis i A.G. Pringgodigdo oraz były minister spraw zagranicznych PNI, Sunario. Komitet spotkał się w domu Hatty od 10 do 28 stycznia i od 11 do 18 lutego 1975 roku. W 1977 roku Komitet Pięciu opracował *Uraian Pancasila* („Analiza Pancasila”). Ta krótka książeczka zawierała historię narodzin Pancasila, Konstytucję z 1945 roku oraz zwięzłe wyjaśnienie zasad Pancasila. Pod względem koncepcji istniało wiele podobieństw treści z materiałami Manipol-USDEK. W szczególności identyczne były wyjaśnienia dotyczące odrzucenia kapitalizmu i komunizmu, tradycyjnych wartości, harmonii, kolektywizmu, *gotong-royong*, zasady rodziny oraz państwa jako integralnej struktury i organicznego organizmu.²⁴⁰ Jednakże nacisk na kulturę polityczną i kwestie ideologiczne wykazywał pewne zmiany.

Uraian Pancasila nie zyskała aprobaty Suharto, ponieważ ojcowie założyciele zaczęli krytykować, że obecne władzy wykorzystały Pancasila do celów politycznych. W szczególności wskazywali na dwa główne problemy: rząd i jego główni ideolodzy - zwłaszcza profesor Nugroho Notosusanto – manipulowali historią powstania Pancasila, twierdząc, że pierwotnym pomysłodawcą Pancasila był Yamin, a nie Sukarno, zaś polityka gospodarcza Nowego Porządku nie odzwierciedlała koncepcji ekonomicznych zawartych w Konstytucji z 1945 roku²⁴¹. Krytyka ojców założycieli dotycząca wykorzystania Pancasila przez Suharto mogła zaszkodzić jego legitymizacji, ponieważ to właśnie ci ludzie byli twórcami Pancasila i Konstytucji z 1945 roku. W wyniku rozczarowania *Uraian Pancasila* i wyzwaniami wobec jego implementacji Pancasila, Suharto zrezygnował z tworzenia jej pojedynczej egzegezy. Być może w celu uniknięcia różnych wyzwań wobec kierowanej przez rząd interpretacji Pancasila, wcześniejsze kontrowersyjne lub trudne kwestie systemu gospodarczego opartego na Pancasila i Konstytucji z 1945 r. nie zostały jasno wyartykułowane.

Tak więc, pomimo zaangażowania Suharto, aby uczynić Pancasila przewodnikiem codziennego życia, w tym politycznego, gospodarczego i społecznego, publikowane prace były zbyt niejasne, aby być przewodnikami do realizacji. Zamiast tego zgodnie

²⁴⁰ M. Hatta, A. Subardjo Djojoadisurjo, i Panitia Lima, *Uraian Pancasila*, Mutiara, Jakarta 1978, s. 20.

²⁴¹ S. Abdulmanap, *Republik Indonesia menggugat...*, op. cit., s. 27.

podkreślano Pancasila jako moralny standard Indonezji, z którym zgadzała się większość osób zaangażowanych w tworzenie interpretacji.

Materiały dydaktyczne na temat Pancasila zostały skrytykowane przez krytyków rządowych jako te, które były przeznaczone do zapewnienia ideologicznej legitymizacji rządów politycznych poprzez środki edukacyjne. Krytycy twierdzili, że włączenie kierowanej przez rząd interpretacji Pancasila do materiałów dydaktycznych oznaczało sakralizację interpretacji Pancasila i argumentowali, że było to motywowane rządowym zamiarem zmonopolizowania interpretacji w celu usprawiedliwienia swoich autorytarnych rządów. Sakralizacja ideologii Pancasila była próbą dehistoryzacji ideologii państwowej i umieszczenia jej poza zasięgiem rywalizujących interesów politycznych.

Można pokusić się o stwierdzenie, że sakralizacja interpretacji Pancasila, a nie celowa strategia, wynikała z tego, że nie udało się stworzyć jednej szczegółowej interpretacji państwa opartego na ideologii Pancasila. Być może Suharto liczył na to, że w przyszłości uda mu się dokonać jednolitej egzegezy. Co ważniejsze, interpretacja musiała być jednoznaczna, ponieważ w przeciwnym razie Pancasila byłaby różnie interpretowana przez wiele osób, a w takim przypadku trudno byłoby ją wdrożyć w społeczeństwie. Rząd, wydając dekret prezydencki nr 12 z 1968 r. (Instruksi Presiden No. 12/1968), w którym wyartykułował genezę i formuły Pancasila, argumentował, że taka instrukcja miała na celu zapobieżenie dalszym kontrowersjom w społeczeństwie, które były spowodowane tym, że pewne grupy społeczne tworzyły różne interpretacje Pancasila i domagały się przywrócenia *Piagam Jakarta* lub podkreślały socjalistyczną lub rewolucyjną wizję Sukarno²⁴².

W każdym razie rząd Nowego Porządku dał jasno do zrozumienia, że każda próba zmiany znaczenia Pancasila oznacza zmianę samej Republiki Indonezyjskiej. W związku z tym każda publikacja dotycząca Pancasila musiała przejść przez kilka urzędów cenzury, które zostały specjalnie zorganizowane do zadania kontrolowania publikacji na tematy ideologiczne. Przyjęto szereg ustaw dotyczących prasy oraz pewne regulacje, zgodnie z którymi prasa powinna być oparta na duchu Pancasila²⁴³. Następnie prasa musiała przejść ścisłą rządową cenzurę, aby zapewnić, że jej zawartość była zgodna z wartościami Pancasila. Prasę tę nazwano *Pres Pancasila*.

²⁴² A.M.W. Pranarka, *Sejarah pemikiran tentang Pancasila...*, op. cit., s. 247.

²⁴³ *Mimbar BP* 7, Badan Pembinaan Pendidikan Pelaksanaan Pedoman Penghayatan dan Pengamalan Pancasila. 1989, s. 7.

Cenzura była ścisła i wszelkie dokumenty zawierające krytykę rządu lub faworyzujące inne ideologie niż Pancasila były zakazane do publikacji.

Sakralizacja interpretacji Pancasila była możliwa dzięki poddaniu kwestii interpretacji ustawodawczej, przy jednoczesnym oddzieleniu jej od jakiegokolwiek pojedynczej grupy czy osoby. Pancasila zaczęła mieć moc prawną wraz z oświadczeniem rządu, że Pancasila stała się podstawą wszystkich skutecznych praw²⁴⁴. Nadając jej moc prawną, Pancasila została włączona do sfery prawa, nadając jej moc wiążącą.

W celu uczynienia z Pancasila siły prawnej, Nowy Porządek stworzył system prawny, w którym Pancasila została umieszczona jako "najwyższe źródło wszelkiego prawa w tym sensie, że musiała przenikać wszystkie przepisy regulujące każdy aspekt życia narodowego"²⁴⁵. Profesor Notonagoro zapożyczył koncepcje uczynienia z Pancasila najwyższego prawa ponad wszystkimi prawami z pracy Hansa Nawiasky'ego, *Allgemeine Rechtslehre, als System der rechtlichen Grundbegriffe*, która została opublikowana w 1940 roku. Akceptacja Preambuły Konstytucji z 1945 r. jako Normy Fundamentalnej (*Pokok Kaidah Fundamental Negara*) oznaczała, że zasada Pancasila stała się normą konstytucyjną przy określaniu stosowności niektórych przepisów, które miały być przedstawione jako ustawy, oraz przy określaniu, które prawo było sprawiedliwe²⁴⁶.

Wreszcie uchwała MPRS nr XX/1966 wyjaśniała, że Konstytucja z 1945 roku jest konstytucją prawomocną, a Pancasila jest najwyższą zasadą prawną. Dzięki tej decyzji nie można było podważać podstawy prawnej Pancasila. Rozporządzenie nakazywało, że osoba, która sprzeciwiała się Pancasila, którą nazywano "anty-Pancasilaistą", mogła zostać oskarżona o przestępstwo przewrotu. W ten sposób społeczeństwo musiało nie tylko zaakceptować jednolity światopogląd oparty na Pancasila i Konstytucji z 1945 roku, ale Pancasila stała się również nietykalna²⁴⁷.

²⁴⁴ Y. Pahlevi, *Analisis yuridis Pancasila sebagai norma fundamental negara (Staatsfundamentalnorm)*, „Negara dan Keadilan”, 2019, t.8, nr 1; A. Hidayat, *Negara Hukum Berwatak Pancasila*, Mahkamah Konstitusi Republik Indonesia b.d., https://pusdik.mkri.id/materi/materi_92_Makalah%20Negara%20Hukum%20Berwatak%20Pancasila_Hakim%20Konstitusi%20Prof.%20Arief%20Hidayat.pdf.

²⁴⁵ A. Moertopo, *Some basic thoughts on the acceleration and modernization of 25 years' development*, Yayasan Proklamasi, Center for Strategic and International Studies, Jakarta 1973, s. 9.

²⁴⁶ A. Kunantiyorini, *Pancasila sebagai sumber segala sumber hukum*, „Pena Jurnal Ilmu Pengetahuan dan Teknologi”, 2015, t.26, nr 2; I. Widisuseno, *Azas filosofis Pancasila sebagai ideologi dan dasar negara*, „HUMANIKA”, 2014, t.20, nr 2, s. 62–66; F.Y. Bo`a, *Pancasila sebagai Sumber Hukum dalam Sistem Hukum Nasional*, „Jurnal Konstitusi”, 2018, t.15, nr 1, s. 21–49.

²⁴⁷ A.M.W. Pranarka, *Sejarah pemikiran tentang Pancasila...*, op. cit., s. 229.

W tym świetle można słusznie zastanawiać się, jakie interpretacje Pancasila zostały przyjęte przez społeczeństwo i w jaki sposób interpretacja ta różniła się od koncepcji ojców założycieli?

4.3 Nowy Porządek – Pancasila – społeczeństwo

Zasadniczo interpretacje Pancasila narzucone przez Nowy Porządek mają wiele podobieństw do Manipol-USDEK. Retoryka antyliberalizmu, antykapitalizmu, państwa rodzinnego, prezydenta jako figury ojca i państwa były nadal widoczne.

Jedną z głównych zmian była percepcja mas. Poprzez kursy indoktrynacji i przemówienia rządowe, rząd Nowego Porządku podkreślał, że celem rozwoju narodowego było wychowanie nowych obywateli – *Manusia Pancasila*.

Rządowy pogląd na *Manusia Pancasila* różnił się od *Manusia Manipol* pomimo licznych podobieństw. Po pierwsze, *Manusia Pancasila* i *Manusia Manipol* były nowymi typami obywateli, którzy spełniali pięć wartości Pancasila. Mężczyźni ci byli określani jako siła ludzka, która była potrzebna w nowoczesnym społeczeństwie przemysłowym. Dążyli oni do dobrobytu materialnego w harmonii z satysfakcją psychiczną. Satysfakcja psychiczna mogła być osiągnięta poprzez spełnianie praktyk religijnych. Tarmizi Taher, były minister religii (1993 - 1998) argumentował, że "(...) warto zauważyć, że rola religii w Indonezji nie ogranicza się do zachowania jedności narodowej, ale mają one również rolę w uzasadnianiu narodowych programów rozwoju"²⁴⁸. Tak więc bycie religijnym było obowiązkowym wymogiem *Manusia Pancasila*, a nie kwestią prywatnego wyboru. Innymi słowy, rząd wykluczył możliwość, że dana osoba może zdecydować się na pozostanie ateistą. Krótko mówiąc, podobnie jak *Manusia Manipol*, obywatele mieli być ekonomicznie usytuowani w klasie średniej i uważać religię za poważną sprawę w swoim życiu.

Jednakże, w przeciwieństwie do *Manusia Manipol*, którą koncepcję Sukarno promował w polityce poprzez *Golongan Karya*, *Manusia Pancasila* nie oznaczała zainteresowania polityką. Była ona postrzegana jako organiczna część wielkiej rodziny, w której każda część ma swoją własną funkcję. Polityka nie była postrzegana jako jej specjalność, a politycy i wojsko byli postrzegani jako najlepiej nadający się do pracy w

²⁴⁸ T. Taher, *Aspiring for the middle path: religious harmony in Indonesia*, Center for the Study of Islam and Society, Jakarta 1997, s. 57.

polityce. Armia była opisywana jako wojownik broniący Pancasila i to właśnie ta rola w polityce i bezpieczeństwie stała się celem publicznej krytyki.

Rząd odrzucił oskarżenia opinii publicznej, że całkowicie wykluczył społeczeństwo z polityki. Rząd Nowego Porządku argumentował, że *Manusia Pancasila* nadal może uczestniczyć w polityce krajowej poprzez udział w krajowych projektach rozwojowych.

Ali Moertopo, architekt kultury politycznej Nowego Porządku, twierdził, że:

„Rozwój polityczny to dążenie do zachęcania do pozytywnego uczestnictwa ludu jako całości w programie rozwoju narodowego. Świadomość narodu, że posiada państwo, powinna przybrać formę uczestnictwa we własnych dziedzinach, rozwiązywania problemów, z którymi bezpośrednio się boryka. Takie uczestnictwo jest właściwą realizacją programu rozwoju narodowego, poczynając od poziomu wsi, aż do poziomu powiatu, miasta i prowincji (...)

Infrastruktura polityczna zorientowana na ekskluzywną ideologię nie odpowiada już strukturze politycznej potrzebnej dla rozwoju. Organizacje, które są bezpośrednio zaangażowane w działalność polityczną, powinny zostać zrestrukturyzowane w taki sposób, aby ich działalność polityczna skupiała się wyłącznie na bezpośrednim uczestnictwie w życiu państwa”²⁴⁹

Oddzielenie społeczeństwa od polityki Ali Moertopo określił mianem „Strategii Kultury” (*Strategi Kebudayaan*)²⁵⁰.

Według Moertopo, strategia ta miała za zadanie ustrukturyzować sposoby politycznej ekspresji dla społeczeństwa. Moertopo argumentował, że mieszkańcy wsi w Starym Porządku byli zmuszeni do angażowania się w politykę partyjną, ponieważ partie polityczne próbowały zdobyć poparcie mas poprzez tworzenie różnych powiązanych organizacji opartych na ideologii swoich partii²⁵¹. Innymi słowy, opisywał on depolityzację jako proces uwalniania ludzi od manipulacji politycznej.

Drugą cechą nowego obywatelstwa wynikającej z *Manusia Pancasila* było to, że państwo oparte o ideologię Pancasila zostało opisane jako wysoce funkcjonalne

²⁴⁹ A. Moertopo, *Some basic thoughts on the acceleration and modernization of 25 years' development...*, op. cit., s. 84–85.

²⁵⁰ I. Sari, *Strategi Kebudayaan Pembangunan Keberagamaan di Indonesia: Mempertegas Kontribusi Kearifan Budaya Lokal Dalam Masyarakat Berbhinneka*, „Studia Sosia Religia”, 2019, t.2, nr 2.

²⁵¹ A. Moertopo, *Some basic thoughts on the acceleration and modernization of 25 years' development...*, op. cit., s. 85.

społeczeństwo, w którym wszyscy członkowie byli obdarzeni swoimi specyficznymi funkcjami jako część organicznej całości. W tej wysoce funkcjonalnej strukturze wszyscy członkowie wydatkowali swoją energię, doskonaląc się w swoich zawodach. W ten sposób wszystkie warstwy społeczne, podzielone według takich zawodów jak rolnicy, kobiety, politycy, wojskowi czy robotnicy, były zachęcane do podejmowania wysiłków w celu osiągnięcia dobrobytu zarówno materialnego, jak i psychicznego.

W materiałach indoktrynacyjnych (*Buku pelajaran pendidikan moral Pancasila – PMP*) podział zawodowy był jasno wyjaśniony. Na przykład idealny stereotyp kobiety był zawsze opisywany jako dobra gospodyni domowa, która była podstawą zdrowej rodziny, zdrowego społeczeństwa i zdrowego państwa. Ta idealna matka miała być aktywna w społeczności wioski jako szefowa PKK (*Pembinaan Kesejahteraan Keluarga*), ale jej rola była ograniczona w gospodarstwie domowym²⁵².

Polityczne implikacje podkreślania *homo economicus* (tj. *Manusia Pancasila*) były takie, że rząd postrzegał *homo politicus* (tj. *Manusia Manipolis*) jako staroświeckie, a masy ekonomiczne jako istoty nowoczesne. Rząd opisywał masy polityczne jako grupy emocjonalnie przywiązane do regionalizmu, etniczności czy religii. Narzucenie członkom społeczeństwa przez rząd Nowego Porządku funkcjonalnych ról ekonomicznych spotkało się z negatywną reakcją wielu intelektualistów. Krytykowali oni politykę odpolitycznienia jako typową autorytarną metodę wykluczenia społeczeństwo z polityki. Ponadto, rząd Nowego Porządku celowo promował wizerunek kobiet jako posłusznych gospodyń domowych i matek, jednocześnie pośrednio tłumiąc kobiety robiące karierę. Organizacja *Dharma Wanita*, stowarzyszenie żon urzędników państwowych, którą rząd Nowego Ładu mocno promował jako wzorcową organizację kobiecą, była szczególnie krytykowana, ponieważ, zaszczerpia etos niekwestionowanego posłuszeństwa i akceptacji hierarchii, służąc legitymizacji działań rządowych²⁵³. W ten sposób krytycy argumentowali, że narzucenie obywatelom funkcjonalnych ról utrudniało dynamiczny rozwój mieszkańców Indonezji w kierowaniu własnym losem.

Rząd Nowego Porządku odziedziczył wzór przywództwa Starego Porządku. W związku z tym, koncepcje państwa rodzinnego, z naciskiem na przywódcę jako figurę ojca, oraz silnej administracji, której celem była kontrola gospodarki narodowej, były

²⁵² Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Pendidikan moral Pancasila: untuk sekolah dasar (SD)*, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan : Balai Pustaka, Jakarta 1983, s. 49.

²⁵³ S. Wieringa, *The Birth of the New Order State in Indonesia: Sexual Politics and Nationalism*, „Journal of Women’s History”, 2003, t.15, nr 1, s. 70–91; L. Cooley, *Maintaining Rukun for Javanese Households and for the State*, „Women and Mediation in Indonesia”, 1992, s. 229–247.

nieodłączne. Jednak w przeciwieństwie do Starego Porządku, kiedy Sukarno przedstawiał przywództwo jako przywódcę rewolucji, powołując się na przykłady znanych na całym świecie przywódców narodowych Sun Yat Sena i Gandhiego, Suharto twierdził, że przywództwo w stylu indonezyjskim wywodzi się z tradycyjnej kultury indonezyjskiej, w której harmonia, porządek i hierarchia były naturalnie zabezpieczone w umyśle społeczeństwa. Rząd Nowego Porządku uważał, że w tradycyjnym porządku konstytucyjnym nie było dominacji jednej grupy przez drugą i nie było poczucia rozdziału między rządzącymi a rządzonymi.

Przywódcą Nowego Porządku był przedstawiany raczej jako przywódca rozwoju niż rewolucji. W materiałach indoktrynacyjnych PMP wizerunek przywódcy narodowego opisywano jako ojca rodziny, który pracuje dla dobra całej rodziny. Często ojciec przedkładał potrzeby rodziny nad swoje własne. Ojciec jako głowa rodziny był zawsze sprawiedliwy i uczciwy²⁵⁴.

Podsumowując, przez idealne przedstawienie życia rodziny i wioski, rząd opisał idealną wspólnotę Pancasila, kierowaną przez życzliwego przywódcę zainteresowanego rozwojem społeczności. Mieszkańcy wsi i członkowie rodzin, jako dzieci rodziny, mieli obowiązek posłuszeństwa. Gdy w społeczności dochodziło do konfliktów, mieszkańcy mieli rozwiązywać problemy w drodze pokojowej dyskusji.

Podkreślanie przez rząd tradycyjnych wartości harmonii, porządku i hierarchii było krytykowane przez wielu intelektualistów jako historyczna manipulacja. Przedstawiając przywódcę jako figurę ojca, krytycy twierdzili, że rząd próbował uczynić z przywództwa obiekt sakralny i emocjonalny, zaniedbując jednocześnie fakt, że przywódca był człowiekiem wybranym przez lud. Wielu indonezyjskich intelektualistów uważało, że to narzucanie wartości rodzinnych stanowiło indoktrynację, które miało na celu stłumienie wszelkich głosów sprzeciwu wobec rządu. W rzeczy samej, jednostki, które kwestionowały motywy, jakim kierował się rząd, spotkały się z oskarżeniami o bycie przeciwnikami ideologii Pancasila i były postrzegane jako przyczyna nieporządku społecznego.

Linearna perspektywa historyczna Starego Porządku została powtórzona w okresie Nowego Porządku. Niepawidłowości przypisywano odchyleniu od Pancasila, a rząd Nowego Porządku przedstawiał cały okres Starego Porządku jako zaburzenie spowodowane tym odchyleniem. Opierając się na tej interpretacji, Nowy Porządek

²⁵⁴ D. Bourchier, *Lineages of Organicist Political Thought in Indonesia...*, op. cit., s. 24.

wprowadził do materiałów indoktrynacyjnych „Historię Walki Narodowej” (*Pendidikan Sejarah Perjuangan Bangsa*). Zamiast prawdziwej edukacji historycznej była to jednak edukacja wartości (*pendidikan nilai*). Miała ona na celu zaszczepienie w młodym pokoleniu specyficznego ducha i wartości Pancasila i Konstytucji z 1945 roku, w tym harmonii, jedności i porządku²⁵⁵.

Podobnie jak historyczne pisma Starego Porządku, Historia Walki Narodowej rozpoczęła się od królestw Majapahit i Srivijaya, które historycznie zajmowały odpowiednio część Jawy i Sumatry. Historia opisywała te królestwa jako idealne społeczeństwa, które faktycznie znały wartości Pancasila, chociaż nieświadomie. Co więcej, Historia Walki Narodowej wyjaśniała, że społeczeństwa te były sprawiedliwe i dostatknie zgodnie z naczelną zasadą kierującą rozwojem narodowym, odnoszącą się do ideologii typu Pancasila. Było to identyczne z opisem społeczeństwa Pancasila, wielokrotnie podkreślanym zarówno przez Sukarno, jak i Suharto. Ponadto, historia ta zakładała, że królestwa te miały „wykwalifikowane społeczeństwo”, którzy mieli bardzo podobne konotacje do *Manusii Pancasila*²⁵⁶. Argumentowano, że upadek tych wczesnych królestw był spowodowany zaniedbaniem przez nie ducha Pancasila, *gotong-royong*.

W rzeczywistości, historia wczesnych królestw została sfabrykowana, ponieważ nigdy nie miały one wspólnej tożsamości jako jeden podmiot polityczny. Dlatego też obwinianie przez Nowy Porządek o ich braku jedności było nieporozumieniem. Co więcej, przedstawianie przez rząd t wczesnych królestw było również sfabrykowane. Nie byli oni w tym pierwsi, gdyż Stary Porządek w podobny sposób zrekonstruował historię by pasowała do ich idei narodu indonezyjskiego. Historia opisywała okres parlamentarny jako okres, w którym prawdziwa Pancasila jako podstawa narodu była ponownie dyskutowana, zgodnie z którą Indonezyjczycy znaleźli się w niebezpieczeństwie rozłamu. Okres Demokracji Kierowanej mógł być określany jako odchylenie, które wygenerowało system Nasakom. System ten, w opinii krytyków, był złośliwą anarchią społeczną, której przejawem była próba komunistycznego zamachu stanu w 1965 roku²⁵⁷.

²⁵⁵ H. Naredi, *PSPB dan Dekonstruksi Sejarah Indonesia pada Masa Orde Baru*, „Historia: Jurnal Pendidik dan Peneliti Sejarah”, 2020, t.3, nr 1, s. 33–42; D.M. Swarinoto, U. Umasih, i N. Marta, *Analisis Pelaksanaan Pembelajaran Pendidikan Sejarah Perjuangan Bangsa (PSPB) di Sekolah Menengah Pertama 1983-1993*, „Historia: Jurnal Pendidik dan Peneliti Sejarah”, 2023, t.6, nr 1, s. 119–126.

²⁵⁶ *Mimbar BP 7...*, op. cit., s. 7.

²⁵⁷ N. Notosusanto, *Naskah proklamasi yang otentik dan rumusan Pancasila yang otentik.*, Balai Pustaka, Jakarta 1983.

Nasution stwierdzał, że okres Nasakom został włączony do „historii odstępstwa” od Pancasila, ponieważ:

„Przez ponad dwadzieścia lat, historia Republiki Indonezji zawierała wiele odchyień od Pancasila i Konstytucji z 1945 roku. Odchylenia te oderwały idee Proklamacji od sprawiedliwości, dobrobytu i pokoju. Oto główne wypaczenia: po pierwsze, podpisanie traktatów z siłami kolonialnymi, w tym z Linggajati, Okrągłym Stołem i Jalan Baru, które zagrażały naszej liberalnej i federalnej Republice; po drugie, Afera Madiun, Darul Islam, PRRI i sprawy Gestapu, które próbowały obalić naszą Republikę i Proklamację; po trzecie, inne wypaczenia przeprowadzone w okresie Starego Porządku, takie jak wpajanie marksizmu, który zasadniczo próbował przeciwstawić się Pancasila i Konstytucji z 1945 roku”²⁵⁸

Wraz z okresem Starego Porządku, szczególny nacisk położono na działalność PKI. PKI była opisywana jako siła, która spowodowała zakłócenia społeczne poprzez wprowadzenie walki klasowej do społeczeństwa indonezyjskiego, które początkowo było spokojne i harmonijne. W jednym z materiałów indoktrynacyjnych wyjaśniono:

„W epoce Starego Porządku, PKI próbowała wprowadzić teorię konfliktu w naszej społeczności i nie odniosła sukcesu.

Te krzyczące masy faktycznie oczekiwały, że w pewnym momencie będą mogły pożyczyć ryż od bogatych ludzi i czasami ten pożyczony ryż nie musiał być zwracany, ponieważ były jak rodzina bogatych. Tak więc wprowadzona przez PKI teoria konfliktu, w której robotnicy starli się z właścicielami kapitału nie sprawdziła się. To dlatego, że nasza kultura, nasz pogląd na życie jest oparty na ideologii, która zna *adat*”²⁵⁹

Zgodnie z tą logiką, Suharto i armia zyskali reputację strażników Pancasila, ratujących kraj przed destrukcyjnymi siłami społecznymi.

Ideolodzy Nowego Porządku minimalizowali również rolę Sukarno w narodzinach Pancasila w 1945 roku. Profesor Nugroho Notosusanto argumentował, że pięć zasad Pancasila zostało tak naprawdę przedstawionych przez Yamina przed Sukarno, chociaż Yamin nie użył nazwy "Pancasila". Dlatego, jak argumentował Nugroho, nie było słuszne

²⁵⁸ M. Hatta, *Pantjasila djalan lurus*, Angkasa, Bandung 1966, s. 186.

²⁵⁹ *Penerapan Pancasila dalam demokrasi di Indonesia*, BP-7 Pusat, Jakarta 1985, s. 27–28.

nazywanie Sukarno twórcą Pancasila. Zasugerował, że Sukarno odniósł się do zasad Pancasila jedynie podczas swojego przemówienia 1 czerwca 1945 roku.

Bagatelizując wkład Sukarno w narodziny Pancasila, rząd ogłosił 1 października jako *Hari Sakti Pancasila* („Dzień Pamięci o Duchowej Mocy Pancasila”). Wcześniej dniem narodzin Pancasila (*Hari Lahir Pancasila*) był 1 czerwca, dzień, w którym Sukarno po raz pierwszy wymienił tę nazwę w swoim przemówieniu przed Komitetem Śledczym w 1945 roku. Dzień ten był corocznie upamiętniany jako jedyna rocznica związana z Pancasilaą. Tymczasem 1 października był właściwie dniem żałoby po sześciu generałach zabitych przez Gestapu (*Gerakan September Tiga Puluh* – Ruch Trzynastego Września) w 1965 roku²⁶⁰. Tak więc w rzeczywistości nie było wyraźnego związku między tym dniem a Pancasilaą, ale każdego 1 października rząd organizował oficjalne uroczystości upamiętniające w Lubang Buaya, gdzie sześciu generałów zostało zabitych i pochowanych. To właśnie tam Suharto wygłaszał coroczne przemówienie na temat incydentu z Gestapu, ostrzegając przed niebezpieczeństwem komunizmu i podkreślając znaczenie Pancasila jako ideologii narodowej. Upamiętnienie to było zawsze transmitowane przez ogólnokrajową telewizję.

Po latach 80. XX. zmienił się jednak ton upamiętnienia. Podczas gdy upamiętnienia nadal poświęcone były zabitym generałom, nacisk rządu przeniósł się na grupy islamskie, chociaż rząd nie wymienił wyraźnie islamu. Zamiast tego, często używany termin *oknum* został użyty do opisanie radykalizmu islamskiego i sił, które sprzeciwiały się rządowi. Przecistawiając Pancasilaę komunizmowi i opisując Stary Porządek jako okres nieładu, Suharto usprawiedliwiał swoje przejście władzy od Starego Porządku. Upamiętnienie – wraz z Pancasilaą – było narzędziem Suharto do potępienia jego politycznych rywali: komunistów w latach 70. i sił islamskich w latach 80. ubiegłego stulecia.

Chociaż miało miejsce kilka akcji terrorystycznych spowodowanych przez radykalne grupy islamskie, takie jak *Komando Jihad* (Komando Świętej Wojny) w tym porwanie samolotu linii lotniczych Garuda w 1981 roku, wielu ludzi uważało, że zagrożenie było niewielkie i rzeczywiście, okres Nowego Porządku miał bardzo niski wskaźnik przestępczości²⁶¹. Co więcej, społeczeństwo podejrzewało rząd o to, że to

²⁶⁰ G. Robinson, „Down to the Very Roots”: *The Indonesian Army's Role in the Mass Killings of 1965–66*, „Journal of Genocide Research”, 2017, t.19, nr 4, s. 1965–66.

²⁶¹ A.R. Ramadianto, *Sebuah Perbandingan Perlindungan Hukum Terhadap Korban Tindak Pidana Terorisme di Indonesia dan India*, „Diktum: Jurnal Ilmu Hukum”, 2022, t.10, nr 1, s. 118–131.

właśnie on dokonał porwania Garudy, aby pokazać, że naprawdę istnieją siły dezintegracji społecznej i konieczne jest silne państwo.

Opinia publiczna nie była przekonana, że rząd kładł duży nacisk na te „siły dezintegrujące”. Krytyka ta została spotęgowana przez użycie terminu *oknum* dla określenia sił przeciwnych Pancasila, ponieważ dało to rządowi możliwość obwiniania wszelkich sił, które odrzucały jego kierunek. Michael Morfit skrytykował historyczną manipulację na kursach Historii Walki Narodowej:

„W Pancasila fundamentalna zmiana społeczna i rozwój historyczny są osobliwie nieobecne, a P4 prezentuje nadzwyczaj statyczną ideologię. Jak na ironię, pomimo odwoływania się do przeszłości i nadziei na przyszłość, P4 wydaje się pozbawiać Pancasila wszelkiego poczucia historycznej dynamiki. Na przykład, nie ma tu opisu przeszłości jako triumfu rozumu nad przesądami, jak w oświeceniowej myśli politycznej ludzi takich jak Monteskiusz. Nie ma odrzucenia przeszłości jako zapisu ucisku i wyzysku, jak u Marksa. Zamiast tego przeszłość przywoływana jest tylko w najbardziej ogólnej formie, nigdy z poczuciem zmiany czy rozwoju. Podobnie, wizja przyszłości przedstawiona przez P4 jest również nieprecyzyjna i niejasna, z niewielką ilością recept. W dobrym społeczeństwie wyobrażonym przez P4 równie dobrze może istnieć hierarchia, jak i równość; prywatna własność środków produkcji, jak i własność kolektywna. Gwałtowny przewrót rewolucyjny, stopniowe zmiany lub brak zmian są zgodne z pięcioma zasadami”²⁶²

Podsumowując, konceptualizacja Państwa opartego na ideologii Pancasila podczas okresu Nowego Porządku była krytykowana przez wielu intelektualistów, ponieważ odpolityczniała społeczeństwo. Rząd zmonopolizował interpretację, wyjaśnienia dotyczące schematów wdrażania ideologii były niejasne i nie odzwierciedlały rzeczywistości społecznej, a metodologie były wewnętrznie sprzeczne.

Chociaż społeczeństwo było zmuszane do uczestnictwa w kursach indoktrynacji, rząd nie zdołał przekonać obywateli, dlaczego i o czym są edukowani. Z wyjątkiem pięciu zasad, które dotyczyły aspektów moralnych, większość obywateli Indonezji pozostawała nieświadoma tej koncepcji państwa, tego, jak była Pancasila realizowana w

²⁶² M. Morfit, *Pancasila...*, op. cit., s. 46.

społeczeństwie, czy istniała jej jakakolwiek implementacja i dlaczego retoryka Pancasila i państwa opartego na Pancasila była tak mocno podkreślana.

Jednakże nacisk rządu na antyliberalizm, harmonię, porządek społeczny i możliwą dezintegrację społeczną nie był całkowicie bezpodstawny. Choć wiele rzeczy w materiałach indoktrynacyjnych było zmanipulowanych, to logika stojąca za strachem przed możliwą dezintegracją społeczną była silnie odczuwana przez osoby z kręgu rządzącego i klasę średnią. Nacisk na ład i harmonię społeczną poprzez mechanizm silnego państwa był częściowo spowodowany tym, że Indonezja była narodem heterogenicznym, w którym różne grupy społeczne walczyły o swoje polityczne interesy. Konieczność kontrolowania ich zróżnicowanych żądań została wyrażona poprzez dyskurs Pancasila, poprzez podkreślenie sił anty-pancasilowych i dysharmonii społecznej.

4.5 Pokochać Pancasila. Kursy indoktrynacji

Kursy indoktrynacji rozpoczęły się w 1979 roku. Kursy te nauczały wiedzy obywatelskiej, kładąc nacisk na wychowanie i moralność opartą na zasadach Pancasila, Historii Walki Narodowej, wyjaśnień Konstytucji z 1945 roku oraz ogólnych wytycznych polityki państwowej. Wkrótce stały się one głównym celem publicznej krytyki, ponieważ wiele osób, zwłaszcza intelektualistów, uważało, że kursy te stanowiły rządowe strategie ideologizacji Pancasila.

Począwszy od połowy lat 70. XX w., Suharto zaczął zwracać uwagę na znaczenie wdrażania Pancasila i Konstytucji z 1945 roku w codziennym życiu Indonezyjczyków. Najbardziej zdecydowane wezwanie czasu powrotu do Pancasila pojawiło się w przemówieniu na Kongresie Skautów w 1976 roku²⁶³. Jednocześnie Suharto wezwał związanych z rządem intelektualistów do stworzenia podręcznika edukacyjnego w celu internalizacji Pancasila. W 1976 i 1977 roku opublikowano kilka podręczników, z których większość została napisana przez pracowników ministerstwa edukacji i uniwersytetów, a wszystkie zostały sprawdzone przez komitet złożony z wojskowych ideologów. Między kwietniem 1977 r. a lipcem 1978 r., Departament Edukacji przeprowadził kilka zmian w programach nauczania na uczelniach wyższych, co doprowadziło do wprowadzenia wykładów o Pancasila (*kuliah Pancasila*) jako

²⁶³ C.W. Watson, *State and society in Indonesia...*, op. cit., s. 41.

obowiązkowej części podstawowego programu nauczania akademickiego. Wreszcie, w przemówieniu na roboczej sesji Musyawarah harcerzy, Suharto przedstawił nową koncepcję Eka Prasetya *Panca Karsa (Tekad tunggal penghayatan dan pengamalan Pancasila* lub *Pedoman Penghayatan dan Pengamalan Pancasila*) – „Przewodnik do Realizacji i Wdrażania Pancasila” którą w skrócie nazwano P4.

Suharto poprosił Komitet Jedenastu (*Panitia Sebelas*), kierowany przez generała Sudharmono, aby pracował nad stworzeniem dekretu parlamentarnego, jak również nowych Ogólnych Zarysów Polityki Państwowej zawierających projekt edukacji. Komitet Jedenastu, realizując zadanie, stworzył projekt i przedstawił go Suharto. 1 października 1977 r. Suharto przedłożył ten projekt grupie roboczej. Po kilku miesiącach rozważań, w styczniu 1978 roku, Komitet przedłożył prezydentowi przewodnik P4.

Ten ośmiostronicowy przewodnik P4 nosił nazwę *Pancakarsa (Ensiklopedi pedoman penghayatan dan pengamalan Pancasila)*²⁶⁴. P4 był skierowany do całej dorosłej populacji, począwszy od ośrodków kształcących, takich jak urzędnicy państwowi, rektorzy uniwersytetów i inni wysocy rangą urzędnicy. Jako kurs doskonalący, zajęcia były prowadzone dla studentów od początku lat 80-tych. Istniał również PMP (*Pendidikan Moral Pancasila*), podstawowy i licealny odpowiednik P4.

W 1978 roku Suharto stworzył kilka nowych organów, które odpowiadały za edukację P4. Najwyższym z nich była prezydencka grupa doradcza o nazwie P7 (*Panitia Penasehat Presiden mengenai Pedoman Penghayatan dan Pengamalan Pancasila*) – Prezydencki Komitet Doradczy ds. Przewodnika Realizacji i Wdrażania Pancasila, na czele której stał Roeslan Abdulgani. Komitet P7 często zwracał się do rządu z prośbą o radę w kwestii nie tylko tego, jak najlepiej włączyć kurs do swoich departamentów, ale także jak wykorzystać zasoby niektórych agencji rządowych do dalszego rozpowszechniania materiałów kursu.

Odpowiedzialność za faktyczną realizację programu P4 powierzono utworzonej w marcu 1979 roku organizacji, zwanej Organem Nadzorczym ds. Wdrażania Przewodnika Realizacji i Wdrażania Pancasila (*Badan Pembinaan Pelaksanaan Pedoman Penghayatan dan Pengamalan Pancasila*), w skrócie BP-7. O znaczeniu BP-7 świadczył status i ranga członków jego "Rady Przewodniej": Przewodniczący Panggabean (minister koordynator ds. polityki i bezpieczeństwa), oraz członkowie Amir Machmud (minister

²⁶⁴ M.S. Jailani i M. Muhammad, *Kilas Balik Kebijakan Pendidikan Islam Indonesia pada Masa Orde Baru (1967-1997)*, „INNOVATIO: Journal for Religious Innovations Studies”, 2019, t.19, nr 1, s. 15–26.

spraw wewnętrznych), Soedharmono (minister sekretarz stanu), dr Daoud Joesoef (minister edukacji i kultury) i Ali Moertopo (minister informacji), a także Moerdiono, Nugroho Notosusanto i profesor prawa Uniwersytetu Indonezji Padmo Wahyono.

Organ BP-7 działało jako kulturalny think-tank dla rządu, oraz jako główna inspiracja dla inżynierii ideologicznej do koordynowania realizacji programu P4 przeprowadzanego na poziomie krajowym i regionalnym. Jednostka wyszkoliła ona również tysiące starszych instruktorów P4, zwanych *manggala*. Instruktorzy P4 byli wysokimi urzędnikami państwowymi i liderami społecznymi, którzy prowadzili szkolenia dla wykładowców uniwersyteckich i wyższych urzędników ministerialnych, którzy z kolei szkolili swoich własnych pracowników, aż do poziomu wiosek i szkół podstawowych.

LIPI (*Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia* – Narodowe Centrum Badań i Rozwoju) wzięło na siebie odpowiedzialność za produkcję podręczników PMP (*Pendidikan Moral Pancasila*). LIPI publikowało nowe teksty, których autorzy wywodzili się głównie z pracowników Ministerstwa Edukacji lub z wydziałów kolegów nauczycielskich i uniwersytetów. W 1978 r. LIPI przekazała to zadanie Dardji Darmodihardjo, aby lepiej kontrolować edukację w PMP²⁶⁵. Pod jego kierownictwem powołano specjalny zespół, którego zadaniem było opracowanie odpowiednich materiałów edukacyjnych. Podręczniki stworzone przez zespół Darmodihardjo stały się obowiązkowymi standardowymi tekstami dla wszystkich szkół.

Oprócz książek Dardji Darmodihardjo, inne instytuty opublikowały materiały dla programów P4 i PMP. W latach 1978-1979 r., Departament Edukacji i Kultury wydał Buku Paket PMP dla szkół podstawowych, gimnazjalnych i średnich, a IKIP Malang wydał wiele podręczników uzupełniających²⁶⁶. Materiały dla P4 i PMP dotyczyły głównie edukacji moralnej, realizowanej poprzez edukację obywatelską (*Manusia Pancasila*) i historyczną. Celem tej edukacji była indoktrynacja obywateli pod rzekomą nauką Pancasila²⁶⁷. Na kursach moralność oparta na Pancasila została szczegółowo opisana i ujęta w 36 kodeksów zachowań lub punktów wyjaśniających (*butir-butir*

²⁶⁵ R.M. Thomas, *Indonesian Education...*, op. cit., s. 390.

²⁶⁶ Laboratorium Pancasila IKIP Malang, *Pancasila dalam pemikiran dan pemasyarakatannya*, HUT Dwiwindu Laboratorium Pancasila 5 Juli 1967-5 Juli 1983, Malang 1983, s. xiv.

²⁶⁷ A.R. Nurhikmah i N. Nugrahaningtyas, *Dinamika Pancasila Sebagai Dasar Negara Dan Pandangan Hidup Bangsa*, „Jurnal Pancasila”, 2022, t.2, nr 2, s. 59–69; C.A.P. Riyadi et al., *Harkat dan Martabat Pancasila: Filosofi dan Pandangan Hidup Bangsa Indonesia*, „Gema Keadilan”, 2022, t.9, nr 3, s. 265–274.

Pancasila), specyficznych kodeksów etycznych wymaganych dla społeczeństwa *Pancasila*.

Na przykład pierwsza zasada, „Wiara w jednego najwyższego Boga”, została wyjaśniona w kodeksach zachowań, włączając w to wiarę w jednego Boga opartą na własnej religii i wierze; Wzajemny szacunek i współpracę pomiędzy wyznawcami różnych religii i przekonań, tak aby można było ustanowić tolerancję religijną.

Druga zasada „Sprawiedliwego i cywilizowanego człowieczeństwa” została rozwinięta w kolejne normy: Uznanie równej godności człowieka, jego praw i obowiązków; Miłowanie siebie nawzajem; Rozwijanie tolerancyjnych postaw; Nie czynienie niesprawiedliwości innym ludziom; Poszanowanie wartości ludzkich; Chęć prowadzenia działań humanitarnych; Odwaga w obronie prawdy i sprawiedliwości; oraz że naród indonezyjski czuje się częścią ludzkości, a zatem ma rozwijać wzajemny szacunek i współpracę z innymi narodami.

Trzecia zasada, „Jedność Indonezji”, składała się z pięciu *norm*: Stawianie jedności, integralności, bezpieczeństwa i interesów narodu i państwa ponad interesy indywidualne i grupowe; Gotowość do poświęceń dla interesów narodu i państwa; Miłość do ojczyzny i narodu; Bycie dumnym z bycia Indonezyjczykiem i posiadanie Indonezji jako ojczyzny; oraz Zachowanie przyjaźni dla utrzymania jedności narodu w różnorodności.

Czwarta zasada "Demokracji poprzez Musyawarah i Mufakat" zawierała siedem norm: Nadawanie priorytetu interesom państwa i narodu; Nie narzucanie swojej woli innym; Podtrzymywanie konsultacji w podejmowaniu decyzji dla wspólnego interesu; Prowadzenie deliberacji w celu osiągnięcia jednomyślności w oparciu o ducha rodzinnego; Przeprowadzanie wyników deliberacji z poczuciem odpowiedzialności; Wprowadzanie w życie deliberacji w oparciu o zdrowy rozsądek i szlachetne sumienie; oraz Każda podjęta decyzja powinna być moralnie odpowiedzialna przed Jedynym Bogiem.

Piąta, „Sprawiedliwość społeczna” miała 12 zasad: Wykonywanie dobrych uczynków, które odzwierciedlają wspólnotę i współpracę; Czynienie sprawiedliwości; Utrzymywanie równowagi pomiędzy prawami i obowiązkami; Szanowanie praw innych ludzi; Chęć niesienia pomocy innym ludziom; Unikanie wykorzystywania innych ludzi; Nie bycie rozrzutnym; Nie prowadzenie luksusowego życia; Nie robienie czegoś szkodliwego dla społeczeństwa; Posiadanie motywacji do ciężkiej pracy; Docenianie

prac innych ludzi; oraz Wspólne zmaganie się w celu osiągnięcia postępu i dobrobytu społecznego.

Te normy zachowań miały podobny charakter do „Czerwonej książeczki” Mao Tzedonga z czasów rewolucji kulturalnej w Chinach. W tym okresie każdy chiński obywatel musiał nosić przy sobie tę małą czerwoną książeczkę, aby uzyskać porady w konkretnych codziennych sprawach. Na przykład, rząd chiński tłumaczył, że na wszystkie pytania można odpowiedzieć sięgając do „Czerwonej książeczki”. Jeśli na przykład rolnik miałby pytanie, jak orać bardziej efektywnie, „Czerwona Książeczka” zawierała odpowiednie wskazówki.

Przywoływane materiały były próbą wpojenia moralności Pancasila do codziennych praktyk, szczególnie wśród dzieci w wieku szkolnym oraz przeszkolenia młodego pokolenia w zakresie kodeksów moralnych opartych na Pancasila. Było to wyjaśnienie niejasnych kodeksów moralnych Pancasila w bardziej szczegółowe kodeksy zachowań w okresie Nowego Porządku. Studenci musieli zapamiętać te normy i byli z nich egzaminowani.

Z drugiej strony, z wyjątkiem aspektów moralnych, materiały nie wyjaśniały konkretnie, w jaki sposób rząd wdrażał państwo oparte na ideologii Pancasila, chociaż od początku było jasne, że Pancasila jest ideologią, która ma być wdrażana.

Pancasila zawierała fundamentalne normy, które musiały być wdrożone za pomocą pewnych planów. W związku z tym Pancasila musiała być rozwijana w sposób operatywny, jak również tematyczny i imperatywny. Jednak poza wprowadzeniem precyzyjnych określeń „Demokracji Pancasila”, „Gospodarki Pancasila” i kierunków religijnych promujących pluralizm w indonezyjskim społeczeństwie, rząd Nowego Porządku nigdy nie wyjaśnił konkretnie, w jaki sposób dokonuje interpretacji tych idei. Zamiast tego, w materiałach, każda z pięciu zasad była deklaracją, która była niewystarczająca w dostarczaniu czytelnikowi konkretnych wytycznych²⁶⁸.

Kurs Pancasila był obowiązkowy, skierowany do całej populacji, począwszy od dzieci aż po studentów, rolników.

Zazwyczaj kursy P4 były prowadzone w grupach, a każda grupa była zorganizowana w oparciu o profesje członków, tj. kobiety, rolnicy lub nauczyciele. Osoby pracujące w centrum musiały uczestniczyć w ponad 100-godzinnych kursach, podczas gdy kursy dla osób zajmujących niższe stanowiska zawodowe, takich jak rolnicy

²⁶⁸ M. Morfit, *Pancasila...*, op. cit., s. 45.

czy gospodynie domowe, trwały 25 godzin²⁶⁹. Czasami jednak w odpowiedzi na potrzeby, kursy były prowadzone na poziomie regionalnym, gdzie wartości Pancasila, takie jak jedność, tolerancja religijna czy harmonia, były szczególnie pożądane. Na przykład kursy dla nowych osad imigracyjnych, takich jak Sulawesi. Kursy te miały oczywisty charakter indoktrynacyjny, choć rząd uparczywie temu zaprzeczał. Obowiązywała na nich obowiązkowa obecność na wszystkich sesjach i były one obowiązkowe.

Grupy spotykały się zwykle o godz. 8 rano i z wyjątkiem przerwy obiadowej i czasu na herbatę, były zwalniane dopiero o godz. 18. Zaliczenie przyznawano zgodnie z punktualnością uczestników, ich zachowaniem, schludnością itp. W żadnym wypadku nie można było opuścić dnia zajęć. Oceny były przyznawane za osiągnięcia w nauce i stanowiły ważny czynnik w późniejszym rozpatrywaniu awansu w szeregach służby cywilnej. Wymagania były duże. Na koniec kursu był egzamin końcowy. Protokoły z egzaminu były gromadzone w aktach osobowych danego urzędnika.

Ponieważ celem edukacji Pancasila było wpojenie społeczeństwu jej rządowej interpretacji, praktyce edukacyjnej brakowało krytycznej refleksji. Studenci musieli zapamiętać treść Konstytucji, Ogólnych Wytycznych Polityki Państwa i butirów, a następnie byli z tego odpytywani. Watson, relacjonując jak indoktrynujące były te kursy, stwierdził, że:

„Jedną z widocznych cech P4 było powtarzanie ideologii, co było dość indoktrynujące. Edukacja P4 emanowała zagrożenie komunizmem. Prawdopodobnie powodem tego była historyczna spuścizna działań komunistycznych w Indonezji”²⁷⁰

Wielu uczestników kursów skarżyło się, że kursy nie odzwierciedlały rzeczywistości społecznej Indonezji. Pomimo częstego podkreślania przez rząd moralnych podstaw państwa, społeczeństwo dostrzegało korupcję w kręgach rządzących i ta rozbieżność między teorią a praktyką stanowiła największy problem. Istniała ogromna przepaść między ideałami określonymi w Pancasila a tym, co naprawdę działo się wtedy w społeczeństwie. Społeczeństwo chciało rozmawiać o problemach, które je dotyczy.

²⁶⁹ *Mimbar BP 7...*, op. cit.

²⁷⁰ C.W. Watson, *State and society in Indonesia...*, op. cit., s. 46.

W odpowiedzi na pojawiającą się krytykę opinii publicznej, od połowy lat 80-tych ubiegłego stulecia, rząd próbował zmodyfikować programy kursów. Zachęcano do dyskusji w klasie, a BP-7 wymyśliło różne kreatywne metody, w tym konkursy Pancasila. Prezydent Suharto oficjalnie otworzył konkurs wiedzy o Pancasila w 1991 roku 2 października w Taman Mini w Dżakarcie. W konkursie wzięły udział różne drużyny od poziomu szkoły podstawowej do średniej. Zwycięzca otrzymał trofeum od Ministerstwa Koordynacji Spraw Politycznych i Bezpieczeństwa wraz z nagrodą w wysokości od 90 000 do 120 000 rupii. Kursy dla gimnazjalistów i licealistów oraz studentów zostały unowocześnione, a także wprowadzono nowe kursy symulacyjne P4 (*Permainan Simulasi P-4*). Konkurs był promowany jako efektywna metoda szerzenia wartości Pancasila²⁷¹.

Ponadto, przeprowadzono festiwale kultury Pancasila.

Na przykład, odbył się występ na angklungu oraz konkurs czytania i pisania poezji (*Lomba Baca Puisi P4 dan Penulisan Sajak*). W 1993 roku odbył się Festiwal Piosenki Pancasila, w którym wzięło udział około tysiąc uczestników.

Obiekcje dotyczące kursów P4 dotyczyły instruktorów, którzy nie byli przygotowani do zajmowania się metodami nauczania i znajomością wykładanego przedmiotu.

Edukacja Pancasila miała tak krótką historię nauczania i uczenia się, a materiały były proste, bez głębokich podstaw filozoficznych czy wiedzy. Instruktorzy P4 nie byli profesjonalnymi nauczycielami i zostali wybrani z różnych warstw społecznych, w tym urzędników, przedsiębiorców i wojskowych. Większość z nich nie miała wcześniejszego doświadczenia w nauczaniu, a sami nie znali dobrze materiałów, ponieważ mogli zostać instruktorami P4 po ukończeniu jedynie kursów P4.

W obliczu krytyki dotyczącej jakości instruktorów P4, BP-7 rozpoczęło odświeżające (*penyegaran*) sesje szkoleniowe dla instruktorów P4, mające na celu dostarczenie większej wiedzy. Odbywały się one dwa razy do roku w siedzibie BP-7 w Dżakarcie i raz do roku w kampusach. Ponadto, w celu podniesienia jakości instruktorów P4 w ogóle, w 1985 roku zostało utworzone stowarzyszenie instruktorów P4, zwane *Koker Penatar*, którego celem było promowanie jakości instruktorów P4; w 1987 roku wprowadzono Kodeks Etyczny dla Instruktorów P4. Wysiłki te nie przyniosły jednak zadowalających owoców z powodu braku budżetu i złego zarządzania. Pozbawionym

²⁷¹ *Mimbar BP 7...*, op. cit., s. 10.

krytycyzmu instruktorom P4, zwłaszcza wojskowym, często zarzucano, że zachowują się tak, jakby byli przedstawicielami rządu.

Materiały P4 były często postrzegane przez krytyków jako dotyczące moralności opartej na Pancasila. W związku z tym uczestnicy nie potrafili skutecznie zdefiniować i ocenić demokracji Pancasila jako systemu politycznego²⁷².

Doszeregając, że rzeczywistość społeczna jest sprzeczna z dążeniem rządu do ustanowienia moralnego systemu państwowego i ucieleśnienia gospodarki moralnej opartej na ideologii Pancasila, opinia publiczna zaczęła dochodzić do wniosku, że wysiłki rządu zmierzające do ustanowienia państwa opartego na ideologii Pancasila były tylko gołosłowne.

Po koniec lat 80. XX w. krytyka P4 stała się bardziej otwarta.

Aby poradzić sobie z taką krytyką dotyczącą rozbieżności między moralnością a rzeczywistością społeczną, rząd ogłosił, że celem P4 nie jest walka z korupcją. Od początku lat 90. Suharto podkreślał, że Pancasila była „otwartą ideologią”, a nie zamkniętym dogmatem²⁷³. Odrzucił zatem publiczne oskarżenia, że rząd zmonopolizował interpretację ideologii Pancasila.

Pomimo różnych wysiłków, rząd zdawał się jednak poważnie tracić grunt pod nogami w przekonywaniu ludzi o potrzebie P4.

Kwestionując znaczenie wdrażania Pancasila poprzez kursy P4 i PMP, Noer, argumentował, że Pancasila powinna pozostać jedynie jako zarys, a nie jako przewodnik po codziennym życiu²⁷⁴. Kursy P4 oraz PMP zostały zapamiętane jako kursy indoktrynacji, które musiały przejść niezliczone kohorty studentów, urzędników i pozostałych obywateli.

²⁷² A.M.W. Pranarka, *Sejarah pemikiran tentang Pancasila...*, op. cit., s. 194.

²⁷³ *Mimbar BP 7...*, op. cit.

²⁷⁴ D. Noer, *Islam, Pancasila dan Asas Tunggal*, Yayasan Perkhidmatan, Jakarta 1984, s. 97.

Rozdział V. Pancasila a islam w czasach Starego i Nowego Porządku

5.1 Trudna relacja islamu z polityką

W okresach Starego i Nowego Porządku, indonezyjski islam od dawna znajdował się w impasie, jeśli chodzi o jego polityczne relacje z państwem. Rządy obu prezydentów Sukarno i Suharto postrzegały partie polityczne oparte na islamie jako potencjalnych konkurentów do władzy, którzy mogliby podważyć nacjonalistyczne podstawy państwa. To było głównym powodem dla którego oba rządy starały się powstrzymać partie islamskie. W rezultacie nie tylko liderzy i działacze politycznego islamu nie zdołali uczynić z islamu ideologii i religii państwowej w 1945 roku (w przededniu niepodległości Indonezji) i ponownie w późnych latach 50-tych ubiegłego stulecia (podczas debat Zgromadzenia Konstytucyjnego nad konstytucyjną przyszłością Indonezji). Ponadto wielokrotnie otrzymywali etykietę „mniejszości”. W ten sposób, polityczny islam został konstytucyjnie, fizycznie, wyborczo, biurokratycznie i symbolicznie pokonany. Polityczny islam był często obiektem nieufności, podejrzewanym o wrogość wobec państwowej ideologii Pancasila.

Ze swojej strony aktywni politycznie muzułmanie patrzyli z podejrzliwością na państwo oparte na ideologię Pancasila.

Pomimo gotowości rządów do uznania i wspierania muzułmanów w praktykowaniu ich rytuałów religijnych, uważali oni, że państwo nimi manipuluje w celu zmniejszenia politycznego znaczenia islamu i przyjęcia zasad świeckiej polityki. W rzeczywistości sytuacja ta była często interpretowana jako przejaw stosowania przez państwo podwójnej polityki wobec islamu.

Próbując poradzić sobie z tym zagadnieniem, wielu badaczy politycznego islamu skłania się do postrzegania go jako monolitu. Z tego powodu postrzegają problem relacji islam-państwo w świetle starcia między ortodoksją a synkretyzmem z jakim mamy do czynienia w Indonezji, między *santri* a *abangan*, między grupą religijną a grupą nacjonalistyczną, a nie jako konflikt wizji wśród elit państwowych (z których większość to muzułmanie) burzy jednolite postrzeganie politycznego islamu.

Polityczne relacje między politycznym islamem a instytucją państwa w Indonezji to w dużej mierze historia wzajemnego antagonizmu i nieufności. Ta wroga relacja wynikała przede wszystkim – choć nie tylko – ze sprzecznych wyobrażeń ojców

założycieli narodu, z których większość była muzułmanami, na temat tego, co stanowiło idealne indonezyjskie niepodległe państwo. Kluczowe w tej debacie było to, czy państwo powinno mieć charakter islamski czy nacjonalistyczny. W pierwszym przypadku konieczne było przyjęcie islamu, ze względu na jego całościowy charakter i fakt, że jest on wyznawany przez większość, jako ideologicznej podstawy państwa. Z uwagi na fakt, że Indonezja jest społeczno-religijnie heterogeniczna, w imię jedności kraju, postanowiono oprzeć państwo na ideologii Pancasila.

Fakt, że taki dyskurs ideologiczny wywołał konflikt, wynikał nie tyle z różnego stopnia religijności muzułmanów. Wynikał on raczej z niezdolności elit politycznych kraju do negocjowania i pogodzenia tych różnic, tak jakby islam i nacjonalizm wzajemnie się wykluczały.

Większość Indonezyjczyków i zagranicznych obserwatorów kojarzyło Pancasila przede wszystkim z wartościami wolności religijnej, harmonii i tolerancji pomiędzy różnymi grupami religijnymi. Wskazane wartości były silnie podkreślane poprzez kursy P4 i przemówienia rządowe. Niemniej jednak Pancasila była często postrzegana jako ideologia polaryzacji, ponieważ znaczna część społeczeństwa uważała, że rząd Nowego Porządku wykorzystywał ją jako narzędzie podziałów, preferując jedne frakcje religijne nad innymi²⁷⁵. Badacze przedstawiają różne poglądy na temat ambiwalentnej polityki religijnej Nowego Porządku, która według nich wahała się między pozycjami proislamskimi i prochrześcijańskimi. Szeroko rozpowszechniony pogląd na temat tej ambiwalencji był taki, że w pierwszej połowie okresu Nowego Porządku (do połowy lat 80. XX w.) rząd Nowego Porządku był wrogo nastawiony do politycznego islamu i wykorzystywał Pancasila – ideologię sekularyzmu – jako ideologię opresyjną i rywala dla islamu. Sugerowana teza ta podtrzymywała pogląd, że rząd Nowego Porządku manipulował swoją misją ustanowienia państwa Pancasila, aby stłumić postęp sił islamskich w polityce²⁷⁶.

Niemniej jednak pod koniec lat 80. ubiegłego stulecia, polityczne sojusze Suharto uległy dramatycznej zmianie. W miarę jak pogarszały się jego stosunki z wojskiem, Suharto odwrócił swoją strategię odpolitycznienia islamu, szukając wsparcia u nowego pokolenia muzułmańskich przywódców, którzy prosperowali dzięki jego polityce

²⁷⁵ R.W. Hefner, *Islam, State, and Civil Society: ICMI and the Struggle for the Indonesian Middle Class*, „Indonesia”, 1993, nr 56, s. 3; E. Retnowati, *Tatanan Orde Baru...*, op. cit.

²⁷⁶ D.K. Emmerson, *Indonesia beyond Suharto: polity, economy, society, transition*, M.E. Sharpe, Armonk 1999, s. 49.

gospodarczej. Pod rządami Nowego Porządku tysiące młodych muzułmanów, wykształconych w Indonezji i za granicą, awansowało w rządzie, biznesie i zawodach. Oczekując, że ta rosnąca klasa średnia pozostanie elastyczna i zależna, Suharto był skłonny rozszerzyć ich wpływy w życiu publicznym. Fundusze rządowe płynęły do szerokiego zakresu działań islamskich, w tym pielgrzymek, edukacji religijnej, prozelityzmu, budowy meczetów, usług charytatywnych, publikacji i nadawania. Suharto odpowiedział również na obawy muzułmanów dotyczące kwestii wykraczających daleko poza politykę religijną. Przyjął wiele z ich propozycji, aby pomóc rodzimym przedsiębiorcom, ograniczyć władzę oficerów armii i chińskich potentatów oraz dać grupom islamskim więcej swobody politycznej - nawet pozwalając im na głos w wyborze jego gabinetu i wiceprezydenta.

Muzułmańscy zwolennicy Suharto upierali się, że zmieniają państwo oparte o ideologię Pancasila o wiele bardziej niż ono zmienia ich. Działając wewnątrz rządu, twierdzili, że zmieniają politykę i styl życia elit, podczas gdy islamscy bojownicy jedynie straszili opinię publiczną i wzmacniali swoich wrogów w armii. Wśród przywódców muzułmańskich najsilniejsze nieporozumienia powstały nie między zwolennikami reżimu Suharto a opozycjonistami, ale między aspirującymi sojusznikami walczącymi o pomoc rządu dla swoich wyznawców i islamu w ogóle. Konkurujące ze sobą frakcje islamskie udzielają sprzecznych odpowiedzi na te pytania z pełną świadomością ich głębokich implikacji dla przyszłości Indonezji. Każda grupa zawiera sojusze ze spadkobiercami i wrogami Suharto w demokratycznych próbach sił, które Indonezyjczycy przyjmują z zadowoleniem i jednocześnie się ich obawiają.

Co więcej, polityka religijna Nowego Porządku w tym czasie była również pomyślana jako tłumienie islamu²⁷⁷. Wielu indonezyjskich muzułmanów, jak również zagranicznych obserwatorów, uważało, że próbując regulować muzułmańskie życie kulturalne w ramach świeckich praw rodzinnych, rząd próbował zdusić życie kulturalne muzułmanów w społeczeństwie. Przepisy te zostały ogłoszone przez rząd jako realizacja ideałów Pancasila. Badacze wskazali na osobistą postawę religijną Suharto oraz jego zaangażowanie w mistycyzm jawajski, jako główne źródło jego obaw przed islamizacją społeczeństwa. Hefner argumentował, że powszechnie wiadomo, iż Suharto, choć

²⁷⁷ K. Marijan, *Sistem politik Indonesia: konsolidasi demokrasi pasca-Orde Baru*, Kencana Prenada Media Group, Rawamangun, Jakarta 2010; M. Hilmy, *Radikalisme agama dan politik demokrasi di Indonesia pasca Orde Baru*, „MIQOT: Jurnal Ilmu-ilmu Keislaman”, 2015, t.39, nr 2.

twierdził, że jest muzułmaninem, miał za swoich duchowych doradców indonezyjskich szamanów, o których wierzono, że mają moc uzdrawiającą²⁷⁸.

Na początku okresu Nowego Porządku rząd postrzegał islam jako najważniejszą siłę cywilną w społeczeństwie. Wraz z armią, grupy islamskie były największymi siłami politycznymi, które silnie wspierały rząd Nowego Porządku w walce z komunizmem²⁷⁹. Oczekując jednak, że ich siła polityczna w okresie Nowego Porządku wzrośnie, społeczność muzułmańska poważnie się zawiodła. Wojsko, które było zdominowane przez oficerów ze świeckiej grupy nacjonalistycznej, uważało, że islam może zagrozić stabilności politycznej i że społeczność muzułmańska może chcieć ustanowić państwo islamskie. Tymczasowy sojusz między rządem Nowego Porządku a muzułmanami zakończył się w 1969 r., zwłaszcza że uwaga rządu była już w pełni skoncentrowana na wyborach powszechnych w 1971 r.²⁸⁰

Mając to na uwadze, istnieją co najmniej trzy cechy zmieniającego się postrzegania islamu przez Nowy Porządek w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych.

Po pierwsze, klęska komunizmu w Indonezji sprawiła, że islam stał się jedyną ideologiczną alternatywą dla Nowego Porządku. Po drugie, rząd Nowego Porządku nadal miał silne przekonanie o możliwości narzucenia przez partie islamskie ustanowienia państwa islamskiego lub przynajmniej wdrożenia praw islamskich w polityce rządu.

Po trzecie, skoro Pancasila stała się *Asas Tunggal* czyli jedynym fundamentem ideologicznym wszystkich organizacji w latach 1984-85 r., to rozwój polityczny powinien być związany z potrzebą przyspieszenia tempa rozwoju gospodarczego. Innymi słowy, rząd Nowego Porządku stawiał na rozwój gospodarczy i stabilność polityczną jako najwyższe priorytet rozwoju narodowego. Wrogość wobec politycznego islamu z uwagi na jego odmienne od rządowych dążenia, skryształizowała się zatem w rządzie Nowego Porządku, zwłaszcza w wojsku. Postawa rządu Nowego Porządku wobec politycznego islamu doprowadziła do postrzegania islamu jako politycznego wroga numer dwa po komunizmie. Władze Nowego Porządku opracował kilka polityk mających na celu wyeliminowanie możliwości niestabilności politycznej, które zostały sklasyfikowane

²⁷⁸ R.W. Hefner, *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*, Princeton University Press, Princeton, NJ 2011, s. 83; A. Halim, *Politik hukum Islam di Indonesia: kajian posisi hukum Islam dalam politik hukum pemerintahan Orde Baru dan era reformasi*, Badan Litbang dan Diklat, Departemen Agama RI, Jakarta 2008.

²⁷⁹ V.J.H. Houben, *Southeast Asia and Islam*, „The Annals of the American Academy of Political and Social Science”, 2003, t.588, s. 149–170.

²⁸⁰ *Ibid.*

przez wielu muzułmanów jako antyislamskie. Polityka ta, jak argumentuje Santoso, miała na celu umieszczenie islamu na peryferiach życia politycznego Indonezji²⁸¹.

Postrzeganie islamu jako drugiego po komunizmie zagrożenia dla systemu politycznego Nowego Porządku zmusiło rząd wraz z wojskiem do przyjęcia polityki powstrzymywania i odpolitycznienia islamu. Jedną ze strategii zastosowanych przez rząd Nowego Porządku w celu powstrzymania islamu jako siły politycznej było użycie metody „dziel i rządź”. Postanowiono, że islam mógł nadal rozwijać swój wymiar religijny i kulturowy bez wchodzenia na arenę polityczną. Polityka ta spowodowała wewnętrzny konflikt wśród muzułmanów, w którym Suharto skutecznie podzielił społeczność islamską i dzięki temu mógł spokojniej sprawować swoją władzę. W celu dalszego odpolitycznienia islamu, władze Nowego Porządku zaczął racjonalizować indonezyjski system partii politycznych, nakazując dziewięciu istniejącym partiom politycznym, z wyłączeniem Golkar, połączenie się w dwie partie. Cztery partie islamskie (NU, Parmusi, PSII, Perti) połączyły się, tworząc PPP (*Partai Persatuan Pembangunan*).

Pierwsze oznaki odpolitycznienia islamu pod rządami Nowego Porządku pojawiły się przed wyborami powszechnymi w 1971 roku, kiedy Suharto odmówił zniesienia zakazu Masyumi.

Następnie, aby zastąpić Masyumi, Suharto zatwierdził utworzenie nowej partii muzułmańskiej, Parmusi, pod warunkiem, że żaden z prominentnych byłych przywódców Masyumi nie będzie odgrywał aktywnej roli w nowej partii. Mohammad Hatta, były wiceprezydent, również chciał utworzyć inną partię muzułmańską, Islamską Demokratyczną Partię Indonezji (*Partai Demokrasi Islam Indonesia*), ale zostało to odrzucone przez władze Nowego Porządku.

Zdecydowane zwycięstwo Golkaru (*Golongan Karya* lub Grupa Funkcjonalna) w wyborach w 1971 roku, w których partie islamskie otrzymały tylko 27 proc. oddanych głosów, w porównaniu z 44 proc. w wyborach w 1955 roku, wskazywało na spadek pozycji islamu w polityce indonezyjskiej i sukces polityki odpolitycznienia islamu prowadzonej przez Suharto. Wyniki wyborów nie były zaskakujące, ponieważ rząd zapewnił Golkarowi dostęp do wiosek oraz ogromne wsparcie finansowe i polityczne,

²⁸¹ A. Santoso, *Islam and Politics in Indonesia during the 1990s*, „Asian Journal of Political Science”, 1995, t.3, nr 1, s. 3.

czego odmówiono innym partiom. Wybory w 1971 r. oznaczały ostateczny upadek partii islamskich jako skutecznych sił politycznych²⁸².

Na tym jednak nie koniec. Rząd nadal próbował ingerować w islam i sprawy islamskich organizacji religijnych, zmuszając je do ratyfikowania polityki państwa i naciskając na nie, aby wybierały przywódców i kandydatów do parlamentu akceptowanych przez władze. Wynikało to z faktu, że rząd Nowego Porządku pozostawał bardzo ostrożny wobec wpływów islamu w polityce i nadal próbował zakazać manifestacji islamu, które wyraźnie miały cele polityczne w celu ustanowienia państwa islamskiego. Od 1969 r. rząd Nowego Porządku kontrolował również pielgrzymkę (hadż) do Mekki. Ponadto w 1975 r. rząd ustanowił Indonezyjską Radę Ulemów (*Majelis Ulama Indonesia* – MUI), organ, który koordynował niełatwe relacje między rządem a ulamami²⁸³.

Kolejną etapem polityki społecznej, wdrożonym w 1982 r., było zastosowanie Pancasila jako *Asas Tunggal* dla wszystkich organizacji społecznych w celu zapewnienia stabilności państwa i wzmocnienia jedności narodowej.

Ten ruch może być postrzegany jako próba rządu Nowego Porządku w celu ujednoczenia krajowej platformy politycznej jako głównego fundamentu stabilności państwa. Dla organizacji islamskich i społeczności muzułmańskiej proces indoktrynacji narodową ideologią był ponownie postrzegany jako próba uniemożliwienia muzułmanom ponownego stania się niezależną siłą polityczną²⁸⁴.

Uważali oni, że niezdolność islamu do dalszego odgrywania znaczącej roli w polityce wynikała z braku jakiegokolwiek silnej partii politycznej, organizacji lub instytucji, która zjednoczyłaby wszystkich indonezyjskich muzułmanów. Ta słabość wynikała nie tylko z wewnętrznego konfliktu w grupach islamskich, ale, co ważniejsze, z faktu, że rząd skutecznie zapobiegał powstaniu takiej organizacji. Mimo że PPP (*Partai Persatuan Pembangunan*) wówczas była jedyną islamską partią polityczną, nie była w stanie zjednoczyć wszystkich indonezyjskich muzułmanów. Wynikało to głównie z faktu, że PPP została założona dzięki interwencji władz. Liczne organizacje islamskie, takie jak sponsorowana przez rząd Majelis Ulama Indonesia (MUI), i inne organizacje społeczne,

²⁸² H. Crouch, *Patrimonialism and Military Rule in Indonesia*, „World Politics”, 1979, t.31, nr 4, s. 571–587.

²⁸³ S. Wibowo, H. Joebagio, i S. Bachri, *Peran Majelis Ulama Indonesia Pada Masa Orde Baru 1975-1998 dan Relevansinya Dalam Pembelajaran Sejarah*, „Candi”, 2018, t.17, nr 1, s. 80.

²⁸⁴ R.W. Hefner i P. Horvatic, red., *Islam in an Era of Nation-States: Politics and Religious Renewal in Muslim Southeast Asia*, University of Hawaii Press, Honolulu, Hawaii 1997, s. 78.

takie jak NU i Muhammadiyah, nie wydawały się reprezentować interesów indonezyjskich muzułmanów²⁸⁵.

W tym kontekście, jak argumentuje Riaz Hassan, na relacje między państwem a religią wpływa wewnętrzna dynamika społeczeństw muzułmańskich. Stosując powyższe strategie, władze Nowego Porządku skutecznie osłabił siłę polityki muzułmańskiej, tak że skuteczność politycznego islamu jako ideologii politycznej została zneutralizowana. Jednak na arenie społecznej organizacje islamskie były nadal skuteczne w lobbowaniu na rzecz rządu. Decyzje rządu regulujące islamskie małżeństwa, wspierające islamską bankowość, etykietowanie żywności halal i zniesienie zakazu używania jilbabu były przykładami wpływu organizacji muzułmańskich na politykę rządu.

Pomimo sukcesu władze Nowego Porządku w odpolitycznianiu islamu, pod koniec lat 80. XX w. nastąpiło odrodzenie islamu jako siły politycznej, szczególnie wśród młodego pokolenia. Jednym z czynników stojących za ponownym pojawieniem się politycznego islamu były żądania społeczności muzułmańskiej dotyczące silniejszego głosu politycznego w polityce wewnętrznej. Innym ważnym przykładem była rewolucja irańska.

W drugiej połowie okresu Nowego Porządku wiele osób zauważyło, że choć rząd nadal był wrogo nastawiony do islamu politycznego, zaczął zachęcać do islamu kulturowego, na przykład wspierając budowę meczetów i banku islamskiego, wspierając pielgrzymki do Mekki i zakładając ICMI (*Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia*), świecki, ale politycznie wpływowy islamski instytut akademicki. Od końca lat 80. do lat 90. XX wieku, Suharto zmienił swoją politykę wewnętrzną i próbował odbudować silniejszą koalicję polityczną z islamem. Były dwa główne powody zmiany jego polityki wobec islamu.

Pierwszym z nich była polityczna potrzeba Suharto, aby zatrzymać malejące poparcie polityczne ze strony wojska. Podobnie jak jego poprzednik, który zwrócił się do komunistów, aby przeciwdziałać niezadowolonym oficerom armii, Suharto zwrócił się teraz do islamu, aby odegrał tę samą rolę. Drugim powodem był zewnętrzny wpływ politycznego odrodzenia islamu na całym świecie. Od późnych lat siedemdziesiątych i wczesnych osiemdziesiątych popularność islamu zaczęła stopniowo rosnąć w Indonezji. Jako źródło duchowych, etycznych, społecznych i politycznych porad, islamskie

²⁸⁵ R. Hassan, *Faithlines: Muslim Conceptions of Islam and Society*, Oxford University Press, Oxford 2002, s. 148.

odrodzenie w Indonezji było również częścią ruchu występującego na całym świecie, w miejscach tak odległych jak Iran i Egipt.

Główny rezultat tego nowego związku między politycznym islamem a Nowym Porządkiem miał miejsce w grudniu 1990 r., kiedy to przy wsparciu prezydenta Suharto, B.J. Habibie, minister badań i technologii, założył i został przewodniczącym ICMI²⁸⁶. ICMI odegrało znaczącą rolę w rozszerzeniu władzy sądów islamskich, zwiększeniu liczby programów muzułmańskich w telewizji (w tym lekcji w języku arabskim); mianowaniu liderów ICMI na wysokie stanowiska, takie jak ministrowie gabinetu i gubernatorzy prowincji; oraz założeniu Banku Muamalat w 1991 r., Fundacji Abdi Bangsa i CIDES, uważanego za think-tank stowarzyszenia, a także islamskiego dziennika *Republika*. Dzięki wszystkim powyższym inicjatywom podjętym przez ICMI, islam stał się bardziej asertywny politycznie i ekonomicznie²⁸⁷.

ICMI, który zyskał poparcie prawie wszystkich urzędników państwowych oraz prominentnych muzułmańskich działaczy politycznych i intelektualistów, można uznać za znak nowej centralnej pozycji islamu w indonezyjskim życiu publicznym". Utworzenie ICMI miało na celu jedynie stworzenie narzędzia politycznego dla rządzących. Co więcej, było to również polityczne posunięcie rządu, które zaspokoilo zapotrzebowanie społeczności muzułmańskiej na większą pozycję w polityce²⁸⁸.

Niektóre elementy społeczności muzułmańskiej (takie jak *Nadhlatul Ulama*) i wojsko zdecydowanie sprzeciwiały się jednak utworzeniu ICMI. Abdurrahman Wahid z NU twierdził, że „(...) jestem gotowy w każdej chwili wejść i dołączyć do ICMI, jeśli fundamentaliści, bojownicy, nie będą go kontrolować, jeśli profesor Habibie nie wykorzysta go do polityki grupowej”²⁸⁹. Krytycy postrzegali ICMI nie jako narzędzie do penetracji państwa przez muzułmanów, ale do penetracji islamu przez państwo.

Wydarzenia te wskazywały na niekończącą się podejrzliwość wojskowych wobec pojawienia się islamu jako głównej siły politycznej w indonezyjskiej polityce, co ich zdaniem mogło zagrozić jedności narodowej i stabilności. Co więcej, odzwierciedlało to

²⁸⁶ R.W. Hefner, *Islam, State, and Civil Society...*, op. cit.

²⁸⁷ A. Azra, *Globalization of Indonesian Muslim Discourse: Contemporary Religio-Intellectual Connections Between Indonesia and the Middle East*, [w:] *Islam in the Era of Globalization*, red. J. Meuleman, Routledge, London 2002, s. 22–37.

²⁸⁸ R.W. Liddle, *Soeharto's Indonesia: Personal Rule and Political Institutions*, „Pacific Affairs”, 1985, t. 58, nr 1, s. 68–90.

²⁸⁹ A. Schwarz, *A Nation in Waiting: Indonesia's Search for Stability*, Routledge, Boulder, Colorado 1999, s. 142.

również rywalizację między społecznością muzułmańską a świeckimi nacjonalistami w wojsku o kontrolę nad kształtowaniem polityki władz Nowego Porządku.

Można postrzegać wspomniane wydarzenia jako dowód na próby Suharto odizolowania swojego politycznego rywala, a mianowicie armii, co było jego kolejnym błędem.

Zwrot w kierunku proislamskim w drugiej połowie okresu Nowego Porządku wynikał bowiem z zerwania przez Suharto stosunków z armią, która była jego długoletnim sojusznikiem. Nagłe zbliżenie między Suharto a islamistami było próbą arbitralnego wykorzystania przez Suharto karty muzułmańskiej, aby ukrócić rywalizację armii i przekonać swych muzułmańskich zwolenników do podtrzymania stabilności politycznej.

Jednak od lat 90. ubiegłego stulecia pojawiło się nowy kierunek, który sugeruje inne spojrzenie na zmianę stosunku Suharto do sił islamskich. W przeciwieństwie do postrzegania nagłego wsparcia Suharto dla sił islamskich, Robert Hefner argumentuje, że reprezentowało ono poszukiwanie przez Suharto bardziej trwałego sojusznika wśród rosnącej muzułmańskiej klasy średniej. Sugerował, że rząd Nowego Porządku, pod koniec lat osiemdziesiątych, uświadomił sobie siłę islamskiego odrodzenia w społeczeństwie, kierowanego przez nowych islamskich intelektualistów często nazywanych neomodernistami oraz opartego o muzułmańską klasę średnią²⁹⁰. Wspomniani muzułmanie mieli inny pogląd na rolę religii w społeczeństwie.

Wcześniej muzułmanie próbowali rozwijać islamizację poprzez uczestnictwo w życiu politycznym, ale pod wpływem opresyjnej polityki Nowego Porządku wymierzonej w polityczny islam, ci nowi intelektualiści znaleźli nowy sposób na islamizację społeczeństwa poprzez modernizację, przekształcając się w intelektualną i zamożną muzułmańską klasę średnią²⁹¹. Ich podejście do islamizacji nie była ekskluzywnie wobec grup o innych przekonaniach. Zamiast tego neomoderniści szukali kulturowo i społecznie silnego społeczeństwa islamskiego w kontekście pluralizmu, przez który gwarantowana była religijna harmonia i równość. W związku z tym nie sprzeciwiali się koncepcjom Państwa Pancasila, ale wręcz wierzyli, że może ono zapewnić muzułmanom najlepsze

²⁹⁰ R.W. Hefner, *Civil Islam...*, op. cit., s. 18.

²⁹¹ Sri Wahyuni, *Politik hukum Islam pasca Orde Baru*, 2014; A.F. Saifuddin, *Agama dalam politik keseragaman: suatu refleksi kebijakan keagamaan Orde Baru*, Departemen Agama RI, Badan Penelitian dan Pengembangan Agama, Jakarta 2000.

okoliczności do prosperowania w społeczeństwie bez konfliktu z innymi grupami religijnymi.

W tym kontekście Hefner twierdzi, że Suharto nie zainicjował wspierania islamu kulturowego, ale że wyrósł on z dynamicznych i konstruktywnych reakcji muzułmanów, bez interesu politycznego. Jednocześnie można upatrywać inne siły islamskie jako agentów dążących do partycypacji politycznej, którzy byli postrzegani przez Suharto jako możliwe zagrożenie dla Pancasila i rządu Nowego Porządku. Jednakże musiał on dokooptować nawet te siły do względów politycznych w drugiej połowie okresu rządów Nowego Porządku. Z drugiej strony, zdaniem Hefnera różnorodność w grupach islamskich i wzrost kulturowo silnej muzułmańskiej klasy średniej sprawiły, że Suharto bardziej aktywnie przyjmował ich poparcie.

Pomimo różnych sposobów postrzegania grup islamskich, polityka religijna Suharto była silnie związana z jego strategią tworzenia sojuszy. Hefner pisze:

„W pierwszych latach Suharto i jego wojskowi zwolennicy badali relacje z różnorodnym wachlarzem sojuszników, w tym świeckich modernizatorów, jawajczyków i muzułmanów. Jednak po umocnieniu swojej władzy do 1969 roku, stosunek reżimu do partnerów koalicyjnych stał się twardszy, podobnie jak jego polityka wobec islamu. Reżim pozbył się bardziej kłopotliwych elementów swojej antykomunistycznej koalicji”²⁹²

Hefner doszedł do wniosku, że polityka religijna Suharto była związana z jego obsesją władzy i manipulacją religijną w celu podzielenia społeczeństwa. Mówiąc to, Hefner uważał, że ideologiczna fasada (czyli ideologia Pancasila) jego polityki religijnej była nieistotna. Suharto był pragmatykiem.

„Obsesją Suharto była władza i chętnie zmieniał ideologiczne szaty, by ją utrzymać. Jako mistrz w dzieleniu i podbijaniu, rozgrywał religijnych rywali przeciwko sobie, dopóki żaden nie mógł stanąć na własną rękę. W tej kwestii działania Suharto odzwierciedlały nie tyle ideę władzy unikalną dla kultury jawajskiej, co strategię kontroli podziałów szeroko stosowaną przez autorytarnych władców. Taktyka ta zagrażała najcenniejszym z

²⁹² R.W. Hefner, *Civil Islam...*, op. cit., s. 92.

demokratycznych zasobów Indonezji: głębi tolerancji i nacjonalistycznej dumy wśród obywateli wszystkich wyznań”²⁹³

Polityka religijna Nowego Porządku była więc zgodnie z interpretacją R. Hefnera wynikiem politycznej manipulacji Suharto i wykorzystania pierwotnych więzi w polityce, zwłaszcza w drugiej części okresu Nowego Porządku.

Odchodząc od poglądu Hefnera, że polityka religijna Nowego Porządku miała na celu dzielenie i rządzenie, można stwierdzić, że ambiwalentna polityka religijna Nowego Porządku może być też rozumiana w kontekście jego próby zapewnienia religijnego kierunku zdefiniowanego w koncepcji Państwa Pancasila, której nie mógł w pełni wdrożyć, ponieważ główne islamskie frakcje religijne sprzeciwiały się polityce religijnej Nowego Porządku. Polityka religijna Nowego Porządku w bardzo konsekwentny sposób trzymała się więc logiki Państwa Pancasila.

Pogląd ten podziela inny badacz, Benyamin Intan.

Twierdzi on, że przedstawiając interpretację religijnych koncepcji Państwa opartego na ideologii Pancasila przez rząd Nowego Porządku oraz ostateczny konsensus neomodernistów z tymi koncepcjami, Intan sugerował, że rząd posługiwał się własną logiką stojącą za swoją polityką religijną opartą na Pancasila. Ponadto, poza krótkim wyjaśnieniem rządowej interpretacji religijnych aspektów Państwa Pancasila, Intan przeniósł swoją uwagę na neomodernistów i ich konsensus oraz rozumienie tej koncepcji. Jednakże odpowiedź, jak rząd Nowego Porządku faktycznie realizował swoje religijne kierunki oparte na Pancasila i Konstytucji z 1945 r., pozostawia bez definitywnej odpowiedzi. Intan nigdy nie wyjaśnił, jak rząd Nowego Porządku wdrożył ten kierunek religijny w jakimkolwiek praktycznym sensie²⁹⁴.

Tak więc, uznając interpretację Intana, że nacisk rządu Nowego Porządku na Państwo Pancasila miał głębsze znaczenie w społeczeństwie, można dojść do wniosku, że interpretacje celów religijnych Nowego Porządku oparte na Pancasila i Konstytucji z 1945 roku znalazły odzwierciedlenie w polityce religijnej. Oznacza to, że w przeciwieństwie do wcześniejszego poglądu o rozumieniu polityki religijnej jako politycznej manipulacji Suharto, można uznać tę politykę jako silnie odzwierciedlającą próbę Nowego Porządku bycia spójnym z zasadami Pancasila.

²⁹³ Ibid., s. 19.

²⁹⁴ B.F. Intan, «*Public Religion*» and the Pancasila-Based State of Indonesia..., op. cit.

Poprzez wdrażane w społeczeństwie kursy P4 i PMP, przemówienia urzędników i środki masowego przekazu, rząd wielokrotnie podkreślał religijny kierunek Nowego Ładu, jakim było wdrożenie Państwa Pancasila. Chociaż niewiele osób wierzyło w to twierdzenie, konieczne jest zbadanie rządowej interpretacji religijnych aspektów koncepcji Państwa Pancasila, aby zrozumieć politykę religijną Nowego Porządku.

Główną zasadą religijną państwa opartego na ideologii Pancasila była Konstytucja z 1945 roku, zwłaszcza artykuł 29. Klauzula 1 zawiera pierwszą zasadę Pancasila: „Państwo opiera się na wierze w jednego, najwyższego Boga”. Natomiast klauzula 2 stwierdza, że "państwo gwarantuje każdemu mieszkańcowi wolność wyznawania swojej religii i wykonywania obowiązków religijnych zgodnie ze swoją religią i wiarą." Te pozornie niejasne klauzule były następnie szeroko przywoływane przez rząd Nowego Porządku i stały się podstawą polityki religijnej.

Aby zrozumieć polityczne i religijne implikacje artykułu 29 Konstytucji, ważne jest rozważenie idei ojców założycieli stojących za sformułowaniem Pancasila i Konstytucji z 1945 roku, ponieważ idee zawarte w obu dokumentach były silnie związane ze sprawami religijnymi. Jak już wcześniej wspomniano, ojcowie założyciele dążyli do nacjonalizmu inkluzywnego, a nie asymilacyjnego, w którym nie dopuszczaliby do uprzywilejowania grup większościowych względem grup mniejszościowych²⁹⁵. Tarmizi Taher, minister ds. religii (1993-1998 r.), wyjaśnił tę logikę:

„We wszystkich aspektach życia narodowego nie rozróżnia się większości i mniejszości"pod względem praw i obowiązków(...)W demokracji mniejszość nie potrzebuje ochrony ze strony większości. Państwo zapewnia ochronę wszystkim swoim obywatelom na zasadzie równości, bez względu na pochodzenie rasowe, narodowe, etniczne, religijne, kulturowe czy językowe. Większości nie przyznaje się żadnych przywilejów, a mniejszość nie jest zwolniona z żadnej odpowiedzialności właściwej dla wszystkich członków społeczeństwa”²⁹⁶

W przypadku Indonezji, gdzie nie było wyraźnej większości etnicznej, obawy skategoryzowanej religijnie większości (muzułmanów) i grup mniejszościowych (niemuzułmanów), oraz możliwy konflikt społeczny przez różnice religijne, pojawiły się jako punkt centralny w dyskusjach na spotkaniach Komitetu Badawczego. W ten sposób

²⁹⁵ A.R. Perwiranegara i D. Effendi, *Pembinaan kerukunan hidup umat beragama*, Departemen Agama RI, Jakarta 1982, s. 11.

²⁹⁶ T. Taher, *Aspiring for the middle path...*, op. cit., s. 5.

próba pogodzenia islamu jako grupy większościowej i różnych grup niemuzułmańskich jako grup mniejszościowych zmaterializował się jako ważny punkt programu w dyskusjach o tym, jak stworzyć zjednoczony naród. Ideologia Pancasila była więc wyrazem starań ojców założycieli o osiągnięcie inkluzywnego nacjonalizmu poprzez niedopuszczenie do dominacji grup muzułmańskich nad niemuzułmańskimi w sferze publicznej.

Po drugie, zgodnie z klauzulą 2, państwo oparte na ideologii Pancasila gwarantowało wolność religijną.

Jednak w Konstytucji definicja religii nie została jasno wyartykułowana. W przeciwieństwie do deklaracji, że rząd pozwoli na wolność religijną każdej religii, rząd Nowego Porządku uznawał tylko pięć oficjalnych religii w Indonezji. W 1965 roku, rząd Starego Porządku prezydenta Sukarno uznał sześć oficjalnych religii: islam; hinduizm; buddyzm; katolicyzm i Protestantyzm oraz konfucjanizm. W 1979 roku rząd Nowego Porządku prezydenta Suharto wycofał się z uznania konfucjanizmu. Większość indonezyjskich konfucjanistów stała się częścią kategorii "innych" (czyli innych małych religii poza pięcioma oficjalnymi religiami) lub zarejestrowała się jako buddyści lub chrześcijanie.

Tak więc, z wyjątkiem pięciu oficjalnych religii, status pomniejszych religii był przedmiotem kontrowersji. Główne światowe religie, które nie naruszały harmonii i porządku społecznego Pancasila, miały zagwarantowaną wolność religijną.

Zasady neutralizacji koncepcji większości i mniejszości w religii oraz zapewnienia wolności religijnej były dalej konceptualizowane w latach Nowego Porządku. Wydawało się jednak, że w pierwszych latach rząd Nowego Ładu nie miał żadnego planu, jak te cele religijne przełożyć na realną politykę religijną. Początkowa nieprecyzyjność przekształciła się z biegiem lat w bardziej szczegółową interpretację i realizację, co było konsekwencją dynamicznych działań i reakcji rządu i różnych grup religijnych.

Po pierwsze, wydawało się oczywiste, że rząd Nowego Porządku próbował utrzymać swoje zasady oparte na Pancasila poprzez ograniczanie religijności na poziomie państwowym (lub publicznym) i ograniczanie jej w sferze prywatnej (lub kulturalnej lub społecznej). Dawam Rahardjo dowodził, że idea państwa oparta na ideologii Pancasila zawierała koncepcję sekularyzmu, która oznaczała oddzielenie religii od władzy

państwowej²⁹⁷. Było to również potwierdzenie zasady, że w sferze publicznej nie będzie istniało pojęcie religijnej większości i mniejszości.

To oddzielenie życia publicznego od prywatnego w sprawach religijnych rząd Nowego Porządku wyraził poprzez koncepcję, że państwo Pancasila nie było ani państwem świeckim, ani teokratycznym. Po pierwsze, Suharto wyjaśnił, że nie jest to państwo religijne (teokratyczne):

„Nasz naród gwarantuje religii pełną suwerenność. Nasz naród nie jest krajem religijnym, odpowiednio nasza ideologia nie jest oparta na określonej religii. Nie mamy oficjalnej religii uznawanej przez państwo i dlatego w naszym życiu społecznym nie ma dyskryminacji wśród wspólnot religijnych. Ponieważ dla nas wolność religijna jest jednym z najbardziej podstawowych praw, które pochodzi od Boga, a nie od państwa. Dlatego państwo czy rząd nie ma prawa ingerować w osobiste sprawy religijne, a tym bardziej w nauczanie religijne czy sprawy instytucjonalne”²⁹⁸

Polityczna implikacja tej tezy o państwie nieteokratycznym polegała na tym, że w przeciwieństwie do państw Bliskiego Wschodu, w których islam był oficjalną ideologią, a prawo islamskie (szariat) było prawnie egzekwowane, państwo indonezyjskie z zasady podlegało świeckiemu systemowi prawnemu, w którym wszyscy obywatele byliby traktowani jednakowo bez względu na ich przekonania religijne. Teza, jakoby Indonezja nie była „ani państwem świeckim, ani państwem teokratycznym” odzwierciedlała również silne zaangażowanie rządu w niedopuszczenie do ingerencji religii w politykę. Oddzielając religię od polityki, rząd wprowadził do tej tezy silną konotację, że odłączy więzi religijne od polityki.

Wielu muzułmanów interpretowało sekularyzację systemów prawnych jako mającą na celu podporządkowanie islamu świeckiej ideologii państwowej. Rząd jednak wielokrotnie podkreślał, że państwowość oparta na ideologii Pancasila różni się od państwa świeckiego, które nie angażowałoby się w sprawy religijne, w którym religia byłaby uznawana za wyłącznie prywatną sprawę. Alamsjah Ratu Perwiranegara, podkreślał, że w życiu osobistym wszystkie religie będą chronione i promowane przez rząd. Stwierdza on, że:

²⁹⁷ M.D. Rahardjo, *Pancasila, mitos, dan realitas*, „Sinergi Indonesia: untuk seluruh komponen anak bangsa Sinergi Indonesia”, 2007, t.5, nr 52, s. 30–31.

²⁹⁸ Suharto, *Dharma Canti Hari Raya Nyepi Tahun Caka 1914*, 9.04.1992.

„Państwo Pancasila nie jest państwem opartym na określonej religii. Jednak nie jest to również państwo świeckie.

W Indonezji państwo nie jest utożsamiane z określoną religią, ale państwo nie jest wolne od zadania i obowiązku ustanowienia i wspierania żywego i harmonijnego życia religijnego”²⁹⁹

Prezydent Suharto zaprzeczył również, że państwo indonezyjskie miało na celu sekularyzację społeczeństwa w zachodnim sensie. Zamiast tego argumentował, że:

„(...) Nasze zadanie skonsolidowania Pancasila jako ideologii narodowej wcale nie ma na celu zmniejszenia roli religii w naszym codziennym życiu. Zamiast tego, ma dać potężniejszą i bardziej stanowczą podstawę narodowi. Muszę tę sprawę wyjaśnić, ponieważ wciąż są ludzie, którzy uważają, że nasze zadanie skonsolidowania Pancasila jako ideologii narodowej jest wysiłkiem zmierzającym do obniżenia statusu religii. Chcę stwierdzić, że ta opinia jest absolutnie nieprawdziwa. Pancasila nie jest odpowiednikiem religii. Pancasila opiera się na naszym wspólnym życiu, we wspólnocie, społeczeństwie i narodzie, i nie mogą na nią wpływać takie wartości jak etniczność, religia, rasa czy golongan. Pancasila nie reguluje życia prywatnego, na przykład wiary czy kultu. Wręcz przeciwnie, Pancasila gwarantuje, że takie praktyki są jak najbardziej wolne”³⁰⁰

Nacisk na tezę „ani państwo świeckie, ani państwo teokratyczne” był więc wyjaśnieniem rządu, dlaczego nie przyznaje on muzułmańskich przywilejów w sferze publicznej, ale nadal chciał promować religijność społeczeństwa w sferze kultury. W związku z tym, w przeciwieństwie do zachodnich państw świeckich, w których religia pozostawałaby całkowicie w sferze indywidualnej, a państwo nie interweniowałoby oficjalnie w sprawy religijne, w państwie opartym o ideologię Pancasila w niektórych przypadkach dopuszczono częściową suwerenność rządu w kwestiach religijnych.

Podsumowując, religijne stanowisko rządu wyrażone poprzez tezę „ani państwo świeckie, ani państwo teokratyczne” można podsumować jako wysiłek zmierzający do stworzenia „religijnego społeczeństwa opartego na Pancasila” (*masyarakat Pancasila yang beragama*) lub „społeczeństwa religijnego, które jest również społeczeństwem Pancasila” (*masyarakat beragama yang Pancasila*), tj. tych, którzy prowadzą swoje

²⁹⁹ Departemen Agama R.I., *Amal bakti Departemen Agama R.I., 3 Januari 1946-3 Januari 1987: eksistensi dan derap langkahnya*, Departemen Agama R.I., Jakarta 1987, s. 15.

³⁰⁰ Suharto, *Muhamadiya, Sridwdari Stadium*, 7.12.1985.

życie religijne z poszanowaniem innych religii. Państwo Pancasila było więc neutralne w sprawach religii. Nadzieją na osiągnięcie harmonijnego życia religijnego obejmującego wrażliwe etnicznie podziały religijne w Indonezji była od początku zbyt optymistyczna. Od początku okresu Nowego Porządku, podobnie jak w okresie Starego Porządku, dało się zaobserwować konflikty religijne i etniczne³⁰¹. Obawa rządu przed siłami religijnymi przejawiała się na trzy główne sposoby.

Po pierwsze, rząd próbował regulować życie religijne w społeczeństwie. Po drugie, rząd próbował wprowadzić jeden i zunifikowany świecki system prawny. Po trzecie, rząd próbował oddzielić religię od polityki, co Taher opisał jako „politykę wkraczającą w domenę religijną”³⁰².

W przeciwieństwie do twierdzenia, że te polityki religijne były starannie odwzorowane i manipulowane przez rząd jedynie dla jego celów politycznych, wiele z nich było po prostu reakcjami i odpowiedziami na różne i sprzeczne interesy religijne w społeczeństwie. Reagując na te religijne konflikty wyrastające wraz z przemocą, rząd starał się trzymać zasad państwa opartego na ideologii Pancasila, przynajmniej w pierwszej połowie swoich rządów.

5.2 Władza robi porządek. Trudna relacja z islamem

Konieczność uregulowania życia religijnego pojawiła się jako pilne zadanie dla rządu po konfliktach wewnątrzreligijnych w połowie lat sześćdziesiątych, które były związane z incydentem Gestapu. Jak wspomniano wcześniej, rząd Nowego Porządku powstał dzięki masowemu poparciu i udowodnił swoją prawomocność, ratując kraj przed ekonomicznym bankructwem i pozornym zagrożeniem komunistycznym. Szczególnie muzułmańskie *santri* zostały zmobilizowane przez wojsko pod wodzą Suharto z misją oczyszczenia kraju z domniemych komunistów. To było dobrze znane społeczeństwu, że NU był wiodącą siłą w eliminacji sił komunistycznych³⁰³.

Jedną z istotnych zmian po masowej przemocy wobec komunistów było pojawienie się publicznego niepokoju, że ateizm lub wiara w powiązane z Chinami religie buddyzmu lub konfucjanizmu może prowadzić do podejrzeń, że dana osoba jest komunistą. W

³⁰¹ D. Zaenuddin i L. Masnum, *Primordialisme & konflik golongan: polarisasi politik kalangan Islam pasca Orde Baru*, Puslitbang Kemasyarakatan dan Kebudayaan, Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia, Jakarta 2000.

³⁰² T. Taher, *Aspiring for the middle path...*, op. cit., s. 18.

³⁰³ Safari, *Re-orientasi politik NU pada masa Orde Baru: analisis tiga strategi politik NU tahun 1984-1998*, Pusaka Media Sukarame Bandar Lampung, Bandar Lampung 2021, s. 1984–1998.

związku z tym aparat państwowy zażądał od społeczeństwa wyjaśnienia swojej religii, aby nie zostać oskarżonym o bycie komunistą lub współwyznawcą. Z racji tego wielu Indonezyjczyków o chińskim pochodzeniu etnicznym, którzy wcześniej byli ateistami, konfucjanistami lub buddystami, przeszło na chrześcijaństwo, hinduizm, a nawet na animizm. Muzułmanie z Abanganu, którzy wspierali PKI lub organizację frontową związaną z PKI, również przeszli na chrześcijaństwo, hinduizm, buddyzm lub jawajskie wierzenia mistyczne w nadziei na uniknięcie brutalnych czystek ze strony sił islamskich *santri*³⁰⁴.

Podsumowując, w pierwszej połowie rządów, władze Nowego Porządku próbował narzucić obywatelom prawo świeckie, które jak twierdził było oparte na Pancasila i Konstytucji z 1945 roku. Próba ta spotkała się z reakcją muzułmanów, którzy przeciwstawili się rządowi poprzez dyskurs państwa Pancasila, że jest on sprzeczny z państwem Pancasila jako państwem religijnym. Dyskurs państwa opartego na ideologii Pancasila był wykorzystywany przez obie strony; jedną do sekularyzacji systemu prawnego, a drugą do utrzymania praw religijnych. Rządowa interpretacja ideologii Pancasila miała na celu utrzymanie świeckiej sfery prawnej, a ta interpretacja nie mogła być właściwie wdrożona w obliczu wyzwań stawianych przez muzułmanów.

Polityka Nowego Porządku miała na celu wykluczenie więzi religijnych z polityki. Późniejsze osłabienie islamu było postrzegane głównie jako taktyka Suharto mająca na celu sprawdzenie jego politycznych rywali, zwłaszcza islamskich partii politycznych³⁰⁵. Jednak, jak argumentowano wcześniej, można to było również postrzegać w kontekście demokracji Pancasila. Tutaj bardziej wewnętrzny problem był silnie związany z kwestią, czy państwo pozwoli na przywileje muzułmanów, czy też nie.

Krytycy atakowali logikę prawa *Asas Tunggal*. Zwłaszcza muzułmanie wykorzystywali stwierdzenie o zagwarantowaniu wolności religijnej zawartej w ideologii Pancasila i argumentowali, że religia była zasadniczo traktowana jako instytucja prywatna, a nie państwowa. Jako taka, „(...) nie byłaby kontrolowana, zarządzana ani realizowana przez państwo”³⁰⁶. W związku z tym argumentowali, że sprawy religijne, w

³⁰⁴ B.F. Intan, «Public Religion» and the Pancasila-Based State of Indonesia..., op. cit., s. 51.

³⁰⁵ M. Syamsuddin i M. Fatkhan, *Dinamika Islam Pada Masa Orde Baru*, „Jurnal Dakwah UIN Sunan Kalijaga”, 2010, t.11, nr 2, s. 139–156.

³⁰⁶ A. Moertopo, *Strategi pembangunan nasional*, Yayasan Proklamasi, Centre for Strategic and International Studies, Jakarta 1982, s. 21–22.

tym wybór religii lub konwersja na inną religię, to wszystko indywidualne wybory, a państwo nie powinno interweniować w takie prywatne sprawy³⁰⁷.

Podsumowując, poprzez zasadę *Asas Tunggal*, uznającą Pancasila za podstawę ideologiczną wszystkich organizacji, rząd dał jasno do zrozumienia, że pierwotne więzi i tożsamość religijna nie będą dozwolone w polityce. Wprowadzając to prawo, rząd ujawnił swoją ideę, że neutralność zostanie zachowana w sferze publicznej, w tym w polityce, a religijność pozostanie w sferze prywatnej i kulturowej. Dodatkowo, poprzez różne regulacje Nowy Porządek próbował również ułożyć religię w domenach kulturowych pod kontrolą państwa. Były to podstawowe zasady w pierwszej połowie Nowego Porządku, o którym rząd twierdził, że opiera się na Pancasila i Konstytucji z 1945 roku.

Nastawienie do religii w polityce rządu Nowego Porządku zaczął się odwracać w drugiej połowie tego okresu.

W oczach zarówno muzułmanów, jak i niemuzułmanów, zwrot ten był postrzegany jako wyraźnie proislamski i poczytywany za uznanie islamskich przywilejów w społeczeństwie, co Hefer określił jako zbliżenie między rządem a muzułmanami. Poprzez analizę różnych polityk religijnych, ta część będzie badać, czy ten zmieniony tryb oznaczał, że rząd Nowego Porządku zaczął odchodzić od swojej własnej interpretacji państwa opartego na ideologii Pancasila.

5.3 Lata 80. XX w. Od Pancasila do islamizacji społeczeństwa?

Od połowy lat 80. XX wieku nastąpiły niezwykle zmiany w zakresie kierunku religijnego władz. Było to widoczne wsparcie rządu Nowego Porządku dla życia muzułmańskiego, które wielu muzułmanów odczuwało jako odrodzenie islamu kulturowego, a nawet politycznego. Polityka proislamska była postrzegana jako uruchomiona w dwóch kierunkach: po pierwsze, nadając islamowi w zakresie jego kultury przywileje w stosunku do innych religii, po drugie, promując więzi islamskie w polityce.

Najbardziej symbolicznym gestem władz była osobista pielgrzymka Suharto do Mekki w 1991 roku, poprzez którą symbolicznie pokazał Indonezyjczykom, że jest „dobrym muzułmaninem”. W tym samym roku Suharto zobowiązał się do wpłaty 3

³⁰⁷ Ibid.

miliardów rupii na rzecz nowego Islamskiego Banku Muamalat Indonesia i zadeklarował, że będzie zachęcał innych muzułmanów do wpłat. Fundacja Suharto (Amal Bhakti Muslimin Pancasila) również wspierała budowę nowych meczetów. Już od początku lat 80. XX w. rząd udzielał znacznej pomocy finansowej prowadzącej do rozbudowy IAIN (*Institut Agama Islam Negeri* – Państwowego Instytutu Studiów Islamskich) administrowanego przez Ministerstwo Religii. W 1985 r. IAIN uzyskał taki sam status jak uniwersytety państwowe. W latach 80-tych IAIN rozrósł się fizycznie, mając 14 regionalnych kampusów i 100 000 studentów. Intan podaje, że liczba ta stanowiła 18 proc. populacji studentów w szkolnictwie wyższym³⁰⁸.

Oprócz tego wsparcia pieniężnego dla instytucji islamskich, rząd Nowego Porządku uchwalił nowe ustawy, w które wielu Indonezyjczyków i obcokrajowców, którzy obserwowali jego wczesną politykę religijną, nie mogło wprost uwierzyć. Edukacja religijna stała się obowiązkowa we wszystkich szkołach prywatnych i publicznych. Zgodnie z ustawą nr 2, „nauczyciel religii musi nauczać religii zgodnie z wiarą ucznia”. Co bardziej zaskakujące, w 1990 roku zezwolono, a nawet promowano noszenie dżilbabu w szkołach publicznych.

Najbardziej kontrowersyjna kwestia dotyczyła ustawy nr 7 o islamskich sądach religijnych (*UU NO. 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama*), która była znana jako ustawa o sądownictwie religijnym lub bardziej powszechnie ustawa o sądach islamskich³⁰⁹.

Było to rozwinięcie ustawy małżeńskiej, która dopuszczała istnienie sądów islamskich w zwyczajach małżeńskich w wyniku umowy między rządem a muzułmanami. Jak już wcześniej zauważono, pierwotny projekt ustawy o małżeństwie miał na celu zastosowanie świeckiego prawa do każdej grupy religijnej, co nieuchronnie zmniejszyłoby rolę islamskich sądów religijnych. Ustawa o sądach islamskich z 1989 roku, dokonywała zmian i znacznie wzmocniła pozycję prawną i instytucjonalną sądów islamskich poprzez formalne gwarancje prawne ich bezpieczeństwa i zwiększenie poziomu wsparcia ze strony państwa oraz poprzez rozszerzenie i zrównanie ich statusu z

³⁰⁸ B.F. Intan, «Public Religion» and the Pancasila-Based State of Indonesia..., op. cit., s. 60.

³⁰⁹ A.I. Cahyani, *Peradilan Agama sebagai Penegak Hukum Islam di Indonesia*, „Jurnal Al-Qadau: Peradilan dan Hukum Keluarga Islam”, 2019, t.6, nr 1, s. 119–132; A. Tolhah, *Peluang dan tantangan kompetensi peradilan agama pasca amandemen Undang-Undang Nomor 7 tahun 1989 tentang peradilan agama*, „Asy-Syari’ah”, 2016, t.18, nr 1, s. 123–138.

sądami cywilnymi³¹⁰. Tym samym ustawa o sądach islamskich stanowiła wyjaśnienie i potwierdzenie sądów islamskich w zakresie ich nowego statusu, roli i uprawnień.

Przyjęcie tej ustawy oznaczało, że sędziowie islamscy będą odąd równi sędziom w sądach cywilnych pod względem pozycji, praw i udogodnień nadanych przez państwo. Ponadto, zgodnie z tą ustawą, w przeciwieństwie do poprzednich sądów islamskich, które zajmowały się tylko małżeństwem i rozwodem, uprawnienia sądów islamskich na Jawie i Madurze rozciągałaby się na sprawy małżeństwa i dziedziczenia w całym kraju. W związku z tym, skutkiem przyznania sądom religijnym uprawnień do stosowania ustawy o małżeństwie dla muzułmanów było znaczne rozszerzenie uprawnień³¹¹.

Ustawa ta spotkała się z silną krytyką wielu osób, zwłaszcza niemuzułmanów. Krytycy twierdzili, że ustawa ta jest sprzeczna z koncepcjami państwa opartego na ideologii Pancasila w tym sensie, że zezwala muzułmanom na przywileje i ustanawia w społeczeństwie rządu szariatu. Podejrzewali oni, że ustawa była wynikiem kompromisu między rządem a niektórymi organizacjami muzułmańskimi, których celem był powrót do Piagam Jakarta, tj. do wysiłków zmierzających do uchwalenia rządów szariatu w 1945 roku, jak również do instytucjonalizacji prawa muzułmańskiego³¹².

Indonezyjski filozof Franz Magnis-Suseno stwierdził, że projekt ustawy o sądach islamskich wyraźnie sprzeciwiał się koncepcjom państwa Pancasila. Argumentował, że zalegalizowanie projektu ustawy oznacza częściowe zrzeczenie się suwerenności prawnej państwa na rzecz sił religijnych. Magnis-Suseno argumentował ponadto, że:

„Głównym problemem jest to, że Prawo Sądów Islamskich jest zasadniczo religijne. Tak więc interpretacja prawna i regulacje podążają za jedną konkretną religią, a nie za państwem już nie. Jeśli państwo po prostu przyjmie opinie jednej grupy religijnej i uczyni je prawem, status państwa w oczach innych wspólnot religijnych zostanie zdecydowanie osłabiony. Tak więc jednym z najważniejszych obowiązków państwa jest jego monopol na sporządzanie, uchwalanie i administrowanie prawami. Kiedykolwiek państwo przekazuje swoją jurysdykcję frakcji

³¹⁰ M. Cammack, *Indonesia's 1989 Religious Judicature Act: Islamization of Indonesia or Indonesianization of Islam?*, ISEAS Publishing, Singapore 2003, s. 123.

³¹¹ Ibid.

³¹² Z. Sabrie i Indonesia, *Peradilan Agama dalam wadah negara Pancasila: dialog tentang RUUPA*, Logos Wacana Ilmu, Jakarta 2001, s. 28.

niepaństwowej, na przykład frakcji religijnej, oznacza to, że państwo oddaje część swojej suwerenności”³¹³

Eka Darmaputra stwierdzał z kolei, że prawo jest „dowodem regulacji rządowej służącej tylko jednej konkretnej wierze”³¹⁴. Argumentował, że prawo i polityka rządowa powinny być stosowane w równym stopniu do wszystkich obywateli Indonezji i dodawał, że naród nie będzie już dłużej wyglądał na inkluzywny i niedyskryminujący³¹⁵.

Nowe prawo spowodowało, że państwa demokracji Zachody zaczęły dyskredytować rząd Nowego Porządku, który podważył swą wiarygodność. Państwo oparte na ideologii Pancasila jawiło się jako oparte na doraźnych interesach politycznych. Prawo Sądów Islamskich było analizowane przede wszystkim w politycznym kontekście zbliżenia z siłami islamskimi, nowym sojusznikiem Suharto po armii. Był to kolejny dowód na to, że Suharto manipulował Pancasila dla własnych celów politycznych. Jednak zmienny kierunek religijnego rządu Nowego Porządku nie można w pełni tłumaczyć tezą, że celem Suharto było tylko pozyskanie sojusznika politycznego. Nowy kierunek należy bowiem rozumieć w kontekście dwóch istotnych zmian, jakie zaszły w tym okresie.

Jak zauważyło wielu badaczy, w tym Robert Hefner, Douglas Ramage, czy też Benyamin Intan, nowi muzułmańscy intelektualiści jacy pojawili się w tamtym czasie, mieli inne spojrzenie na społeczeństwo i rolę islamu. Dynamicznie reagowali na religijny kierunek Nowego Porządku, który najwyraźniej oddzielał religię od polityki. Dlatego też, zamiast angażować się w politykę, owi muzułmanie reprezentujący interesy klasy średniej, zaczęli starać się o rozszerzenie wpływu islamu poprzez jego ożywienie i modernizację. Było to częściowo spowodowane ich przeszłą lekcją, że islam był często postrzegany jako zacofany, tradycyjny i łatwo manipulowany przez polityków.

W oparciu o tę samoświadomość, muzułmańscy intelektualiści zapoczątkowali oświeceniowy ruch, mianowicie ożywienie kulturowego islamu³¹⁶.

Ich akceptacja Pancasila i poparcie dla rządu była oparte przede wszystkim na przekonaniu, że Pancasila może funkcjonować w konstruktywny sposób wśród różnych grup i służyć jako forma politycznej jedności. Dodatkowo Abdurrahman Wahid argumentował, że Pancasila jest niczym innym jak 'politycznym kompromisem, który

³¹³ F. Magnis-Suseno, *Seputar Rencana UU Peradilan Agama*, „Kompas”, 1989.

³¹⁴ D.E. Ramage, *Politics in Indonesia...*, op. cit., s. 87.

³¹⁵ Ibid.

³¹⁶ M. Syamsuddin i M. Fatkhan, *Dinamika Islam Pada Masa Orde Baru...*, op. cit.

pozwała wszystkim Indonezyjczykom z różnych elementów indonezyjskiego społeczeństwa żyć razem w narodowym, unitarnym państwie³¹⁷.

Poglądy na ograniczanie przez rząd działalności sekt islamskich, takich jak Ahmadiya, również różniły się od poglądów innych muzułmanów. Zamiast ograniczać lub zakazywać tych ruchów sekciarskich, nowi intelektualiści proponowali uznanie ich istnienia i zagwarantowanie ich działalności. Argumentowali, że prawa religijne obejmują nie tylko wolność do manifestowania swojej religii lub przekonań, ale także wolność do zmiany religii lub przekonań. Ludzie nie będą w pełni korzystać z tej pierwszej wolności, jeśli nie będą mogli swobodnie korzystać z tej drugiej. Tych dwóch wolności nie da się rozdzielić, są to dwie strony tego samego medalu. Wolność do zmiany religii jest identyczny z manifestowaniem swojej religii. Zasadniczo ze względu na swój uniwersalny charakter, każda religia ma wiarę, aby realizować swoją misję lub *dakwah*, aby nawrócić każdego, nawet tych, którzy już mieli swoją religię³¹⁸.

Nacisk na wolność religijną i prawa jednostki został również wyrażony odnosząc się do projektu ustawy o sądach islamskich. W przeciwieństwie do większości muzułmanów, którzy z zadowoleniem przyjęli decyzję rządu o promowaniu roli sądów islamskich i islamskiej władzy prawnej, Wahid utrzymywał, że powinien istnieć tylko jeden kodeks prawny dla wszystkich obywateli Indonezji. Postrzegając ustawę jako niebezpieczną islamizację społeczeństwa i polityki, Wahid stwierdzał, że:

„Dlatego spieram się z tymi, którzy chcieliby ustanowić społeczeństwo islamskie. Dla mnie społeczeństwo islamskie w Indonezji jest zdradą konstytucji, ponieważ uczyni niemuzułmanów obywatelami drugiej kategorii. Ale społeczeństwo indonezyjskie, w którym muzułmanie są silni – a silny oznacza dobrze funkcjonujący – wtedy myślę, że to jest dobre”³¹⁹

Te siły, o których wspomina Abdurrahman Wahid, to dobrze wykształceni, nowocześni muzułmanie. Ta istotna zmiana w wizerunku muzułmanów jako klasy średniej musiała wpłynąć na kierunek religijny Suharto. Ponadto wraz z uznaniem *Asas Tunggal*, mógł on poczuć, że pierwotne więzi zostały skutecznie wykorzenione. Być może w oparciu o te dwie myśli – wzrost muzułmańskiej klasy średniej i uczynienie z

³¹⁷ B.F. Intan, «Public Religion» and the Pancasila-Based State of Indonesia..., op. cit., s. 99.

³¹⁸ Ibid., s. 110.

³¹⁹ D.E. Ramage, *Politics in Indonesia...*, op. cit., s. 64.

Pancasila jedynej ideologicznej podstawy społeczeństwa, Suharto mógł wybrać inną ścieżkę polityki religijnej, która jednak podążała za logiką państwa Pancasila.

Droga jaką jedana wybrał rząd była bardziej realistyczna i praktyczna. Zamiast stawić czoła żądaniom muzułmanów poprzez narzucenie im świeckiego systemu prawnego, władze zdecydowały się na integracyjny sposób przyjęcia polityki religijnej, mający na celu kultywowanie interesów muzułmanów w kontekście państwa opartego na ideologii Pancasila. Być może rząd uznał, że interesom muzułmańskim nie da się zaprzeczyć, dlatego też, rząd ureguluje i zmodernizuje system, jeśli nie będzie w stanie go zlikwidować.

Można sądzić, że prawo sądów islamskich było rządową akomodacją interesów muzułmanów i pozycji państwa poprzez regulację, kontrolę i modernizację spraw religijnych w ramach państwa poprzez Sąd Najwyższy i Ministerstwo Sprawiedliwości. W przeciwieństwie do innych badaczy, którzy skupiali się tylko na islamskich lub chrześcijańskich interesach w prawie, Mark Cammack wskazał, że narzucając Prawo Sądów Islamskich, państwo mogło poddać te sądy efektywnej kontroli państwowej, umieszczając je pod regulacją Sądu Najwyższego. Tym samym, w przeciwieństwie do poprzednich sądów islamskich, które miały prawo wyboru sędziów islamskich, w obecnych, zreformowanych sądach islamskich prawo to zostało przekazane Sądowi Najwyższemu. Sąd Najwyższy usystematyzował więc i unowocześnił poprzednie systemy sądów islamskich. Na przykład, narzucił bardziej rygorystyczne standardy w wyborze ławników jako mężczyzn posiadających stopień naukowy z zakresu prawa lub szariatu. Dodatkowo Sąd Najwyższy zmodernizował także niektóre przestarzałe regulacje islamskie, jak np. rozwód talak³²⁰. Ten tradycyjny sposób rozwodu był wykonywany przez trzykrotne słowne zaprzeczenie małżeństwa przez męża i był uznawany przez wcześniejsze sądy islamskie za legalny. Został on zlikwidowany przez wprowadzenie Prawa Sądów Islamskich. Mark Cammack wyjaśnił logikę stojącą za tą ustawą, która miała na celu regulację i kontrolę spraw religijnych, a nie tłumienie jednego odłamu religijnego nad drugim:

„Chociaż stosunek rządu do oficjalnego islamu pozornie się odwrócił, jego bardziej podstawowy cel, jakim było zdobycie kontroli nad indonezyjskim prawem rodzinnym, pozostał niezmienny. Po przyjęciu polityki kultywowania islamu, a nie konfrontacji z nim, rząd zaczął

³²⁰ M. Cammack, „*Indonesia's 1989 Religious Judicature Act*”, op. cit.

wywierać większy wpływ na sądy islamskie i ustanowił siebie jako autorytatywnego interpretatora odrębnej indonezyjskiej islamskiej tradycji prawnej. Zamiast konkurować z islamem o władzę ustawodawczą, rząd stara się przywłaszczyć sobie prawo do ogłaszania prawa islamskiego. Zamiast pokonać islam, reżim postanowił go skonfiskować”³²¹

W tym kontekście można również rozumieć zgodę na promocję noszenia dżilbabu, w której rząd wspiera islamskość" w społeczeństwie. Jak już wspomniano, wcześniejszy zakaz noszenia dżilbabu w szkołach publicznych był rozumiany jako chęć usunięcia przez rząd jakiegokolwiek skrajnej religijności lub przestarzałości. Jednak w miarę jak wizerunek muzułmanów zmieniał się na bardziej nowoczesny i cywilizowany, noszenie dżilbabu nie było postrzegane jako coś skrajnie skrajnego

Podsumowując, zmiana kierunku rządu z anty- na proislamski w drugiej połowie okresu Nowego Porządku powinna być postrzegana w kontekście poszukiwania przez władzę rozwiązań pozwalających na pogodzenie koncepcji państwa Pancasila i interesów muzułmanów, które jeszcze w latach 70. XX wieku były nie do pomyślenia. Innymi słowy, jak stwierdził François Raillon, państwo oparte na ideologii Pancasila było „nowoczesną *penata agama* – regulacją religii”.³²²

5.4 Powstanie ICMI i jego polityczne implikacje

Kolejnym zagadnieniem wartym bardziej szczegółowego spojrzenia, jest utworzenie wspomnianych już wcześniej ICMI (*Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia*). ICMI miał szerokie grono członków, w tym muzułmanów, technokratów i urzędników. Ze względu na oficjalne poparcie Suharto dla ICMI i podejrzewano, że organizacja jest wyrazem zmiany jego stosunku politycznego islamu³²³.

Pozornie proislamska zmiana polityki Suharto, wywołała w społeczeństwie ogromne zdziwienie i kontrowersje nie tylko ze strony niemuzułmanów, ale także muzułmanów i badaczy Indonezji. W przeciwieństwie do poprzedniego okresu, kiedy

³²¹ Ibid., s. 120.

³²² F. Raillon, *The New Order and Islam, or the Imbroglia of Faith and Politics*, „Indonesia”, 1993, nr 57, s. 205.

³²³ A. Fachruddin, T. Linrung, i D. Syamsuddin, *ICMI di pentas politik Orde Baru*, Amanah Putra Nusantara, Jakarta 1997; R. Rahman i F.S. Hazis, *ICMI and Its Roles in the Development of the Middle Class Muslim Communities in Indonesia in the New Order Era*, „Al-Jami’ah: Journal of Islamic Studies”, 2018, t.56, nr 2, s. 341–366; A.T. Yeyeng, M.S. Tajuddin, i R.A. Ghani, *ICMI AND EDUCATION: An Effort to Prepare Muslim Intellectuals in Indonesia*, „JICSA (Journal of Islamic Civilization in Southeast Asia)”, 2017, t.6, nr 2.

interpretacje polityki religijnej rządu przez muzułmanów i niemuzułmanów były różne, ten okres pokazuje, że niemuzułmanie i neomodernistyczni muzułmanie zgodnie zaprezentowali jednolity głos przeciwko politycznym implikacjom ICMI.

Ich obawy dotyczyły kwestii, czy wsparcie Suharto dla ICMI miało na celu ożywienie życia politycznego poprzez wprowadzenie sił islamskich. Powszechnie uważano, że zerwane relacje Suharto z armią skłoniły go do uzależnienia się od sił islamskich. W związku z tym wiele osób porównywało działania Suharto do działań Sukarno, który wprowadził okres Nasakom, w którym odrodzone więzi religijne i ideologiczne paraliżowały politykę, a sam Sukarno był uzależniony od jednej frakcji ideologicznej - komunistów. W podobnym kontekście krytycy Nowego Porządku argumentowali, że poparcie Suharto dla ICMI oznaczało wprowadzenie przez niego pierwotnych więzi (w tym przypadku islamskich) do polityki, ponieważ potrzebował nowego sojusznika. W ten sposób krytycy ci twierdzili, że Suharto, wprowadzał politykę partyjną z okresu parlamentarnego i okresu Nasakom z powrotem do okresu Nowego Porządku. Zgadzając się z tą interpretacją, Hefner argumentował:

„Większość obserwatorów była świadoma, że prezydent poczynił kilka ustępstw na rzecz muzułmanów pod koniec lat 80. Nikt jednak nie spodziewał się, że Suharto tak śmiało odejdzie od podstawowych zasad polityki Nowego Porządku, sponsorując lobby muzułmańskie w państwie. Mówiono, że tym działaniem prezydent robi coś więcej niż tylko zwiększa udział muzułmanów w elitach politycznych.

W ten sposób «grał kartą muzułmańską» przeciwko tym, którzy w wojsku i ruchu prodemokratycznym zaczęli kwestionować jego rządy. Polityka Nowego Porządku już nigdy nie będzie taka sama”³²⁴

Intan postrzegał z kolei zmianę polityki Suharto jako manipulowanie siłami islamskimi do celów politycznych:

„Z promulgacją Pancasila jako jedynej podstawy, prawdą było, że Pancasila w sensie formalności i instytucji została wszczepiona w indonezyjskie społeczeństwo. W praktyce jednak to, co działo się w społeczeństwie, oddalało się od intencji Pancasila.

Kolejne ustępstwa Suharto na rzecz islamu w zakresie doprowadzenia do formalnej unii między islamem a państwem

³²⁴ R.W. Hefner, *Civil Islam...*, op. cit., s. 128.

spowodowały powstanie w społeczeństwie głęboko religijnych nastrojów pierwotnych. Ta sytuacja nie tylko zagrażała jedności narodowej, ale także była przeciwnie skuteczna dla rządu Nowego Porządku. Manipulowanie przez Suharto islamem dla celów politycznych obróciło się przeciwko niemu.

Na ironię zakrawa fakt, że taki polityczny islam, którego zadaniem było dokooptowanie potencjalnej opozycji Suharto, nieświadomie przyczynił się do zakończenia reżimu Nowego Porządku. Rząd Suharto został pokonany przez siły Pancasila, które podziwiała idee inkluzywności i niedyskryminacji³²⁵

Pogląd, że ICMI była zagrożeniem w polityce, podzielał również Abdurrahman Wahid. W przeciwieństwie do wielu innych przywódców muzułmańskich, którzy z zadowoleniem przyjęli proislamski zwrot Suharto, Wahid od początku odmawiał poparcia dla ICMI dlatego, że postrzegał ten gest jako manipulację islamem przez Suharto dla swoich politycznych celów. Nie zgadzał się ponadto ze zwolennikami ICMI, którzy promowali islamizację społeczeństwa i rządu. Dla niego islamizacja oznaczała wyniesienie muzułmanów jako specjalnej klasy obywateli ponad inne grupy, zagrażając konsensusowi, który chronił przed uciskiem mniejszości i zapewniał jedność narodową.

Wydaje się oczywiste, że poparcie Suharto dla ICMI było postrzegane przez wielu obserwatorów jako pragmatyczny ruch ukazujący jego przywiązanie do Pancasila jako arbitralną taktykę polityczną. Wówczas Pancasila jako ideologia w rękach Suharto nie była niczym więcej niż jego narzędziem politycznym. Można to widzieć inaczej. Wsparcie Suharto dla ICMI powinno być rozumiane w innym kontekście jako akomodacja islamu do istniejących warunków politycznych, politycyzację religii, a nie uległość wobec niej. Zmiana Suharto wobec islamu nie oznacza, że podważał on swoje zobowiązania wobec idei państwa opartego na ideologii Pancasila.

Poparcie Suharto dla ICMI można szczególnie zrozumieć w kontekście tego, że doszedł on do przekonania, iż islam nie stanowi już dla niego zagrożenia po wprowadzeniu *Asas Tunggal*, a muzułmanie rozwinęli się w silną kulturowo i ekonomicznie klasę średnią. Był najwyższy czas, aby uważać za akceptowalną, że indonezyjski islam nie jest przecież zagrożeniem. Rola muzułmańskich intelektualistów w rozwoju gospodarki, edukacji i jakości ummy przekonała go i rząd, że mogą oni współpracować. Sami indonezyjscy muzułmanie w większości przyjęli Pancasila jako

³²⁵ B.F. Intan, «Public Religion» and the Pancasila-Based State of Indonesia..., op. cit., s. 68.

ideologię państwową i jako jedyną podstawę organizacji zarówno politycznych, jak i społecznych.

Zamiast rozumieć politykę religijną w drugiej połowie Nowego Porządku jako próbę Suharto wykorzystania sił islamskich do zwiększenia jego siły w sytuacji rywalizacji w armii i ożywienia polityki partyjnej poprzez nadanie wagi partiom islamskim, jego politykę religijną lepiej rozumieć jako uznanie przez Suharto znacznego wzrostu znaczenia islamu w społeczeństwie i jego ulgę po uchwaleniu *Asas Tunggal*, która praktycznie zerwała pierwotne więzi w polityce. Tak więc, zamiast postrzegać je z perspektywy politycznej, wsparcie dla ICMI może być postrzegane w kontekście ustalenia przez rząd rozwiązania pozwalającego na uwzględnienie interesów islamskich w państwie opartym na ideologii Pancasila.

Polityka religijna rządu Nowego Porządku, który twierdził, że opiera władzę na Pancasila i Konstytucji z 1945 roku, była krytykowana przez wiele frakcji politycznych w całym okresie. We wczesnej części Nowego Porządku, rząd był podejrzewany o bycie proislamskim lub prochrześcijańskim. W drugiej części wiele osób podejrzewało, że Suharto wybrał niebezpieczną drogę wybierając siły islamskie jako sojusznika politycznego. Tak więc wysiłki rządu zmierzające do ustanowienia neutralnego państwa bez dyskryminacji i przywilejów religijnych lub etnicznych, wyrażone poprzez zobowiązanie do wdrożenia państwa opartego na ideologii Pancasila, ostatecznie zakończyły się niepowodzeniem, ponieważ każda grupa religijna lub etniczna reagowała na politykę rządu dotyczącą podejrzliwością, sprzecznymi interpretacjami i sprzeciwem.

5.5 Zmierzch Suharto

W 1998 roku Indonezja doświadczyła kryzysu i wstrząsów na skalę niespotykaną od lat 1965-1966. Załamanie się gospodarki narodowej spowodowane azjatyckim kryzysem gospodarczym w 1997 i 1998 roku wywołało gwałtowne demonstracje studentów i działaczy domagających się ustąpienia Suharto i wprowadzenia liberalnej demokracji, a w całym kraju doszło do wielu incydentów przemocy zbiorowej. Kryzys gospodarczy, który rozpoczął się od dwóch rund deprecjacji waluty począwszy od wczesnego lata 1997 roku oraz niepowodzenia rządowych środków zaradczych przeciwko dewaluacji rupii, był szczególnie ważnym czynnikiem przyspieszającym upadek władzy. Przytrzymanie władzy przez Suharto i utrzymanie jego rządu przez wiele lat było możliwe dzięki dobrym wynikom gospodarczym. W 1998 roku, po raz pierwszy

w swojej historii, indonezyjska gospodarka wykazała ujemne stopy wzrostu. Bez wzrostu gospodarczego państwa, fundamenty władzy państwowej mogły się rozsypać.

Frustracja społeczeństwa spowodowana kryzysem finansowym wkrótce zaowocowała nie tylko bezprecedensowym poziomem gwałtownych protestów i krwawych zamieszek, ale także żądaniem całkowitej zmiany rządów. Przełomowe zajście miało miejsce 12 maja 1998 r. na Uniwersytecie Trisakti, gdzie demonstrujący studenci starli się z policją i wojskiem³²⁶. Policja strzelała ostrą amunicją do studentów, zabijając sześciu protestujących i raniąc dwudziestu innych. Zajście w Trisakti spowodowało eskalację przemocy, ponieważ sflustrowane masy szukały ujścia dla swojego gniewu na ulicach. Długoletni sojusznicy Suharto z armii, jego kluczowi zwolennicy polityczni, a nawet sojusznicy ze Stanów Zjednoczonych milczały w sprawie tych masowych wybuchów przemocy przeciwko władzom. Nie będąc w stanie powstrzymać przemocy i narastającego chaosu, prezydent Suharto ustąpił i przekazał władzę Bacharuddin Jusuf Habibie (1998-1999), swojemu byłemu wiceprezydentowi i wieloletniemu protegowanemu.

Publiczne wezwania do reform w 1998 roku, jakie przedstawił nowy rząd, obejmowały różne kwestie, w tym obniżenie cen, walkę z korupcją oraz reformę systemu politycznego i gospodarczego³²⁷.

Reformasi Total (totalna reforma), którą Habibie i kolejni przywódcy obiecywali społeczeństwu, oznaczała radykalne przemiany społeczne, w tym demokratyzację i liberalizację społeczeństwa. Demokratyczny zapal został w dużym stopniu zrealizowany. Najbardziej dramatycznym posunięciem w tym okresie demokratyzacji i liberalizacji był gwałtowny proces decentralizacji, czyli zwiększania autonomii regionów i prowincji. Tuż po upadku Suharto, z różnych stron pojawiły się żądania większej kontroli nad własnymi sprawami, szczególnie ze strony niespokojnych regionów bogatych w zasoby naturalne, takich jak Timor Wschodni, Aceh i Riau. Większość z lokalnych ruchów autonomicznych zyskała międzynarodowe poparcie. Ostatecznie Timor Wschodni uzyskał niepodległość w 1999 r., a do 2001 r. Aceh uzyskał większą autonomię w zakresie administracji.

³²⁶ S. Hadikoemoro i L.T. Djuhari, *The Trisakti tragedy, 12 May 1998*, Trisakti University Press, Jakarta 2000; V.D. Purnomo, A. Irawan, i I.J. Koenti, *The Polemic of the May 1998 Riots Against the Chinese Ethnicity*, „Journal of Legal and Cultural Analytics”, 2023, t.2, nr 2, s. 119–130.

³²⁷ G. Simons, *Indonesia: The Long Oppression*, Palgrave Macmillan, New York 2000, s. 209.

Na zmianach politycznych zyskali też radykalni muzułmanie domagający się postępującej islamizacji w sferze publicznej. Podobne typy żądań pojawiały się już w okresach Starego i Nowego Porządku, jak np. żądania utworzenia Państwa Islamskiego, uchwalenia Piagam Jakarta, włączenia prawa szariatu do ustawy o małżeństwach, zabezpieczenia pozycji sądów islamskich w systemie prawa rodzinnego. Teraz jednak zyskały nową siłę. Przed 1998 rokiem, żądania były siłą tłumione lub dostosowywane do wymogów Pancasila. Po upadku Suharto, różne grupy islamskie znalazły przestrzeń i swobodę, aby publicznie się zorganizować, umocnić swoje znaczenie i odgrywać aktywne role w sprawach społecznych, religijnych i politycznych. Wzrastała więc siła politycznego islamu.

Nieskrępowane żądania radykalizmu islamskiego w epoce po Suharto były wyrażane na różne sposoby. Na przykład małe frakcje w okręgach regionalnych domagały się włączenia szariatu do indonezyjskiego kodeksu prawnego, zwłaszcza do przepisów karnych. W okresie Nowego Porządku, w wyniku kompromisu między państwem a grupami muzułmańskimi, włączenie szariatu do prawa krajowego zostało ograniczone jedynie do prawa rodzinnego. Prawo karne pozostały w całości w domenie świeckiej. Chęć osądzania spraw karnych według prawa szariatu w okresie po Suharto została wyrażona w formie żądań do rządu wysuwanych przez radykalnych muzułmanów, którzy pragnęli wdrożenia islamskich standardów moralnych w prawie karnym. Jednym z przykładów był postulat wprowadzenia rozporządzenia o okręgowych aktach antymoralnych.

Radykalizm wyrażał się jednak nie tylko w kwestiach religijnych. Okres po Suharto wyzwolił także poszukiwanie tożsamości etnicznej. Indonezyjczycy obserwowali na przykład powstawanie grup etnicznych, w tym *Formasi Betawi Rempug Forum* (FBR - organizacja etniczna Betawi) i *Forkabi (Forum Komunikasi Anak Betawi)* w Dżakarcie. Obok FBR i Forkabi, inne podobne organizacje etniczne pojawiły się na Lombok, Kalimantanie, Jawie Zachodniej i Banten. Na przykład, twierdząc, że tylko oni mogą zapewnić bezpieczeństwo wyspy po zamachu bombowym w 2002 roku, niektórzy Balijszczykowie postulowali zachowanie balijskiej tożsamości kulturowej.

Tkanka narodu indonezyjskiego była więc zagrożona rozerwaniem przez podziały etniczne, religijne i lokalne. Odżyły odwieczne obawy dotyczące zwaśnionych społeczności. Wydawało się, że instytucja państwa jest również podatna na nasilające się konflikty społeczne. Rozczarowanie rządami Starego i Nowego Porządku doprowadziło początkowo do wykluczenia Pancasila z publicznych dyskusji na temat przyszłości

systemu politycznego Indonezji. W tym kontekście jako możliwe remedium na przemoc i problemy społeczne, proponowano wzmocnienie instytucji liberalnej demokracji.

Nie było tak, że dyskurs Pancasila całkowicie zniknął.

11 listopada 1998 roku, tuż po upadku Suharto, kilku kluczowych polityków, w tym Abdurrahman Wahid, Megawati Sukarnoputeri i sultan Hamengku Buwono X, złożyło uroczyste przyrzeczenie na rzecz Pancasila i Konstytucji z 1945 roku. Wydarzenie to nazwano Deklaracją lub Porozumieniem z Ciganjur³²⁸. Wielu Indonezyczyków było skonsternowanych tym nagłym odwołaniem się ich narodowych przywódców do państwa opartego o ideologię Pancasila, które było traktowane z podejrzliwością. Pancasila wydawała się ograniczać liberalne tendencje tamtych czasów, ponieważ była teraz kojarzona z Nowym Porządkiem i wszystkimi jego społecznymi i politycznymi bolączkami. Deklaracja wywoływała więc zdziwienie.

Wielu obserwatorów interpretowało Deklarację Ciganjur jako taktykę polityków mającą na celu przede wszystkim podtrzymanie *statusu quo* i dawnych wzorców politycznych. Była ona postrzegana przede wszystkim przez ludzi Zachodu – a także Indonezyczyków – jako reakcyjny ruch ze strony polityków przeciwko ogólnemu trendowi w kierunku liberalnej demokracji. Ten pozornie logiczny i obywatelski kierunek religijny Państwa Pancasila zakończył się tragicznie w postaci setek aktów przemocy zbiorowej i konfliktów religijnych pod koniec rządów Suharto. Od marca 1996 do sierpnia 2005 roku przez Indonezję przetoczyły się liczne konflikty na tle religijnym i etnicznym. W tym okresie około 180 kościołów zostało zniszczonych, spalonych lub zamkniętych siłą. Konflikty społeczne osiągnęły apogeum w maju 1998 roku, zaraz po ustąpieniu Suharto. W ciągu zaledwie kilku dni zginęło ponad tysiąc osób, głównie Indonezyczyków o chińskim pochodzeniu etnicznym i mniejszości chrześcijańskich.

Widząc te gwałtowne wydarzenia, indonezyjskie społeczeństwo oskarżało rząd Nowego Porządku o bycie źródłem takiej przemocy. Manipulowanie siłami religijnymi przez Nowy Porządek przyczyniło się z pewnością do rozwoju antagonizmów religijnych (zwłaszcza między grupami islamskimi i chrześcijańskimi). Argumentowali, że rząd jedynie składał Pancasila gołosłowne deklaracje i nie dbał o kwestie etniczne czy religijne. Co więcej, wyraźne faworyzowanie przez rząd Chin w polityce gospodarczej i tłumienie politycznego islamu stworzyło niemożliwą do przewyciężenia polaryzację w społeczeństwie. Jednocześnie można utrzymywać, że polaryzacja społeczeństwa pod

³²⁸ D. Slater, *Unbuilding Blocs*, „Critical Asian Studies”, 2014, t.46, nr 2, s. 287–315.

koniec okresu Suharto była wynikiem nie złej motywacji rządu do faworyzowania jednej grupy religijnej nad drugą dla partykularnych celów politycznych, ale raczej była spowodowana trudnościami w realizacji jego zasad.

Nie trzeba dodawać, że wysiłki Suharto nie przyniosły wiele sukcesów współczesnym Indonezyjczykom, ale jego porażka nie wynikała z tego, że rząd Nowego Porządku nie traktował Pancasila poważnie lub wykorzystywał ją tylko do swoich celów politycznych. Rząd zawiódł raczej w tworzeniu długofalowej strategii i wdrażaniu działających mechanizmów. Innymi słowy, w kraju takim jak Indonezja, gdzie kultura i etniczność były heterogeniczne, kwestia zrównoważenia lub dostosowania się do interesów każdej z grup jest zawsze trudnym, jeśli nie niemożliwym, zadaniem dla rządu.

W okresie po Suharto społeczeństwo indonezyjskie zostało przekształcone w tryb liberalno-demokratyczny, w którym prawa jednostki były podkreślane bardziej niż kiedykolwiek. Jednym z godnych uwagi zjawisk w tym okresie było odrodzenie polityki partyjnej zgodnie z zasadą, że wszystkie partie powinny swobodnie ze sobą konkurować. Należało się więc spodziewać, że wiele partii wzniesie swoje ideologiczne sztandary wraz z religiami. W ten sposób powstało wiele partii opartych na islamie i chrześcijaństwie.

Pomimo marginalizacji islamu politycznego przez większość ery Suharto, jednym z głównych wydarzeń, które mogły mieć znaczący wpływ na stosunki państwo-społeczeństwo w późnym okresie Nowego Porządku, było odrodzenie islamskiej polityki klasy średniej³²⁹. Upadek Suharto w maju 1998 roku otworzył nowe możliwości dla politycznego islamu, aby ponownie wkroczyć na arenę indonezyjskiej polityki. Było to widoczne na przykład w tworzeniu nowych islamskich partii politycznych i ich udziale w wyborach powszechnych w czerwcu 1999 roku i kwietniu 2004 roku. Wiele z nowych partii politycznych przyjęło islam jako swoją orientację ideologiczną i wykorzystało islam jako polityczny łącznik między partią, społecznościami muzułmańskimi i państwem.

Suharto zmusił również wszystkie partie i organizacje masowe do poparcia jego osobistych interpretacji Pancasila jako jedynej podstawy systemu politycznego.

Próba Suharto, by wesprzeć swój reżim islamem pod koniec rządów, zmieniła równowagę sił między dwoma największymi organizacjami religijnymi Indonezji,

³²⁹ R. Sukma, *The Evolution of Indonesia's Foreign Policy: An Indonesian View*, „Asian Survey”, 1995, t.35, nr 3, s. 304–315.

Muhammadiyah i Nahdlatul Ulama³³⁰. Kiedy rząd Nowego Porządku konsolidował władzę, Suharto faworyzował rzeczników religijnych, których mógł kontrolować. Ale strategia prezydenta zmieniła się, gdy potrzebował przeciwwagi dla armii. Suharto chciał muzułmańskich polityków, którzy byłiby użytecznymi sojusznikami, a nie tylko pionkami. Podczas gdy „stary” Nowy Porządek zabiegał o przywódców, którzy wydawali się najbardziej potulni, „nowy” Nowy Porządek stawiał na siłę i kompetencje.

Preferencje Suharto dla liberalnie nastawionych muzułmanów-modernistów wynikały z bezpośrednich względów taktycznych, a także z fundamentalnych różnic w korzeniach społecznych i stylach przywództwa rywalizujących ruchów. Teraz, po jego odejściu, gdy organizacje islamskie mogły otwarcie walczyć o władzę, te same czynniki, które wywarły wrażenie na byłym dyktatorze, dają modernistom przewagę, z której nie korzystali od wczesnych lat niepodległości.

Rywalizacja pomiędzy Muhammadiyah i Nahdlatul Ulama rozpoczęła się na nowo. Obie grupy są starsze niż indonezyjskie państwo narodowe i obie pomogły w wypracowaniu kompromisu konstytucyjnego, który je stworzył. Przez większość czasu mierzyły się ze sobą jak równy z równym, reprezentując konflikty w kilku wymiarach - teologicznym, społeczno-ekonomicznym, regionalnym i politycznym. Islamscy moderniści przeniknęli do wszystkich głównych instytucji indonezyjskiego społeczeństwa i są entuzjastycznymi praktykami demokracji i kapitalizmu. W międzyczasie przywódcy NU zdają sobie sprawę, że pod względem edukacyjnym i ekonomicznym ich członkowie są daleko w tyle za resztą kraju i martwią się, że nigdy nie nadrobią zaległości.

Najbardziej interesującą cechą powstania nowych islamskich partii politycznych po upadku Suharto jest to, że większość z nich nie popiera utworzenia państwa islamskiego jako swojego głównego celu, ale raczej opowiada się za wartościami islamskimi jako źródłem inspiracji w dyskursie demokratyzacji³³¹. Z drugiej strony, odejście Suharto nadało również znaczący impet pojawieniu się radykalnych grup muzułmańskich. Należało do nich *Forum Komunikasi Ahlussunnah Waljama'ah* (FKWAAJ) ze swoją paramilitarną grupą Laskar Jihad oraz kilka innych grup paramilitarnych: *Front Pembela Islam* (FPI), *Majelis Mujahidin Indonesia* czy też *Jama'ah al-Ihkwam al-Muslimin*

³³⁰ Fuad Fachruddin, *Agama dan Pendidikan Demokrasi: Pengalaman Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama*, Pustaka Alvabet, Jakarta 2006; Alexander R. Arifianto, *From ideological to political sectarianism: Nahdlatul Ulama, Muhammadiyah, and the state in Indonesia*, „Religion, State and Society”, 2021, t.49, nr 2, s. 126–141.

³³¹ A. Azra, „Globalization of Indonesian Muslim Discourse”, op. cit.

(JAMI). Głównym celem tych grup jest ustanowienie państwa islamskiego w Indonezji lub przynajmniej wdrożenie prawa islamskiego (szariatu) jako ideologii państwowej w Indonezji³³². Głównymi przyczynami wzrostu radykalizmu i wojowniczości tych grup były niepowodzenia rządu w egzekwowaniu prawa i rozwiązywaniu wielu konfliktów etniczno-religijnych, a także szerząca się korupcja na wszystkich poziomach władzy. Dlatego też Azyumardi Azra celnie wskazał, że jednym z ważnych rozwiązań mających na celu złagodzenie wzrostu radykalizmu jest „przywrócenie władzy rządowej i ponowne wzmocnienie organów ścigania”³³³.

5.6 Współczesny radykalizm islamski w Indonezji

Ataki z 11 września 2001 roku i wynikająca z nich globalna wojna z terroryzmem radykalnie zmieniły środowisko polityczne i bezpieczeństwa w świecie muzułmańskim, w tym w Indonezji. Przyczynił się do tego nie tylko sam atak terrorystyczny zmienił to środowisko, ale, co ważniejsze, retoryka Stanów Zjednoczonych i sposoby, w jakie Waszyngton prowadził walkę z terroryzmem. Wywołały one antyamerykańskie reakcje w świecie muzułmańskim. Wsparcie krajów muzułmańskich dla wojny z terroryzmem również było zróżnicowane. Niektóre kraje jedynie udzieliły całkowitego poparcia (takie jak Kuwejt, Bahrajn, Katar i Jordania), niektóre udzieliły poparcia werbalnego (Tunezja i Maroko), podczas gdy Egipt i Indonezja udzieliły poparcia, ale złagodziły je krytyką³³⁴.

Niektóre kraje, takie jak Tajlandia, Singapur i Filipiny, wykorzystywały wojnę z terroryzmem jako okazję do zacieśnienia współpracy wojskowej z USA. Malezja wykorzystywała strach przed terroryzmem do osłabienia islamskiej opozycji politycznej, sugerując powiązanie jej z grupami terrorystycznymi.

Z punktu widzenia Indonezji, radzenie sobie z islamskim radykalizmem stanowiło bardziej skomplikowane i złożone wyzwanie polityczne dla rządu Megawati Sukarnoputri, która była u władzy w czasie ataków z 11 września. Stało się tak głównie dlatego, że rząd musiał zrównoważyć wewnętrzne żądania polityczne społeczności muzułmańskiej z sojuszniczym zaangażowaniem Indonezji w amerykańską wojnę z terroryzmem.

³³² S. Jones, *The Ongoing Extremist Threat in Indonesia*, „Southeast Asian Affairs”, 2011, s. 91–104; Y. Machmudi, *The Re-emergence of the Indonesian Islamic State Groups: Their Survival and Modus Operandi*, „International Journal of Islam in Asia”, 2021, t.1, nr 2, s. 211–232.

³³³ A. Azra, „Globalization of Indonesian Muslim Discourse”, op. cit.

³³⁴ A.L. Smith, *A Glass Half Full: Indonesia-U.S. Relations in the Age of Terror*, „Contemporary Southeast Asia”, 2003, t.25, nr 3, s. 449–472.

Było to trudne zadanie rządu Megawati. Rządząca PDI-P wywodziła się ze świecko-nacjonalistycznego skrzydła indonezyjskiej polityki. Bez wątpienia był to jeden z powodów, dla których prezydent Megawati nie próbowała zabiegać o wsparcie dla swojej kampanii prezydenckiej ze strony organizacji islamskich głównego nurtu. Drugim czynnikiem był wysoce konkurencyjny charakter polityki wewnętrznej po upadku władz Suharto. Niezależnie od jej świecko-nacjonalistycznych korzeni, Megawati zdała sobie sprawę, że nie utrzyma władzy bez wsparcia islamskich partii politycznych. Sytuacja ta uniemożliwiła jej zajęcie bardziej zdecydowanego stanowiska w kwestii terroryzmu.

Azyumardi Azra argumentował, że prezydent Megawati nie zrobiła wystarczająco dużo, aby dotrzeć do umiarkowanych muzułmanów i wydawała się nieśmiała w konfrontacji z radykalnym islamem z obawy przed reakcją polityczną. Azra uważał, że prezydent: „Nie powinna bać się być krytyczna wobec radykałów, ponieważ radykalowie nie są wspierani przez wielu muzułmanów”³³⁵. Niemniej jednak pod wieloma względami dynamika zarówno środowiska międzynarodowego, jak i sytuacji wewnętrznej postawiła rząd Megawati w delikatnej sytuacji, stawiając ją przed dylematem konieczności zrównoważenia rozwoju praktyk demokratycznych w kształtowaniu polityki z potrzebą zapewnienia bezpieczeństwa wewnętrznego w Indonezji.

Mimo że radykalne organizacje islamskie z ich antyamerykańskimi poglądami nie cieszyły się poparciem większości populacji, ich radykalny islamski dyskurs wpłynął na wizerunek indonezyjskiego islamu na świecie. W ten sposób rosnąca przewaga radykalnych grup muzułmańskich w polityce Indonezji mogła ukształtować zagraniczne postrzeganie indonezyjskiego islamu.

Wynikało to głównie z braku działań rządu Megawati przeciwko kampaniom radykalnych grup muzułmańskich. Sytuacja ta doprowadziła do oskarżeń, że Indonezja i sąsiednie kraje w regionie były siedliskiem wojującego islamu i międzynarodowego terroryzmu. Indonezja była nawet postrzegana jako najsłabsze ogniwo w amerykańskiej walce z terroryzmem³³⁶. Oskarżenia obnażające indonezyjski wizerunek miały oczywiście negatywny wpływ nie tylko na indonezyjski islam, ale także na wiarygodność Indonezji w oczach społeczności międzynarodowej.

³³⁵ E. Nakashima, *Megawati in the Middle*, „Washington Post”, 12.12.2002, <https://www.washingtonpost.com/archive/politics/2002/12/12/megawati-in-the-middle/e2faa42b-33a1-491b-a856-0d3728860b89/>.

³³⁶ Ibid.

Administracja prezydenta Susilo Bambang Yudhoyono, wybranego pod koniec 2004 roku, w dużej mierze kontynuowała działania Megawati w zakresie walki z terroryzmem. Administracja próbowała nawet ograniczyć działalność radykalnych islamistów, angażując się w programy nauczania w *pesantren* (islamskich szkołach z internatem). Było to jednak za mało. W rok od dojścia nowego rządu do władzy, w ramach wysiłków na rzecz osłabienia działalności terrorystycznej, krajowej policji udało się zabić Azhahariego i kilku innych kluczowych działaczy terrorystycznych. Żądanie indonezyjskiej radykalnej społeczności muzułmańskiej dotyczące większego udziału w kształtowaniu polityki zagranicznej można wyraźnie postrzegać jako dostrzeżenie głosu muzułmanów w antyamerykańskiej polityce zagranicznej Indonezji, która jest postrzegana jako znacząca część sfery publicznej w relacjach państwo-społeczeństwo.

Chociaż początkowo większość wysiłków na rzecz politycznego odrodzenia islamu była skierowana wewnątrz do społeczeństwa muzułmańskiego, zaangażowanie radykalnych islamistów polityką skomplikowało niektóre kwestie.

Tak więc rosnąca bojowość i siła islamskich nacisków politycznych ze strony społeczności muzułmańskiej nadal stawia rząd Indonezji przed ogromnym dylematem politycznym. Co więcej, rząd pozostaje nadal w sytuacji dostosowania się do życzeń islamistów w procesie kształtowania polityki i stoi w obliczu znacznego ryzyka politycznego ze strony krajowej radykalnej opozycji islamskiej, gdyby na przykład zbyt blisko współpracował ze Stanami Zjednoczonymi w kwestiach związanych z politycznym islamem.

Odnosząc to do sytuacji dzisiejszej, podczas gdy państwo islamskie – do którego dążą islamisci – wydaje się stawiać islamizm w centrum uwagi, ważne jest, aby zauważyć, że islamizm, jako ideologia polityczna, może wahać się od, do umiarkowanego do terrorystycznego³³⁷. Należy zatem zapytać, czy aspiracje do stworzenia państwa islamskiego, a co za tym idzie, wezwanie do przywrócenia Karty Dżakarty przez islamistów są wystarczającymi dowodami, aby oskarżyć ich o bycie anty-Pancasila i wskazywać na ich egzystencjalne zagrożenie.

W przeszłości *Darul Islam* (DI) pod przywództwem Kartosoewirjo podejmował próby uczynienia szariatów podstawą państwa indonezyjskiego poprzez walkę zbrojną. Bunt DI jest ważnym rozdziałem w historii Indonezji, ale nie powinien być jedyną

³³⁷ A. Bayat, *POST-ISLAMISM: The Changing Faces Of Political Islam*, Oxford University Press, Oxford ; New York 2013.

podstawą do osądzania indonezyjskich islamistów, ponieważ DI stanowił fizyczne zagrożenie dla bezpieczeństwa państwa, ponieważ przeprowadził zbrojne powstanie. Zwolennicy politycznego islamu w Indonezji nie stanowią monolitu, zaś przedstawianie ich jako buntowników względem rządu tylko skomplikowałoby kwestię indonezyjskiego bezpieczeństwa. Pomimo ich niezdolności do przeprowadzenia zbrojnego buntu, nich ieustanne kwestionowanie Pancasila i *Negara Kesatuan Republik Indonesia* (NKRI - Unitarne Państwo Republiki Indonezji) może stanowić przyczynek do delegitymizacji głównych instytucji stojących na straży porządku, a jednocześnie burzyć zgodę narodową.

W Indonezji niektórzy islamisci wzięli udział w demokratycznych wyborach i utworzyli partie polityczne, taki jak m.in. *Partai Amanah Nasional* (PAN), *Partai Bulan Bintang* (PBB), czy też *Partai Persatuan Pembangunan* (PPP)³³⁸. Niektórzy z islamistów odmówili przyłączenia się do tych partii i pozostali nieintegracyjni, preferując zamiast tego bardziej radykalne środki, aby realizować swój program polityczny³³⁹. W przypadku Indonezji, państwo oparte o ideologię Pancasila jest wyznacznikiem bezpieczeństwa. Jako takie, jego przetrwanie musi być więc zabezpieczone i chronione. Każda próba zmiany lub rekonfiguracji państwa na coś sprzecznego z jego obecną formą jest próbą, która zagrozi ideologii Pancasila.

Mówiąc o indonezyjskich radykałach islamskich i ich nastawieniu do Pancasila, możemy przedstawić ich dwie kategorie: integracyjną i nieintegracyjną³⁴⁰. Pierwsza kategoria kwestionuje Pancasila, ale robi to w granicach prawnych wyznaczonych przez państwo. Uczestniczą w wyborach powszechnych lub akceptują je jako konstytucyjnie akceptowany instrument zmian politycznych. Druga kategoria, nieintegracyjni islamisci, kwestionuje ideologię państwa i odrzuca udział w wyborach powszechnych. Odrzucają oni Pancasila i utrzymują pogląd, że Pancasila jest niezgodna z islamem. Ponieważ ci nieintegracyjni islamisci wykazują tendencje pro-dżihad i uważają Pancasila za zagrożenie dla islamskiego stylu życia, ich nieintegracyjne, radykalne cechy rodzą pytania o zagrożenie dla obiektu odniesienia, jakim jest państwo indonezyjskie. Ich walka, która nie jest związana z przywróceniem *Piagam Jakarta* lub reinterpretacją

³³⁸ C.A. Fox i J. Menchik, *Islamic political parties and election campaigns in Indonesia*, „Party Politics”, 2022, s. 622–635.

³³⁹ G.E. Fuller, *The Future of Political Islam*, „Foreign Affairs”, 2002, t.81, nr 2, s. 48–60.

³⁴⁰ B. Effendy, *Islam and the State in Indonesia...*, op. cit., s. 124.

Pancasila, jeszcze bardziej zwiększyła obawy. Niepokój ten wynika z faktu, że chcą oni zastąpić państwo oparte o ideologię Pancasila islamem³⁴¹.

Pragnienie zastąpienia Pancasila rodzi również ważne pytanie o sposób, w jaki zamierzają osiągnąć ten cel. Gdyby zwolennicy politycznego islamu zorganizowali się jako organizacje w celu realizacji swojego programu politycznego, mogą zostać uznani przez władze za zagrożenie dla Indonezji i stać się dla nich istotnym problemem bezpieczeństwa. Zagrożenie egzystencjalne wynika z odrzucenia przez nich idei Pancasila i Konstytucji z 1945 roku. Odmawiając im udziału w demokratycznych wyborach w celu zmiany charakteru państwa, możliwości wprowadzenia zmian są ograniczone. W takiej sytuacji nie można wykluczyć możliwości ich potajemnego działania w formie terrorystycznej.

W związku z tym ważne jest, aby ustalić, czy rząd uznaje nieintegracyjnych islamistów jako stwarzających egzystencjalne zagrożenie dla jednolitego państwa indonezyjskiego. Zagrożenie stwarzane przez nieintegracyjnych islamistów sprawia, że islamizm oraz jego stosunek do Pancasila jest ważnym zagadnieniem, ponieważ ma implikacje polityczne dla bezpieczeństwa Indonezji.

Bezpieczeństwo Indonezji jako jednego z członków-założycieli ASEAN, bez wątplenia wpływa na region. Co więcej, w epoce globalizacji islamiści mogą łatwo nawiązywać kontakty z podobnie myślącymi grupami i ruchami w innych krajach regionu. Zneutralizowanie ich zagrożenia dla bezpieczeństwa wewnętrznego jest nie tylko kluczowe dla Indonezji, ale może stanowić znaczącą różnicę między powstrzymaniem zagrożenia na poziomie krajowym, a umożliwieniem mu stania się problemem transnarodowym³⁴². Indonezja może stać się potencjalnym zagrożeniem dla bezpieczeństwa swoich sąsiadów³⁴³.

Sytuacja wyglądała inaczej w czasach Nowego Porządku. Generał Harsudiyono Hartas wówczas ostrzegał przed ponownym pojawieniem się zagrożenia dla Pancasila i jedności narodowej ze strony skrajnej prawicy, która – jak zauważa Ramage – była oficjalnym terminem określającym fundamentalizm islamski³⁴⁴. Innymi słowy, istniał

³⁴¹ M. Yahya, *Peneguhan Identitas dan Ideologi Majelis Mujahidin Melalui Terjemah Al-Quran*, „Religia”, 2018, s. 188–208.

³⁴² K. Ramakrishna, *Extremist Islam: Recognition and Response in Southeast Asia*, Oxford University Press, Oxford 2022.

³⁴³ S. Jones, *Terrorism and Extremism in Indonesia and the Southeast Asian Region*, „Southeast Asian Affairs”, 2022, t.2022, nr 1, s. 162–174.

³⁴⁴ D.E. Ramage, *Politics in Indonesia...*, op. cit., s. 130.

jasny i zdecydowany proces, dzięki któremu coś, w tym przypadku islamiści, zostało uznane za kwestię bezpieczeństwa. Rząd Suharto wprowadził środki mające na celu powstrzymanie tego zagrożenia, a w niektórych przypadkach jego wyeliminowanie³⁴⁵.

Każda ideologia, która mogłaby wówczas osłabić państwo jako podmiot polityczny, była uważana za zagrożenie polityczne i traktowana w taki sam sposób jak zagrożenie militarne. Z tego powodu zarówno generał Edy Sudrajat, jak i generał porucznik Harsudiyono Hartas uznali zwolenników liberalnej demokracji i praw człowieka za zagrożenie dla Pancasila i jedności narodowej³⁴⁶. Chociaż wielu może nie zgadzać się z tą decyzją i uważać ją za skrajną, dowodzi ona, że kwestia zagrożenia ze strony radykalnych islamistów w erze Suharto była bezkompromisowo rozwiązywana. W tym względzie aresztowanie działaczy islamskich przez lokalnych oficerów wojskowych przed zabójstwem w Tanjung Priok 12 września 1984 roku może służyć jako przykład zdecydowanego działania. Władze aresztowały aktywistów po tym, jak odkryły, że działacze zapraszali do meczetu islamskich duchownych, którzy wyrażali się krytycznie wobec polityki rządu³⁴⁷. To działanie prewencyjne doprowadziło do masowych protestów. Z kolei kiedy władza Suharto brutalnie wystąpił przeciwko protestującym, działania te pozostawiły wiele niechęci wobec rządu. Rząd Suharto musiał wziąć pod uwagę za każdym razem, gdy decyduje się na podjęcie działań względem radykalnych islamistów. To sprawia, że indonezyjska polityka bezpieczeństwa jest znacznie trudniejsza³⁴⁸.

Ze względu na szczególny charakter egzystencjalnego zagrożenia pochodzącego od radykałów muzułmańskich, powołanie się na bezpieczeństwo wewnętrzne pozwala Indonezji na uciekanie się do nadzwyczajnych środków, gdy tylko jest to konieczne, aby poradzić sobie z zagrożeniem. Nie tylko legitymizuje użycie siły, gdy jest to konieczne, ale także pozwala państwu na mobilizację lub przyjęcie specjalnych uprawnień, aby poradzić sobie z egzystencjalnym zagrożeniem. Radzenie sobie z zagrożeniem egzystencjalnym w taki sposób jest możliwe tylko wtedy, gdy stanowisko rządu o

³⁴⁵ J.T. Sidel, *Riots, Pogroms, Jihad: Religious Violence in Indonesia*, Cornell University Press, Ithaca, N.Y 2006, 1st edition, s. 51–65.

³⁴⁶ D.E. Ramage, *Politics in Indonesia...*, op. cit., s. 84.

³⁴⁷ M. Vergani, G. Barton, i Y. Wahid, *Understanding Violent Extremism in Indonesia*, [w:] *Countering Violent and Hateful Extremism in Indonesia: Islam, Gender and Civil Society*, red. G. Barton, M. Vergani, i Y. Wahid, Springer, Singapore 2022, New Security Challenges, s. 29–62, https://doi.org/10.1007/978-981-16-2032-4_2.

³⁴⁸ E.F. Drexler, *Impunity and Transitional Justice in Indonesia: Aksi Kamisan's Circular Time*, „International Journal of Transitional Justice”, 2022, t.16, nr 3, s. 298–313.

zagrożonym bezpieczeństwie z powodzeniem konstruuje wspólne rozumienie zagrożenia.

Zagrożenie, o którym mowa wcześniej, dotyczy przedmiotu bezpieczeństwa, w tym przypadku państwa indonezyjskiego. Nie jest to zagrożenie fizyczne, w przeciwieństwie do zagrożenia stwarzanego przez armię wrogiego kraju na granicy innego państwa. Poprzez celową próbę zmobilizowania mas do odrzucenia Pancasila, ideologii państwowej za pomocą retoryki religijnej, można zakwalifikować jako zagrożenie dla indonezyjskiej państwowości. Argumentem wspierającym to twierdzenie jest to, że rozpad Pancasila jako fundamentu jednolitego państwa indonezyjskiego może doprowadzić do jego bałkanizacji. Następstwem tego byłoby pojawienie się mniejszych bytów, które często są wrogo nastawione i nie współpracują ze sobą, co ostatecznie wpłynęłoby na stabilność i bezpieczeństwo regionu³⁴⁹.

Atak ideologiczny islamistów względem ideologii Pancasila można w tym sensie interpretować jako odmowę uznania legitymacji państwa Pancasila. Podnosi on kwestię legalności władzy rządzącej, argumentując w oparciu o polityczną interpretację islamu, którą władze uważają za niezgodną z Konstytucją. Ponadto ich determinacja do zmiany systemu politycznego i zastąpienia go takim, który faworyzuje ich interpretację polityczną, może zagrozić przetrwaniu państwa opartego o ideologię Pancasila, czyniąc z niego kwestię bezpieczeństwa. Przekonanie islamistów o wdrażaniu legalistycznego i formalistycznego islamu generuje obawy o bezpieczeństwo z powodu Pancasila. Jako ideologiczna podstawa państwa indonezyjskiego, Pancasila traktuje wszystkie religie jako równe i w tym sensie jest sprzeczna z politycznym islamem.

Ponieważ Pancasila wyznacza miejsce w społeczeństwie dla wszystkich wyznań, a nie tylko dla islamu, każda próba zmiany podstawy państwa indonezyjskiego zmieni – w miarę harmonijne relacje różnych religii, kultur i grup etnicznych w Indonezji. W związku z tym państwo nie może ignorować konsekwencji takiego politycznego aktywizmu islamistów. Rząd indonezyjski nie może traktować ich działań jako nieistotnych dla jedności narodowej, a tym samym dla bezpieczeństwa Indonezji. Przetrwanie Indonezji wymaga bowiem, aby państwo pozostało pluralistyczne. Pomimo tej sytuacji, kwestia bezpieczeństwa narodowego jest kwestią subiektywną. Zależy ona od percepcji indonezyjskich decydentów politycznych. Obawy o bezpieczeństwo Indonezji odzwierciedlają również obawy indonezyjskich intelektualnych i

³⁴⁹ H. Harmakaputra, *FRIENDS OR FOES? The Dynamics Between the Pancasila State and Islam in Indonesia*, „Gema Teologi”, 2014, t.38, nr 1.

gospodarczych elit, gdzie potrzeba zapewnienia bezpieczeństwa Indonezji jest kluczowym czynnikiem. Równie ważne jest środowisko krajowe, bowiem jego interakcja ze środowiskiem międzynarodowym może wpłynąć na legitymizację i przetrwanie demokratycznych rządów w Indonezji.

Rozdział VI. Współczesna kondycja Pancasila jako ideologii narodowej

6.1 Relacja Pancasila z islamem w czasach demokracji

W 1998 roku, kiedy Indonezyjczycy obalili dyktatora Suharto, który rządził przez 32 lata, status kraju zmienił się i stał się trzecią co do wielkości demokracją na świecie. Odpowiedzialność za działania antyterrorystyczne w kraju została przeniesiona z wojska na policję przez indonezyjski parlament w ramach próby zreformowania wojska. Wojsko odegrało kluczową rolę w utrzymaniu Suharto przy władzy przez wiele lat. Nowo wybrani demokratyczni przywódcy postanowili publicznie ścigać terrorystów za pośrednictwem policji i sądownictwa i odmówili stosowania ustawy o bezpieczeństwie wewnętrznym lub innych drakońskich przepisów, które mogłyby umożliwić znacznie szybciej uwięzić terrorystów. Nawet coraz głośniejsze radykalne islamskie ruchy polityczne były traktowane pobłażliwie. Władze z dużą dozą pobłażliwości traktowały podejrzanych o terroryzm.

W Indonezji trudno jest założyć, że interesy bezpieczeństwa państwa, władzy i narodu stanowią zintegrowaną, spójną całość, zwłaszcza w sytuacji demokracji, w której partie polityczne mogą swobodnie realizować swoje programy polityczne. Zagrożenie dla państwa może być również zagrożeniem dla rządzącego obozu. Nawet jeśli egzystencjalne zagrożenie stwarzane przez radykałów islamskich jest postrzegane jako skierowane przeciwko państwu, nie wydaje się, aby generowało ono wystarczający impet wśród indonezyjskich przywódców politycznych, aby uzasadnić prewencyjne działania z zakresu bezpieczeństwa. Jednym z możliwych powodów takiego stanu rzeczy jest to, że tradycyjnie bezpieczeństwo państwa indonezyjskiego polega na obronie go przed zagrożeniami zewnętrznymi i zachowaniu jego niezależności pod względem politycznym, gospodarczym i wojskowym.

Ponieważ islamiści są podmiotami niepaństwowymi – mimo, że działają transnarodowo – istnieją oczywiste trudności w określeniu natury zagrożenia, jakie stanowią³⁵⁰. W rzeczywistości jest to ten sam problem, który terroryzm stanowi dla studiów nad bezpieczeństwem. Próba argumentowania, że zagrożenie ze strony

³⁵⁰ J.A. Piazza i G. LaFree, *Islamist Terrorism, Diaspora Links and Casualty Rates*, „Perspectives on Terrorism”, 2019, t.13, nr 5, s. 2–21.

islamistów może zniszczyć system polityczny oparty o Pancasila, nie zapewnia wsparcia wśród przeważającej części indonezyjskiego społeczeństwa do eliminowania tego zagrożenia. Dzieje się tak dlatego, że argument wobec Pancasila był w przeszłości wykorzystywana przez rządzących, aby służyć ich wąskim interesom związanym z utrzymaniem władzy³⁵¹.

Wiele czynników może więc tłumaczyć brak zdecydowania w prowadzonych działaniach względem indonezyjskich islamistów w czasach demokracji po 1998 roku.

Pierwszy czynnik to zmiany w przywództwie politycznym, które nastąpiły w szybkim tempie po upadku Suharto. Zmiany te spowodowały niepewność co do przyszłości nowo demokratyzującego się państwa indonezyjskiego. W takiej sytuacji priorytetem stało się zapewnienie powrotu do stabilności politycznej i gospodarczej. Chęć zreformowania systemu politycznego wyzwoliła siły polityczne, które Nowy Porządek tłumil lub kontrolował. Nowe środowisko polityczne, w imię demokracji, umożliwiło islamistom rozpoczęcie działań w celu ustanowienia państwa islamskiego, co podważa pluralistyczne instytucje polityczne kraju. Powrót do kraju Abu Bakara Ba'asyira i członków *Jemaah Islamiyah* (JI), którzy byli weteranami wojny afgańskiej z ustalonymi powiązaniem z Al-Kaidą, nie budził obaw o bezpieczeństwo³⁵². Wręcz przeciwnie, nowe elity polityczne rządzące państwem dostrzegały wysokie ryzyko i niewielkie korzyści z działania przeciwko nim bez odpowiednich dowodów.

Co więcej, po 1998 roku, koalicje rządzące uznały za konieczne włączenie do swoich szeregów niektórych partii muzułmańskich. W związku z tym ignorowanie działań ze strony radykalnych grup islamistycznych nie tylko zapewnia większą stabilność koalicji, ale także zapewnia lepsze perspektywy wyborcze w przyszłości. Kolejnym czynnikiem była rola *Tentara Nasional Indonesia* (TNI – Indonezyjskie Narodowe Siły Zbrojne) jako strażnika i obrońcy państwa Pancasila. Po upadku Nowego Porządku armia została poddana kontroli. Rozszerzona rola w doktrynie Dwifungsi (podwójna funkcja), w której Siły Zbrojne stały się zarówno siłą militarną, jak i siłą społeczno-polityczną, została zakwestionowana³⁵³. W dużej mierze nie tylko zwiększyło

³⁵¹ M. Mietzner, *Politics of Engagement: The Indonesian Armed Forces, Islamic Extremism, and the „War on Terror”*, „The Brown Journal of World Affairs”, 2002, t.9, nr 1, s. 71–84.

³⁵² I. Chalmers, *Countering Violent Extremism in Indonesia: Bringing Back the Jihadists*, „Asian Studies Review”, 2017, t.41, nr 3, s. 331–351.

³⁵³ T. Lee, *The Nature and Future of Civil-Military Relations in Indonesia*, „Asian Survey”, 2000, t.40, nr 4, s. 693; Atikah Mardhiya Rohmy, Teguh Suratman, i Arini Indah Nihayaty, *Peranan Tentara Nasional Indonesia dalam Penindakan Terorisme Berbasis Agama*, „AT-TURAS: Jurnal Studi Keislaman”, 2020, t.7, nr 1, s. 86–112.

to egzystencjalne zagrożenie, jakie stanowili islamiści, ale także osłabiło zdolność państwa do utrzymywania ich w ryzach.

Jak stwierdza Richard J. Kilroy Jr., państwa, które dostrzegają zagrożenia dla bezpieczeństwa narodowego, państwa „sekurytyzują” te sektory, podejmując środki w celu zwiększenia ich bezpieczeństwa, często bez debaty publicznej i procesu demokratycznego³⁵⁴. Sekurytyzacja jest wielowymiarowym zjawiskiem, mogących odnosić się zarówno do stosunków międzynarodowych, polityki wewnętrznej danego państwa czy też studiów z zakresu nauk o komunikacji³⁵⁵. Wielość definicji sekurytyzacji nie powinna dziwić, ponieważ jak trafnie zauważa Leszek Sobkowiak:

„Jedną z charakterystycznych cech nauk społecznych jest wielość definicji danego pojęcia, arbitralność w nadawaniu im wyjaśniającego sensu oraz spory co do ich poprawności. Jest to jedna z naturalnych konsekwencji pluralizmu teoretyczno-metodologicznego w naukach społecznych”³⁵⁶

Na potrzeby prowadzonych rozważań, sekurytyzacja rozumiana w kontekście indonezyjskim jest jako działania neutralizujące potencjalne zagrożenie ze strony islamskich ekstremistów. Indonezyjskie siły zbrojne stały się teraz bardziej zainteresowane zewnętrznym zagrożeniem dla państwa. Istnieje również obawa o rosnące wpływy islamistów w armii, co może doprowadzić do zmiany perspektywy.

Trzecim czynnikiem jest fakt, że większość islamistów w Indonezji nie stosuje przemocy. Percepcja ta znieczula na zagrożenie stwarzane przez tych, którzy stosują przemoc. Wywołuje pozytywne odczucia, że niezależnie od tego, co robią islamiści, nie uda im się zrealizować swoich planów, ponieważ większość indonezyjskich muzułmanów jest umiarkowana³⁵⁷. Niepokojące jest to, że rząd nie zdał sobie sprawy, że

³⁵⁴ R.J. Kilroy, *Securitization*, [w:] *Handbook of Security Science*, red. A.J. Masys, Springer International Publishing, Springer, Cham 2018, s. 1–19, https://doi.org/10.1007/978-3-319-51761-2_11-1.

³⁵⁵ M. Musioł, *Znaczenie sekurytyzacji i sektorów bezpieczeństwa w ramach krytycznych studiów nad bezpieczeństwem*, „Historia i Polityka”, 2018, nr 23 (30), s. 39–51; J. Błahut-Prusik, *Pomiędzy Bezpieczeństwem, Sekurytyzacją a Językiem*, „Politeja”, 2018, nr 53/2, s. 73–88; Ł. Fijałkowski, *Teoria sekurytyzacji i konstruowanie bezpieczeństwa*, „Przegląd Strategiczny”, 2012, nr 1, s. 149–161; M.C. Williams, *Securitization as political theory: The politics of the extraordinary*, „International Relations”, 2015, t.29, nr 1, s. 114–120.

³⁵⁶ L. Sobkowiak, *Konflikt polityczny: interdyscyplinarny i wielopłaszczyznowy przedmiot badań*, „Wrocławskie Studia Politolologiczne”, 2017, t.22, s. 7–20.

³⁵⁷ A. Feillard i R. Madinier, *The End of Innocence?: Indonesian Islam and the Temptations of Radicalism*, National University of Singapore Press, Singapore 2013.

wystarczy kilka osób, aby spowodować poważne zakłócenie pokoju i bezpieczeństwa, jak to pokazały zamachy bombowe na Bali³⁵⁸.

Te czynniki utrudniają indonezyjskim władzom w czasach demokracji, określenie radykałów islamskich jako zagrożenia oraz stanowcze wystąpienie przeciwko nim. Nawet jeśli twierdzą, że istnieje egzystencjalne zagrożenie ze strony islamistów dla stabilności państwa opartego o ideologię Pancasila, twierdzenie to musi zostać zaakceptowane przez opinię publiczną, aby odniosło oczekiwany skutek. Decyzja indonezyjskiego państwa post-suhartowskiego przeciwko sekurytyzacji wobec i pro-dżihadowych islamistów wynikała z braku konsensusu w sprawie ich egzystencjalnego zagrożenia stwarzanego.

Teoretycznie, aby doszło do określonych działań, indonezyjskie przywództwo polityczne musi wydać oświadczenie, które przedstawia nieintegrujących i pro-dżihadowych islamistów jako zagrożenie dla państwa Pancasila. Oświadczenie rządu ostrzega indonezyjską opinię publiczną o zagrożeniu, a ona musi zgodzić się z władzami co do potrzeby podjęcia działań. Jeśli opinia publiczna jako właściwa publiczność nie zgadza się z indonezyjskim przywództwem politycznym w sprawie zagrożenia, zamierzone skutki nie zmaterializują się, a zatem nie nastąpi sekurytyzacja bezpieczeństwa³⁵⁹.

Problem związany jest z podejmowaniem decyzji w demokracji. Trudność ta prowadzi do pytania, czy państwo oparte o ideologię Pancasila jest obiektem odniesienia dla bezpieczeństwa, które jest zagrożone i które ci aktorzy polityczni zidentyfikowali i zamierzali chronić. To część szerszej tematyki relacji islamu z państwami Azji Południowo-Wschodniej, takimi jak Tajlandia i Filipiny. Islam pozostał integralną częścią politycznej historii Indonezji. Nie można zrozumieć Indonezji bez zrozumienia islamu w Indonezji. Konieczne jest rozwinięcie fundamentalnego zrozumienia, dlaczego islamiści chcą, aby islam odgrywał znaczącą rolę w określaniu przyszłości Indonezji³⁶⁰.

W tym kontekście istotna jest próba Sukarno i Suharto ograniczenia partii politycznych opartych na islamie, ponieważ postrzegali je jako potencjalnych pretendentów do władzy, zdolnych do podważenia nacjonalistycznych podstaw państwa

³⁵⁸ K. Rucktäschel i C. Schuck, *An analysis of counterterrorism measures taken by Indonesia since the 2002 Bali bombings*, „The Pacific Review”, 2020, t.33, nr 6, s. 1022–1051.

³⁵⁹ A. Lee, *Online Hoaxes, Existential Threat, and Internet Shutdown: A Case Study of Securitization Dynamics in Indonesia*, „Journal of Indonesian Social Sciences and Humanities”, 2020, t.10, nr 1, s. 17–34.

³⁶⁰ D. Fossati, *The Resurgence of Ideology in Indonesia: Political Islam, Aliran and Political Behaviour*, „Journal of Current Southeast Asian Affairs”, 2019, t.38, nr 2, s. 119–148.

indonezyjskiego. Niektórzy twierdzą, że islamskie odrodzenie polityczne było spowodowane wysiłkami Suharto zmierzającymi do odpolitycznienia Indonezji, co skłoniło do spojrzenia na islam jako alternatywną arenę polityczną³⁶¹.

Meczet, zarówno na terenie kampusu, jak i poza nim, stały się nowym centrum działań religijno-politycznych i grup dyskusyjnych, które pomogły podsyć islamski radykalizm³⁶². Hefner przedstawia liczne dowody na poparcie swojego poglądu, że modernistyczne indonezyjskie organizacje i przywódcy muzułmańscy pracowali nad ustanowieniem demokratycznych instytucji społecznych poprzez dzielenie się władzą z innymi grupami religijnymi i społecznymi. Hefner jest jednak mniej optymistycznie nastawiony do indonezyjskich islamistów. W jego analizie są oni mniej chętni do współpracy z niemuzułmanami i umiarkowanymi muzułmanami w celu ustanowienia społeczeństwa obywatelskiego w Indonezji³⁶³. Chociaż mnożyły się głosy ostrzegawcze, że islamiści grożą podważeniem jednolitego i pluralistycznego charakteru państwa, rząd nie podjął niezbędnych kroków w celu ograniczenia ich wpływów. Pozostawiono im możliwość dalszego głoszenia i rozpowszechniania swojej ideologii państwa islamskiego, która w istocie wzywa do rekonfiguracji państwa Pancasila.

Indonezyjczycy powszechnie akceptują Pancasila jako narodową ideologię państwa indonezyjskiego. Jest ona tym, co łączy różnorodne grupy etniczne, systemy wierzeń i kultury od czasu uzyskania przez Indonezję niepodległości do chwili obecnej. Islamiści wierzą, że wezwanie do rekonfiguracji ideologicznej podstawy państwa poprzez odrzucenie Pancasila zasadniczo zmieni istotę Indonezji, a więc zostanie poparta przez muzułmańską większość obywateli. Ponieważ doktryna Pancasila jest rdzeniem indonezyjskiej państwowości, każda próba zastąpienia ideologii Pancasila środkami przemocy będzie bezpośrednio zagrażać państwu. W związku z tym islamiści, poprzez odrzucenie państwa Pancasila i ciągłe dążenie do zmiany obecnego państwa indonezyjskiego na islamskie, stanowią egzystencjalne zagrożenie.

Chociaż istnieje ogólna zgoda co do ochrony dziedzictwa Pancasila, wielu Indonezyjczyków kwestionuje sposób, w jaki rząd powinien działać, zmagając się z zagrożeniem radykalizmem islamskim. Obywatele nie zgadzają się na przyznanie

³⁶¹ A. Schwarz, *A Nation In Waiting: Indonesia In The 1990s*, Westview Press, Boulder San Francisco 1994, 1st edition, s. 175.

³⁶² *Religious Radicalism in Major Campuses in Indonesia*, b.d., https://www.icrs.or.id/news/religious-radicalism-in-major-campuses-in-indonesia_1226, 25.08.2023.

³⁶³ R.W. Hefner, *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*, Princeton University Press, Princeton, NJ 2000, Princeton Studies in Muslim Politics, s. 218.

rządowi prawa do wdrożenia nadzwyczajnych środków w celu ochrony państwa Pancasila.

Frakcje politycznego islamu zamierzały uczynić islam nową, jednoczącą podstawą NKRI. Podczas gdy ich początkowe intencje były jasne, ich strategia stała się bardziej niejednoznaczna po zamachach bombowych na Bali w dniu 12 października 2002 roku i późniejszym sukcesie w likwidacji infrastruktury JI³⁶⁴. Teraz wyrażają to inaczej, jawnie dążąc do wdrożenia szariatu w Indonezji. Wdrożenie szariatu samo w sobie jest odrzuceniem idei NKRI i jego podstaw opartymi o Pancasila. Ich ideologia uważa zmianę samej podstawy NKRI za konieczny i niepodważalny warunek wdrożenia szariatu.

Radykałowie uważają, że państwo, które powstało na fundamencie Pancasila, stanowi poważną przeszkodę we wdrażaniu szariatu, ale ponieważ większość ludności Indonezji stanowią muzułmanie, zatem islam powinien być integralną częścią tożsamości państwa. Wdrażanie szariatu stało się zatem istotną częścią ich walki i podstawową motywacją do tworzenia ich organizacji. Rekonfiguracja fundamentów NKRI jest sposobem, w jaki islamiści zdecydowali się utworzyć drogę do formalnej roli islamu w państwie i wdrożenia szariatu³⁶⁵. Grupy te nie wyróżniały stosowania przemocy jako środka do osiągnięcia celu, ale stosują różne metody do osiągnięcia celu, jakim jest wdrożenie szariatu.

Indonezja po Suharto jest bardziej otwarta i demokratyczna, ale to nie oznacza, że jest bardziej bezpieczna.

Reformy po Suharto sprawiły, że wojsko porzuciło doktrynę dwifungsi, która pozwalała na zaangażowanie armii w politykę. Establishment militarny powrócił do koszar, tracąc swój dotychczasowy wpływ na indonezyjską scenę polityczną. Reformy przyniosły również nowy podział pracy, w którym wojsko skupiło się na obronie zewnętrznej, a policja na sprawach bezpieczeństwa wewnętrznego. Policja nie podlega już Ministerstwu Obrony i Bezpieczeństwa, a Ministerstwu Spraw Wewnętrznych. Przywództwo TNI uznało zwierzchnictwo cywilów i promowanie demokracji w

³⁶⁴ K. Ramakrishna, *Jemaah Islamiyah 20 Years After the Bali Bombings: Continuity and Change*, „Counter Terrorist Trends and Analyses”, 2022, t.14, nr 5, s. 1–6; V. Arianti, *Jemaah Islamiyah After the 2002 Bali Bombings: Two Decades of Continuity and Transformation*, „Counter Terrorist Trends and Analyses”, 2022, t.14, nr 5, s. 17–28; A. Satria, *Two Decades of Counterterrorism in Indonesia: Successful Developments and Future Challenges*, „Counter Terrorist Trends and Analyses”, 2022, t.14, nr 5, s. 7–16.

³⁶⁵ R.S. Syahidin, *Penghapusan Tujuh Kata Dalam Piagam Jakarta Ditinjau Dari Sadd Dzari'ah*, „Journal of Indonesian Comparative of Syari'ah Law”, 2021, t.4, nr 1, s. 15–38; A. Shalihah i F. Hozaini, *Dinamika Perdebatan “Syariat Islam” Dalam Historisasi Piagam Jakarta (Jakarta Charter)*, „As-Shahifah : Journal of Constitutional Law and Governance”, 2022, t.2, nr 1, s. 44–54.

Indonezji. Ponadto proces sukcesji przywództwa politycznego od Bacharuddina Jusufa Habiebie do obecnie urzędującego prezydenta Joko Widodo pokazuje, że proces ten stał się bardziej stabilny. Wszystko to dało Indonezjczykom złudzenie, że islamiści będą mieli trudności z wprowadzeniem zmian w istniejącym systemie politycznym Indonezji³⁶⁶. Okazało się jednak inaczej

Patrząc na ograniczone możliwości grup islamskich w realizacji tak wielkiego projektu, poczucie pewności jakie daje demokracja, nie jest całkowicie bezpodstawne. Ponadto dwie najbardziej znane organizacje islamskie, NU i Muhammadiyah, służą jako wzory umiarkowania i stoją mocno za NKRI. Jednak ostatnio rola NU i Muhammadiyah jako społeczeństw obywatelskich broniących wszelkich zagrożeń dla NKRI jest kwestionowana. Biorąc pod uwagę wspomniane okoliczności, ignorowanie zagrożenia stwarzanego przez popierających dżihad islamistów jest błędem. Uspokaja tylko te grupy i ogół indonezyjskiej opinii publicznej, że rząd nie uważa ich za zagrożenie. Potencjał radykalnego islamizmu, który może stać się coraz większym zagrożeniem w Indonezji za pośrednictwem populistycznej polityki, nie może być lekceważony.

Zezwolenie ruchom islamistycznym na swobodne manewrowanie w indonezyjskiej polityce mogłoby ostatecznie okazać się zagrożeniem dla indonezyjskiej państwowości, zwłaszcza jeśli byłyby one wykorzystywane przez populistyczne partie polityczne, przywódców lub ruchy. Indonezyjski rząd był – i nadal jest – zbyt łagodny w swojej reakcji na wzrost nieintegrujących i pro-dżihadowskich islamistów i grup. Rząd pozwolił im na otwartą działalność bez sankcji, o ile nie łamali oni formalnie żadnego prawa. Brak proaktywnych i prewencyjnych przepisów w Indonezji dodatkowo uniemożliwił osobom odpowiedzialnym za bezpieczeństwo osiągnięcie konsensusu w sprawie zagrożenia, ponieważ nie ma podstawy prawnej, która pomogłaby w osiągnięciu porozumienia. Często zagrożenie jest postrzegane jako związane z obronnością.

Różne punkty widzenia obecne w rządzie i poza administracją rządową utrudniły osiągnięcie skutecznej polityki względem zagrożenia stwarzanego przez islamistów. Wśród innych przywódców politycznych, biurokracji, rządów, lobbystów i grup nacisku nie można było dojść do porozumienia. Z drugiej strony, dominujący odbiorcy, tacy jak członkowie NU i Muhammadiyah, nie mogli także zgodzić się co do zagrożenia³⁶⁷.

³⁶⁶ L. Schmidt, *Aesthetics of authority: 'Islam Nusantara' and Islamic 'radicalism' in Indonesian film and social media*, „Religion”, 2021, t.51, nr 2, s. 237–258.

³⁶⁷ Herdi Sahrasad i Al Chaidar, *ISIS, Indonesian Muslims and Global Terroris: A Reflection*, „JICSA (Journal of Islamic Civilization in Southeast Asia)”, 2017, t.6, nr 1, s. 59–91.

Biorąc pod uwagę opinie innych masowych organizacji w Indonezji, nie można osiągnąć krytycznego konsensusu politycznego, który jest potrzebny, aby umożliwić użycie nadzwyczajnych środków w celu przeciwdziałania egzystencjalnemu zagrożeniu stwarzanemu przez radykałów. W rezultacie rządowi trudno było objąć sankcjami islamistów.

Demokracja, którą Indonezja cieszy się po upadku Suharto, ukształtowała Indonezję tak, by stała się silniejszym państwem, które wdraża swój rząd w oparciu o rządy prawa. Pozwalanie władzom na działanie bez skutecznego nadzoru ze strony obywateli i zezwalanie na stosowanie drakońskich przepisów nie jest częścią reformy, do której dążą wszyscy Indonezyjczycy po zakończeniu *Orde Baru*.

Aby wyeliminować zagrożenie ze strony nieintegracyjnych islamistów i ich organizacji, rząd musi przekonać opinię publiczną, takich jak politycznie świadoma opinia publiczna i kierownictwo najważniejszych organizacji muzułmańskich, że pro-dżihadowi islamiści i ich organizacje są rzeczywiście egzystencjalnym zagrożeniem dla państwa, aby móc wdrożyć środki niezbędne do powstrzymania tego zagrożenia. Obecnie jest to niestety obszar, w którym w Indonezji brakuje konsensusu.

Niepowodzenie wysiłków radykalnych islamistów na rzecz ustanowienia przywilejów dla islamu i przyjęcia w Indonezji prawa islamskiego pozostawiło ich z głębokim poczuciem rozczarowania. Niektórzy wręcz twierdzili, że społeczność muzułmańska została zredukowana do politycznego statusu niewielkiej mniejszości, mimo że jest największą grupą demograficzną w kraju ³⁶⁸. Przyznano im obecność w państwie dzięki utworzeniu Departamentu – a później Ministerstwa – Spraw Religijnych. Jednak w przeciwieństwie do malezyjskiej państwowej biurokracji religijnej, która za swoje zadanie przyjęła administrowanie i promowanie islamu, indonezyjska biurokracja religijna za swoje zadanie składa się z wielu działów administracyjnych skategoryzowanych według oficjalnych religii" które państwo obecnie sankcjonuje. Lista ta wzrosła z początkowych czterech (islam, katolicyzm, protestantyzm i hinduizm) do sześciu, włączając w to buddyzm i konfucjanizm. Ustalenia te odzwierciedlały wielowyznaniową zasadę ideologii narodowej Indonezji, która zgodnie z zasadami Pancasila szanuje wszystkie religie.

³⁶⁸ R.E. Elson, *Two Failed Attempts to Islamize the Indonesian Constitution*, „Sojourn: Journal of Social Issues in Southeast Asia”, 2013, t.28, nr 3, s. 384.

Upadek rządów Suharto w 1998 roku i następujące po nim przemiany demokratyczne przyniosły szerokiemu spektrum organizacji i elit islamskich upragnioną możliwość i swobodę realizacji swoich ambicji i wizji politycznych realizowanych poprzez kanały demokratyczne i formalne fora legislacyjne. Jednak ambicje islamistów, aby radykalnie zmienić Konstytucję w celu podniesienia oficjalnego statusu islamu, zostały zniweczone, ponieważ znaczna część społeczności muzułmańskich, w tym nowo powstałe partie polityczne związane z Nahdlatul Ulama i Muhammadiyah, potwierdziła swoje przywiązanie do Pancasila jako fundamentu ideologicznego państwa. W większości zaakceptowali oni doktrynę państwową jako zapewnienie jedności narodowej i pluralizmu wieloreligijnego. Polityk z Partai Kebangkitan Bangsa (PKB) blisko utożsamianej z NU, argumentował na przykład, że Pancasila powinna zostać utrzymana jako „mandat założycieli Republiki, który musi być wypełniony przez nas wszystkich jako naród, który wysoko ceni zobowiązanie do jedności i integralności w pluralizmie kultur, religii i etniczności”³⁶⁹.

Walka między dominującymi subkulturami politycznymi świeckich nacjonalistów (głównie Abangan) i religijnych nacjonalistów (głównie Santri) znalazła również odzwierciedlenie w polityce zagranicznej Indonezji. Zasadniczo podstawowe zasady polityki zagranicznej Indonezji – antykolonializm i nacjonalizm – były wynikiem zwycięstwa świeckich nacjonalistów nad religijnymi nacjonalistami w zarządzaniu stosunkami zagranicznymi Indonezji. Chociaż nie odrzucali oni antykolonializmu i nacjonalizmu jako zasad przewodnich, religijni nacjonaści chcieli dodać do nich zasady religijne w zarządzaniu zarówno polityką wewnętrzną, jak zagraniczną. Innymi słowy, chcieli, aby religia wpływała na kształtowanie polityki zagranicznej. Spory o miejsce islamu jako podstawy całej polityki były źródłem konfliktu między państwem a społeczeństwem w polityce zagranicznej Indonezji

Ogólnie rzecz biorąc, przez większość rządów Suharto, państwo umieszczało islam na peryferiach indonezyjskiej sceny politycznej. Rola społeczności muzułmańskiej w kwestiach polityki zagranicznej zależała w dużej mierze od wewnętrznej sytuacji politycznej w kraju. Czasami jednak indonezyjska społeczność muzułmańska była w stanie odegrać znaczącą rolę we wpływaniu na politykę Indonezji, a tym samym na jej politykę zagraniczną. Rosnący radykalizm niektórych elementów społeczności muzułmańskiej zachęcała rząd do dostosowania się do ich życzeń w procesie

³⁶⁹ Ibid., s. 406.

kształtowania polityki. Jednakże Suharto lekcewał islam jako kluczowy czynnik w polityce zagranicznej Indonezji.

Co więcej, władze Nowego Porządku skutecznie powstrzymał islam przed staniem się głównym przedmiotem najbardziej kontrowersyjnych kwestii w stosunkach zagranicznych. Polityka zagraniczna Indonezji była prowadzona bez formalnego i wyraźnego angażowania islamu. W przeciwieństwie do polityki zagranicznej wielu państw muzułmańskich, w których islam odgrywał dominującą rolę, władze Suharto starannie unikał używania islamskich terminów i symboliki w polityce zagranicznej Indonezji. W tym kontekście indonezyjska polityka wobec świata muzułmańskiego kierowała się racjonalnością i pragmatyzmem, a nie emocjami czy uczuciami religijnymi.

Polityka zagraniczna Indonezji pod rządami Suharto wobec świata muzułmańskiego była głównie wynikiem głównie wewnętrznej walki politycznej między podmiotami krajowymi, z których każdy miał sprzeczne interesy w kwestiach międzynarodowych związanych z uczuciami islamskimi, a tym samym z różnymi stanowiskami rządu względem polityki zagranicznej³⁷⁰. W tym kontekście władze Suharto odniosły duży sukces w powstrzymaniu wpływów politycznego islamu w polityce wewnętrznej i zagranicznej.

Paradoksalnie, po upadku Suharto, nastąpiło odrodzenie politycznego islamu, reprezentowanego przez wiele partii politycznych i grup radykałów, co zwiększyło znaczenie islamu jako czynnika w formułowaniu zarówno polityki wewnętrznej, jak i zagranicznej. W związku z tym, oprócz rządu, różne grupy w społeczeństwie indonezyjskim również dziś mają do odegrania rolę w tym obszarze. Dotyczy to w szczególności różnych grup muzułmańskich, które, poinformowane i wykorzystujące swoje transnarodowe sieci, wykazały się zdolnością do wyrażania swoich obaw i interesów w różnych kwestiach polityki zagranicznej.

Biorąc pod uwagę aspiracje różnych grup muzułmańskich, państwo indonezyjskie było w stanie zmniejszyć opozycję wewnętrzną i budować koalicje polityczne, zachowując w ten sposób swoją wewnętrzną władzę polityczną.

Rezygnacja Suharto miała ogromne i dalekosiężne skutki.

³⁷⁰ L. Suryadinata, *Islam and Suharto's Foreign Policy: Indonesia, the Middle East, and Bosnia*, „Asian Survey”, 1995, t.35, nr 3, s. 291–303.

Po pierwsze, wygenerowała zmiany. Indonezja po Suharto – jak wiele innych krajów przeżywających okres transformacji ustrojowej – to niewątpliwie otworzyła polityczną puszkę Pandory³⁷¹.

Przez wiele lat polityka indonezyjska była zbyt ograniczonym polem działania dla społeczeństwa. W rezultacie społeczeństwo indonezyjskie nie tylko stawało się coraz bardziej odpolitycznione - w tym sensie, że nie mogło rozwijać żadnych idei i praktyk politycznych poza tymi, które dyktowało wtedy państwo - ale często spotykało się z konfrontacją i zniechęceniem do tego stopnia, że sfery polityki trzeba było po prostu unikać. Po upadku Suharto, nagle polityka stała się sferą publiczną, w której każdy czuł, że ma prawo uczestniczyć. Wyrażająca się w duchu *Reformasi*, politycznego wyrażenia, które stało się bardzo popularne od 1998 roku i które mogło przyczynić się do upadku Suharto, społeczeństwo zaangażowało się w działalność polityczną praktycznie bez żadnych barier strukturalnych czy socjokulturowych³⁷². Jedną z najbardziej widocznych oznak tego politycznego rozluźnienia czy liberalizacji było pojawienie się niezliczonej liczby partii politycznych.

W odniesieniu do społeczności muzułmańskiej, ten rozwój przyniósł różne, a może nawet sprzeczne – choć niekoniecznie nowe – perspektywy w odniesieniu do relacji między islamem a polityką w Indonezji.

Te doświadczenia wskazują, że odrodzenie politycznego islamu jest faktycznym zjawiskiem. Podobnie jak wiele innych ugrupowań politycznych, które zostały zmarginalizowane przez rząd Nowego Porządku, polityczny islam dostrzegł upadek Suharto jako szansę na rozwinięcie własnej i niezależnej myśli oraz zdobycie władzy.

Chociaż Suharto twierdził, że odrzuca politykę na rzecz rozwoju, poświęcił ogromne środki na promowanie i egzekwowanie ideologicznego konformizmu. Jego władze od początku przedstawiały się jako artykulacja ideologii Pancasila. Nie było to łatwe zadanie, ponieważ wymagało oderwania Pancasila od jej autora i przekonania

³⁷¹ D.L. Horowitz, red., *Democratization Before Renovation*, [w:] *Constitutional Change and Democracy in Indonesia*, Cambridge University Press, Cambridge 2013, Problems of International Politics, s. 30–54, <https://www.cambridge.org/core/books/constitutional-change-and-democracy-in-indonesia/democratization-before-renovation/F9CBE9E620505AC245D74FB566F987B1>; A. Heryanto, *The Debris of Post-Authoritarianism in Indonesia*, [w:] *Democracy and Civil Society in Asia: Volume 2: Democratic Transitions and Social Movements in Asia*, red. J. Lele i F. Quadir, Palgrave Macmillan UK, London 2004, International Political Economy Series, s. 65–85, https://doi.org/10.1057/9780230285910_4.

³⁷² R. Diprose, D. McRae, i V.R. Hadiz, *Two Decades of Reformasi in Indonesia: Its Illiberal Turn*, „Journal of Contemporary Asia”, 2019, t.49, nr 5, s. 691–712; F. Jadidah, *Perubahan Konstitusi Dalam Transisi Orde Baru Menuju Reformasi Di Indonesia*, „Jurnal Ilmiah Mandala Education”, 2020, t.6, nr 1, s. 149–161.

społeczeństwa, że Sukarno zdradził Pancasilaę. Ideologowie wczesnego okresu Nowego Porządku dokonali tego poprzez archaizację Pancasila, redefiniując ją jako oryginalną esencję kulturową narodu indonezyjskiego, czystą od zachodnich ideologii, w tym komunizmu.

Suharto, podobnie jak Sukarno, twierdził, że Pancasila została „wydobyta” z rdzennej tradycji, ale podczas gdy obraz tradycyjnej kultury u Sukarno był dynamiczny i egalitarny, u Suharto był hierarchiczny, harmonijny i uporządkowany³⁷³. Przedstawianie przez władze Nowego Porządku kultury tradycyjnej jako statycznej i harmonijnej było preferowane od lat 30. XX wieku przez konserwatywny nurt nacjonalizmu, zainteresowany utrzymaniem stabilności społecznej. Poprzez udane powiązanie Pancasila z tą konserwatywną wizją oraz podniesienie jej rangi zarówno w sferze ideologicznej, jak i prawnej, rząd Nowego Porządku stworzył potężną broń, dzięki której mógł uwierzytelnić swoją władzę i uciszyć krytyków. Przedstawianie się przez Suharto jako strażnika Pancasila umożliwiło jego rządowi – z pomocą rozbudowanego aparatu bezpieczeństwa – oskarżanie lewicowych i liberalnych krytyków o bycie przeciwnikiem Pancasila, a tym samym o bycie nieindonezyjskimi. Można być nawet zdania, że żądania praw człowieka i demokracji można było odrzucić na podstawie tego, że choć pojęcia te mogą być właściwe dla kultur obcych Indonezji, to nie było dla nich miejsca w indonezyjskiej demokracji Pancasila. Jak utrzymywano społeczeństwo indonezyjskie było w swej istocie wspólnotowe, harmonijne i szukające konsensusu.

W sytuacji wielokulturowości i wieloreligijności, rząd Suharto zainwestował bardzo w edukację Pancasila, zwłaszcza po 1978 roku, ostatecznie rozszerzając ją na wszystkie sektory społeczeństwa poprzez wspomniany już wcześniej program P4. Na początku lat 80. ubiegłego wieku, wprowadzono prawo wymagające od wszystkich organizacji społecznych i politycznych przyjęcia Pancasila jako jedynej ideologii. Wprowadzenie tego prawa, wymierzonego w dużej mierze w organizacje islamskie, w których lojalność prezydent wątpił, przyczyniło się do wytworzenia znacznej animuszu ze strony politycznie zainteresowanych muzułmanów wobec Suharto i samej Pancasila³⁷⁴. Fakt, że Suharto uważał wyparcie obcych ideologii przez Pancasilaę za jedno z koronnych

³⁷³ D. Bouchier i V.R. Hadiz, *Indonesian politics and society a reader*, RoutledgeCurzon, London; New York 2003, s. 103–109.

³⁷⁴ *Ibid.*, s. 139.

osiągnięć swojej prezydentury mówi nam wiele o jego nastawieniu i centralnym miejscu, jakie ideologia odgrywała w polityce Nowego Porządku³⁷⁵.

6.2 Adaptacja Pancasila do nowych realiów

Kiedy ruch Reformasi zmusił Suharto do rezygnacji w maju 1998 roku, wyglądało na to, że każdy aspekt systemu Nowego Porządku został już zakwestionowany: jego centralizm, autorytaryzm, wojskowe podstawy, wyjątkowość. W ciągu kilku tygodni stare hasła zostały odrzucone, powstały nowe partie, pojawiły się gazety i związki zawodowe.

Po dekadach propagandy na temat braku dopasowania kultury indonezyjskiej do demokracji w stylu zachodnim, wybór demokracji wielopartyjnej zdawał się być oczywistym w tej sytuacji wyborem. Pod słabym przywództwem prezydenta Habibie, Indonezja przeszła okres szybkiej transformacji i demokratyzacji, do końca 1998 roku zniosła ograniczenia dla prasy, ograniczyła przywileje byłej partii rządzącej Golkar, ograniczyła kadencję prezydenta i rozpoczęła przygotowania do pierwszych demokratycznych wyborów w Indonezji od 1955 roku.

Administracja Habibiego odrzuciła również dziesięciolecia centralizacji, wprowadzając w 1999 roku ustawy przekazujące władzę lokalną na szczebel prowincji. Kolejne reformy w ciągu następnych dwóch lat sprawiły, że wojsko, skompromitowane latami nadużyć pod rządami Nowego Porządku, wycofało się z formalnej polityki. Gwałtowny zwrot ku demokratycznym wartościom kosmopolitycznym powiązanim z Zachodem spowodował odrzucenia dyskursu Pancasila Nowego Porządku. Habibie szybko pozbył się kursów indoktrynacji Pancasila i rozpoczął planowanie nowego modelu edukacji obywatelskiej w szkołach, podkreślającego prawa demokratyczne, pluralizm i udział w życiu politycznym. Zniesiono przepisy wymagające, by wszystkie partie polityczne i organizacje społeczne opierały się na Pancasila, a odniesienia do państwa rodzinnego zniknęły z oficjalnego dyskursu, gdyż prawodawcy opowiedzieli się za liberalno-demokratycznymi ideałami rządu. Dla przykładu, Habibie w swoim przemówieniu o stanie państwa w sierpniu 1998 roku obiecał gruntowne reformy mające na celu „wzmocnienie demokracji opartej na powszechnym uczestnictwie”³⁷⁶.

³⁷⁵ R.E. Elson, *Suharto: A Political Biography*, Cambridge University Press, Cambridge, UK; Oakleigh, 2002, s. 239.

³⁷⁶ D. Bourchier i V.R. Hadiz, *Indonesian politics and society a reader...*, op. cit., s. 295–300.

Po ustąpieniu Suharto demokratyczny kosmopolityzm staje się bardziej widoczny³⁷⁷. Zwrot w indonezyjskiej polityce był on wyraźnie zapowiadany w bezpośrednim następstwie przemówienia prezydenta Wahida z marca 2000 roku, w którym przeprosił on ofiary i ocalałych z antykomunistycznych czystek z lat 1965/1966 i wyraził swoje poparcie dla uchylecia zakazu marksizmu-leninizmu, który obowiązywał od 1966 roku. Biorąc pod uwagę, że komunizm w Indonezji został brutalnie obalony w połowie lat 60. XX wieku i że zimna wojna dobiegła końca, inicjatywa Wahida mogła wydawać się stosunkowo niekontrowersyjnym krokiem w kierunku demokratycznej liberalizacji³⁷⁸. Jednak sukces Nowego Porządku w publicznym kojarzeniu komunizmu z ateizmem i nielojalnością – a także frustracja społeczeństwa za uchodzącą za słabą prezydenturę Wahida – sprawiły, że liderzy praktycznie wszystkich partii politycznych potępiли to posunięcie.

Szybko się okazało, że zwrot ku liberalnej demokracji ma też słabe strony.

Innym ważnym powodem wątpliwości co do korzyści płynących z reformasi był wzrost przemocy w regionach, wywołany zazwyczaj lokalną rywalizacją polityczną między wspólnotami etnicznymi lub religijnymi. Przemoc na Borneo, Ambon i Poso, w połączeniu z odrodzeniem się ruchów separatystycznych w Papui i Aceh, zrodziła obawy, że swobody demokratyczne nie tylko niszczą tkankę społeczną Indonezji, ale mogą doprowadzić do rozpadu kraju jako państwa unitarnego. Przywódcy wojskowi, którzy w okresie reformy zachowywali neutralność, zaczęli wzywać do bardziej asertywnej reakcji w celu ochrony jedności narodowej. Ich hasło przewodnie „Negara Kesatuan Republik Indonesia” – NKRI zostało przyjęte przez partie z całego spektrum opcji politycznych, pobudzając nastroje nacjonalistyczne i sygnalizując odrodzenie prestiżu wojska³⁷⁹.

Mimo że w połowie lat 90. ubiegłego stulecia była centralnym punktem oporu wobec Suharto, słynna wrażliwość Megawati na krytykę i jej częste odwołania do wartości musyawarah, mufakat i kultury Wschodu, wskazują na jej powinowactwo z kulturą polityczną Nowego Porządku³⁸⁰. To właśnie podczas prezydentury Megawati, Pancasila ponownie pojawiła się jako przedmiot poważnej debaty. Jako córka twórcy Pancasila, Megawati chętnie widziała jej rehabilitację, ale nawet ona uznała, że budzi ona

³⁷⁷ D.M. Bourchier, *Two Decades of Ideological Contestation in Indonesia: From Democratic Cosmopolitanism to Religious Nationalism*, „Journal of Contemporary Asia”, 2019, t.49, nr 5, s. 713–733.

³⁷⁸ R. Diprose, D. McRae, i V.R. Hadiz, *Two Decades of Reformasi in Indonesia...*, op. cit.

³⁷⁹ M. Mietzner, *Military Politics, Islam and the State in Indonesia: From Turbulent Transition to Democratic Consolidation*, ISEAS-Yusof Ishak Institute, Singapore 2008, s. 229.

³⁸⁰ D. Bourchier, *Illiberal Democracy in Indonesia: The Ideology of the Family State*, Routledge, London 2014, s. 249.

traumatyczne wspomnienia. Pierwsza próba tchnięcia nowego życia w Pancasila nie wyszła od Megawati, ale od obozu pluralistycznych działaczy społeczeństwa obywatelskiego, którzy wcześniej spędzili lata na krytyce Nowego Porządku.

Projekt przekształcenia Pancasila w pluralistyczny, demokratyczny obraz zyskał pewne zainteresowanie środowisk politycznych po 2004 roku, ale został skompromitowany niemal tak szybko, jak się pojawił dzięki głośnemu poparciu, jakie propozycja ożywienia Pancasila otrzymała od wojskowych z epoki Suharto. Prezydent Susilo Bambang Yudhoyono, sam będący produktem indonezyjskiego systemu edukacji wojskowej, był wielkim zwolennikiem przywrócenia Pancasila do dyskursu publicznego i do programu nauczania. Yudhoyono propagował liczne kongresy poświęcone Pancasila, które zaowocowały kolejną przebudową programu szkolnego, nastawionego na nadanie priorytetu Pancasila jako podstawy państwa i światopoglądu narodu, a także edukacji moralnej³⁸¹. Jednakże, w trakcie prezydentury Yudhoyono rządowe ujęcie Pancasila coraz bardziej przypominało to z czasów Nowego Porządku, z powrotem do używania terminu „Demokracja Pancasila” na określenie systemu rządów Indonezji. Odżyły również prawa wymagające przestrzegania Pancasila oraz rosnące zainteresowanie odróżnieniem indonezyjskiej demokracji od tej na Zachodzie, z jej naciskiem na *musyawarah* i *mufakat*.

Retoryka i polityka Suharto w ostatnich latach jego rządów stała się bardziej przyjazna dla politycznego islamu, ale to właśnie za prezydentury Yudhoyono, islam znalazł się w centrum uwagi i powstały warunki do powstania religijnego nacjonalizmu. Opieranie się Yudhoyono na konserwatywnych islamskich partiach politycznych, które miały wspierać jego koalicję rządzącą, doprowadziło do tego, że jego rząd poszedł na tak wiele ustępstw wobec politycznego islamu niż jakkolwiek polityk wcześniej. Ricklefs twierdzi, iż „(...) stało się mniej prawdopodobne, że to reżim polityczny ustalił agendę religijną, niż odwrotnie: dynamika religijna ukształtowała reżim polityczny”³⁸².

Siła partii, w tym islamistycznej Partai Keadilan Sejahtera (PKS) i Partai Persatuan Pembangunan (PPP), zarówno na poziomie krajowym, jak i lokalnym, sprawiła, że Susilo Bambang Yudhoyono i jego ministrowie ulegli ich żądaniom, by państwo odgrywało bardziej aktywną rolę w egzekwowaniu islamskiej moralności. Podczas prezydentury Yudhoyono władze lokalne uzyskały prawo wprowadzania prawa opartego na szariacie,

³⁸¹ Ibid., s. 253.

³⁸² M.C. Ricklefs, *Islamisation and Its Opponents in Java: A Political, Social, Cultural and Religious History, c. 1930 to the Present*, University of Hawaii Press, Honolulu 2012, s. 259.

zwłaszcza w odniesieniu do dotyczące zachowania i ubioru. Promowanie MUI przez Yudhoyono dała mu poziom legitymizacji, którym nigdy wcześniej się nie cieszył. Jednocześnie jego pozycja umożliwiła reorganizację w ramach MUI, która dała grupom proszariackim, w tym *Front Pembala Islam* (FPI), równą pozycję ze znacznie większymi i bardziej umiarkowanymi organizacjami islamskimi, takimi jak *Muhammadiyah* i *Nahdlatul Ulama*. Stanowisko administracji Yudhoyono wobec MUI miało bezpośrednie konsekwencje dla mniejszości religijnych Indonezji.

W 2005 roku MUI wydał fatwę uznającą Ahmadiyah za dewiacyjną sektę, co doprowadziło do tego, że grupa sympatyków FPI zaatakowała meczety i wyznawców Ahmadiyah na Jawie Zachodniej³⁸³. Rząd Yudhoyono zrobił niewiele, aby powstrzymać ataki, a w 2008 roku wydał wspólny dekret ministerialny zabraniający członkom Ahmadiyah publicznego oddawania czci, uzasadniając to tym, że są dewiacyjną sektą³⁸⁴. Stanowiło to wyraźny sygnał, że państwo sprzymierza się z religijnymi konserwatystami, a mniejszości islamskie – w tym indonezyjska mniejszość szyicka – mogą spodziewać się represji, jeśli nie dostosują się do marki sunnickiej ortodoksji popieranej przez MUI. Najważniejszym wyznacznikiem zmiany w kierunku większego zaangażowania państwa w ochronę muzułmańskich norm religijnych było jednak zatwierdzenie przez Trybunał Konstytucyjny ustawy o bluźnierstwie w 2010 roku.

Prawo zakazujące bluźnierstwa przeciwko sześciu oficjalnie uznanym religiom było częścią kodeksu karnego już od czasu wprowadzenia go przez Sukarno w 1965 roku, ale przez następne trzy dekady było rzadko stosowane. Dopiero po 1998 roku, kiedy poziom rywalizacji politycznej gwałtownie wzrósł, ponad 120 osób zostało oskarżonych o bluźnierstwo. Niektóre sprawy zostały wniesione przez mniejszości religijne, ale zdecydowana większość była wykorzystywana przeciwko nim, zwłaszcza Ahmadiyah i szyitom. Po tym, jak rząd wykorzystał ustawę o bluźnierstwie do wsparcia zakazu

³⁸³ M.H. Basya, *The concept of religious pluralism in Indonesia: a study of the MUI's fatwa and the debate among Muslim scholars*, „Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies”, 2011, t.1, nr 1, s. 69–93; S. Hasyim, *Fatwas and Democracy: Majelis Ulama Indonesia (MUI, Indonesian Ulema Council) and Rising Conservatism in Indonesian Islam*, Cambridge University Press 05.2020, <https://www.cambridge.org/core/journals/trans-trans-regional-and-national-studies-of-southeast-asia/article/fatwas-and-democracy-majelis-ulama-indonesia-mui-indonesian-ulema-council-and-rising-conservatism-in-indonesian-islam/7A1BE82B78FE0EB7BE1DCD246B8C81C3/share/d69d4fd3560d056946e196c518964435dfc0e251>, 25.08.2023; M. Sirry, *Fatwas and their controversy: The case of the Council of Indonesian Ulama (MUI)*, „Journal of Southeast Asian Studies”, 2013, t.44, nr 1, s. 100–117.

³⁸⁴ A. Suryana, *State Officials' Entanglement with Vigilante Groups in Violence against Ahmadiyah and Shi'a Communities in Indonesia*, „Asian Studies Review”, 2019, t.43, nr 3, s. 475–492; A. Suryana, *President Yudhoyono's Response to Violence Against Ahmadiyah and Shia*, „Kawalu”, 2016, t.3, nr 1, s. 1–22.

Ahmadiyah z 2008 roku, koalicja pluralistów i były prezydent Wahid, zaskarżyła ją do Trybunału Konstytucyjnego, uzasadniając, że narusza ona wolność wyznania zagwarantowaną w Konstytucji z 1945 roku oraz naraża mniejszości religijne na prześladowania³⁸⁵. Przeciwno temu wyzwaniu stanęły nie tylko znane z radykalizmu ugrupowania, takie jak FPI i *Hizbut Tahrir Indonesia* (HTI), ale także organizacje głównego nurtu Muhammadiyah i Nahdlatul Ulama, które wcześniej uchodziły za zwolenników utrzymania rozdziału państwa od religii. Głównym argumentem obrońców ustawy o bluźnierstwie była teza, że ponieważ Pancasila nakazuje „wiarę w jedynego Boga”, wynika stąd, że Indonezja jest państwem teistycznym, które ma obowiązek podtrzymywać wiarę w Boga i regulować praktyki religijne.

W kwietniu 2010 roku Trybunał Konstytucyjny wydał decyzję podtrzymującą konstytucyjność ustawy, uznając argumentację, że zasady Pancasila zawarte w preambule konstytucji, rzeczywiście sugerują, że Indonezja jest państwem teistycznym³⁸⁶. Ponadto sędziowie stwierdzili, że wolność wyznania nie jest absolutna. Powinna być raczej ograniczona przez to, co nazwali *keindonesiaan*, czyli unikalny charakter narodowy Indonezji. Wreszcie, sędziowie uzasadnili wyrażone w ustawie prawo, ponieważ pomogło ono zachować porządek publiczny. O ile Jeremy Menchik ma rację, wskazując na długą historię wsparcia polityków głównego nurtu dla tłumienia religijnej heterodoksji w Indonezji, to religijny nacjonalizm, która zaczął się ujawniać w następstwie decyzji ustawy o bluźnierstwie, był przede wszystkim tworem konserwatywnej polityki lat Yudhoyono³⁸⁷. Żadna, poza najbardziej islamskimi partiami z okresu kosmopolitycznej Reformasi, nie twierdziła, że państwo powinno być arbitrem religijnej ortodoksji z uprawnieniami do nawracania określonego rodzaju ludności Indonezji.

Zwycięstwo wyborcze Joko Widodo („Jokowi”) zostało przyjęte przez większość analityków, zarówno w Indonezji, jak i poza nią, jako triumf demokratycznego pluralizmu. Przedstawiając się jako świeży i pragmatyczny, Jokowi przyciągnął za sobą poparcie tych, którzy chcieli zachować zdobycze demokracji od 1998 roku i którzy

³⁸⁵ S. Abdi, *Islam, Religious Minorities, and the Challenge of the Blasphemy Laws: A Close Look at the Current Liberal Muslim Discourse*, [w:] *Religious Diversity in Muslim-majority States in Southeast Asia*, red. B. Plattdasch i Johan Saravanamuttu, ISEAS Publishing, Singapore 2014, s. 62–64.

³⁸⁶ G. Barton, *Indonesia: Legitimacy, Secular Democracy, and Islam*, „Politics & Policy”, 2010, t.38, nr 3, s. 471–496; M. Ramstedt, *Politics of Taxonomy in Postcolonial Indonesia: Ethnic Traditions between Religionisation and Secularisation*, „Historical Social Research / Historische Sozialforschung”, 2019, t.44, nr 3 (169), s. 264–289.

³⁸⁷ J. Menchik, *Productive Intolerance: Godly Nationalism in Indonesia*, „Comparative Studies in Society and History”, 2014, t.56, nr 3, s. 591–621.

jednocześnie popierali etnicznie i religijnie elementy integrującą kulturę polityczną. Jego ideologiczny związek z Megawati i odrzucenie islamskiego ekstremizmu sprawiły, że Jokowiemu przypisuje się świecki nacjonalizm. Jokowi zajmował się głównie gospodarką, ale poczynił pewne pierwsze kroki w kierunku wspierania pluralistycznej i tolerancyjnej Indonezji, obiecując na przykład, że zajmie się kwestiami praw człowieka z przeszłości, w tym zabójstwami politycznymi lat 1965/1966. Jednak jest wiele w indonezyjskim dyskursie politycznym w epoce Jokowiego, które nawiązują do czasów rządów Nowego Porządku. Urzędnicy ponownie ostrzegają o konieczności przeciwstawienia się zagrożeniom wynikającym z infiltracji obcej kultury i ideologii³⁸⁸.

Za prezydentur Habibiego i Wahida wprowadzono szeroko zakrojone reformy demokratyczne, odzwierciedlające prymat świeckich norm demokratycznych i uniwersalnych praw człowieka przez kluczowych decydentów. Te z trudem wywalczone reformy dotyczące wyborów, składu parlamentu, wolności słowa i wolności organizowania się są wplecione w tkankę polityczną i choć niektóre z nich zostały osłabione, nadal cieszą się legitymizacją w większości środowisk politycznych Indonezji. Jednakże, jak dokumentują Fealy i White, społeczeństwo jako całość stało się bardziej pobożne w swoich muzułmańskich praktykach religijnych, a publiczne przejawy tożsamości islamskiej, od chust na głowę, przez banki islamskie, po popularne filmy, są bardziej widoczne niż kiedykolwiek wcześniej³⁸⁹. Grupy salafickie szybko rozmnożyły się na całym archipelagu, skutecznie promując, wyłącznie islamską koncepcję obywatelstwa. Islamskie partie polityczne, mocno ograniczone w czasach Suharto, są bardzo aktywnymi uczestnikami życia publicznego i wchodziły w skład każdej koalicji rządzącej.

Jak widać, trwająca od uzyskania niepodległości tradycja trzymania politycznego islamu na dystans od państwa stopniowo zanika, a Yudhoyono posunął się dalej niż jakikolwiek poprzedni prezydent, by wzmocnić konserwatywne interesy muzułmanów. Za kadencji Yudhoyono na całym archipelagu mnożyły się przepisy szariatu, zaostrzono prawa dotyczące moralności, a prawo o bluźnierstwie było nie tylko coraz częściej

³⁸⁸ PDSI KOMINFO, *Pemerintah Konsisten Jalankan Kostitusi, Tidak Melayani Pernikahan Sejenis*, 20.02.2016, http://content/detail/6856/pemerintah-konsisten-jalankan-kostitusi-tidak-melayani-pernikahan-sejenis/0/rilis_media_gpr, 25.08.2023.

³⁸⁹ G. Fealy i S. White, *Expressing Islam...*, op. cit.

wykorzystywane przeciwko mniejszościom, ale także formalnie zatwierdzone przez Trybunał Konstytucyjny³⁹⁰. Te procesy trwają do dziś.

Mobilizacja ugrupowań islamskich podczas wyborów w Dżakarcie w 2017 roku podniosła dramatycznie stawkę, a radykalne ugrupowania, w porozumieniu z konserwatywnymi nacjonalistami, skutecznie zapewniły sobie prawo weta w Parlamencie wobec procesów demokratycznych i ustaw prawnych. Nastąpiły również istotne zmiany dotyczące interpretacji Pancasila. Chociaż temat ten często wydaje się trudny do zrozumienia dla osób z zewnątrz, ma on w Indonezji duże znaczenie, ponieważ ideologia Pancasila pozostaje nadal fundamentem indonezyjskiej państwowości.

Pancasila, używana przez dziesięciolecia do zakazywania wszelkiej opozycji wobec władzy Suharto, została po 1998 r. zepchnięta na margines dyskursu politycznego. Reformatorzy podjęli próbę ponownego zdefiniowania jej jako symbolu tolerancji, równości i pluralizmu, ale została ona zniweczona, gdy administracja Yudhoyono przywróciła antyliberalne odczytanie Pancasila, które podkreślało rdzenne kulturowe korzenie indonezyjskiej demokracji. Islamiści z kolei próbowali również nadać nowe znaczenie Pancasila i innym symbolom nacjonalistycznym. Istnieje długa historia muzułmańskich antagonizmów wobec Pancasila ze względu na sposób, w jaki symbolizowała ona – zwłaszcza w latach Nowego Porządku, ale także do chwili obecnej – świecki pogląd na państwo w przeciwieństwie do islamskiego.

Na jednym poziomie te zmiany interpretacyjne mogą być postrzegane jako pomoc w rozwiązaniu napięcia między islamem a ideologią państwową, które od 1945 roku tkwiło pod powierzchnią indonezyjskiej polityki. Jednak islamizacja Pancasila może być również postrzegana jako próba dostosowania do dominującej religii z niewielkim uwzględnieniem ducha kompromisu między religiami, który ucieleśniał się w momencie, gdy Sukarno sformułował ją w 1945 roku. Jasne jest, że niektóre grupy muzułmańskie uważają, że przeformułowanie Pancasila jako afirmacji, że Indonezja jest państwem religijnym, umożliwia i wręcz pomaga w gruntownej transformacji indonezyjskiego prawa w celu dostosowania go do wartości religijnych.

Liczne badania opinii publicznej na przestrzeni lat wykazały niezbitcie, że większość muzułmanów w Indonezji rzeczywiście chce żyć w państwie islamskim³⁹¹.

³⁹⁰ M. Mietzner i B. Muhtadi, *Explaining the 2016 Islamist Mobilisation in Indonesia: Religious Intolerance, Militant Groups and the Politics of Accommodation*, „Asian Studies Review”, 2018, t.42, nr 3, s. 479–497.

³⁹¹ J. Menchik, *Productive Intolerance...*, op. cit.

Trzeba też przyznać, że wzrost radykalizmu spotkał się z oporem ze strony pluralistycznej mniejszości, która nie tylko regularnie wypowiada się w mediach, ale organizowała manifestacje na rzecz zachowania wolności religijnych i tolerancji. Mimo to należy stwierdzić, że ideologiczny środek ciężkości uległ przesunięciu. Indonezja jest obecnie mniej demokratyczna, mniej pluralistyczna i mniej kosmopolityczna niż była od 1998 roku. Zarówno rząd, jak i opozycja coraz częściej definiują się w opozycji do świeckich i liberalnych wartości, które są odrzucane jako pochodzące z Zachodu.

Wciąż jednak nie jest do końca jasne, czy konsolidacja rządów demokratycznych oraz rozszerzenie możliwości i wolności dla społeczeństwa obywatelskiego wzmocniły prawdziwie pluralistyczne postawy wśród wspólnot religijnych, jak również instytucji państwowych.

W niektórych przypadkach radykalne grupy islamskie podlegają do ataków na inne społeczności i działania muzułmańskie, takie jak Ahmadiyah i Shia, które uważają za sprzeczne z ich wersją zasad islamu. W innych przypadkach radykalne grupy stosują przemoc i zastraszanie, aby np. zmusić wspólnoty chrześcijańskie do zamknięcia swoich domów modlitwy lub zaprzestania działalności religijnej.

6.3 Trudna droga Jokowi

Prezydent Joko Widodo, który doszedł do władzy w 2014 roku, szuka odpowiedniego podejścia, aby poradzić sobie ze wzrostem fundamentalizmu religijnego w Indonezji. Prezydent ogłosił nowe rozporządzenie w miejsce ustawy o organizacjach masowych (*Perppu Ormas*) oraz dodał zapis dotyczący rozwiązania organizacji masowych. Rozporządzenie to zakazuje nie tylko organizacji masowych promujących komunizm, ale również organizacji zaangażowanych w szerzenie ideologii sprzecznej z Pancasila³⁹². Ustawa *Perppu Ormas* został stworzony po to, aby umożliwić organom ścigania ujarzmienie fundamentalizmu islamskiego i ponadnarodowego islamizmu.

Kilka dni po uchwaleniu *Perppu Ormas*, Ministerstwo Prawa i Praw Człowieka zdelegalizowało *Hizbut Tahrir Indonesia*. Tym samym HTI stała się organizacją nielegalną w świetle prawa indonezyjskiego. HTI i inne organizacje społeczne zaskarżyły *Perppu Ormas* do Trybunału Konstytucyjnego, twierdząc, że rozporządzenie stanowi naruszenie ich praw człowieka (tj. wolności zgromadzeń i zrzeszania się).

³⁹² A. Khasanofa, *Kedudukan Pereppu Ormas dalam negara hukum Indonesia*, „Jurnal Hukum Replik”, 2017, t.5, nr 2, s. 128–140.

Równoległe z *Perppu Ormas*, Joko Widodo stworzył również w czerwcu 2017 roku jednostkę prezydencką poświęconą odrodzeniu Pancasila jako ideologii państwowej (*Unit Kerja Pemantapan Ideologi Pancasila – UKPIP*)³⁹³.

Na przewodniczącego UKPIP mianował Yudi Latifa, wybitnego intelektualistę o muzułmańskim pochodzeniu, który stworzył seminalną książkę na temat historii Pancasila³⁹⁴.

Jak widać, rząd Jokowiego prowadził reaktywne, a nie systematyczne podejście do zagrożenia, jakie stanowią radykalne ruchy islamistyczne. Rząd potrzebuje nowej narracji o Pancasila, aby przywrócić jej centralną pozycję w życiu społecznym i politycznym. Można jednak argumentować, że dawna interpretacja Pancasila, jako jedynej ideologii państwowej, a zarazem narzędzia dyscypliny za czasów Sukarno i Suharto, będzie mniej istotne dla współczesnego społeczeństwa demokratycznego Indonezji.

W przeszłości Sukarno i Suharto wykorzystywali Pancasila jako narzędzie do utrzymywania swojej władzy politycznej. Wówczas interpretowano Pancasila jako zestaw wewnętrznych wartości, które powinny służyć jako jedyne i ostateczne uzasadnienie dla decyzji i regulacji rządowych; jako fundamentu filozoficznego państwa i podstawy budowania narodu lub indonezyjskich wartości, które muszą być zlokalizowane w centrum dynamiki społecznej i politycznej³⁹⁵. Takie podejście było być skuteczne tylko wtedy, gdy rząd był gotowy do użycia siły przymusu na dużą skalę, co jest niedopuszczalne w demokratycznym społeczeństwie.

W nowej interpretacji, Pancasila nie jest ideologią przymusu, ale raczej wyrazem dla różnych interesów społecznych i politycznych, które nie muszą mieć ze sobą nic wspólnego poza poszanowaniem pięciu podstawowych zasad Pancasila.

W związku z tym, odrodzenie Pancasila będzie się bardziej koncentrować na jej wykorzystaniu niż na jej czystych i autentycznych wartościach.

W przeszłości Pancasila była wykorzystywana do różnych celów politycznych. Można jednak rozważyć powstającą Pancasila jako fundament filozoficzny państwa i i tworzenia Konstytucji w 1945 roku.

³⁹³ Leli Salman Al-Farisi, *Harmonisasi Pancasila dan islam*, „ASPIRASI”, 2019, t.10, nr 1, s. 1–18.

³⁹⁴ Y. Latif, *Negara paripurna: historisitas, rasionalitas, dan aktualitas Pancasila*, Gramedia Pustaka Utama, Jakarta 2011.

³⁹⁵ Notonagoro, *Beberapa hal mengenai falsafah Pancasila*, Rajawali, Jakarta 1982.

W okresie tworzenia Konstytucji w 1945 roku BPUPKI i PPKI były forami debaty ideologicznej, podobnie jak Zgromadzenie Konstytucyjne w latach 1956-1959. W okresie nowelizacji konstytucji (1999-2002) takiej debacie ideologicznej poświęcono niewiele uwagi, a skupiono się raczej na zapobieganiu autorytaryzmowi poprzez narzucanie zasad państwa prawa. Powołanie Trybunału Konstytucyjnego w wyniku zmian konstytucyjnych w 2003 roku stworzyło nową arenę debaty ideologicznej poprzez orzekanie o ustawach, co do których istnieje domniemanie, że naruszają ustalenia konstytucyjne.

Odwołując się do historycznych porównań, odrodzenie Pancasila jako ideologii przeciwstawnej do islamizmu w warunkach współczesnej demokracji prawdopodobnie nie osiągnie swoich celów. Narzucanie ideologii państwowej Pancasila nie byłoby skuteczne bez pełnego wsparcia władzy przymusu i silnego państwa³⁹⁶. W społeczeństwie demokratycznym władza przymusu ze strony rządu jest często rozumiana jako naruszenie praw człowieka a nie ich obrona i prowadzi do większego oporu wobec władzy. Dlatego też mając na uwadze wyzwania prezydentury Joko Widodo, warto pokusić się o reinterpretację Pancasila, z zamkniętej ideologii skoncentrowanej na państwie na otwartą arenę kontestacji ideologii.

Taka nowa interpretacja Pancasila zachowuje główne zasady i pierwotne zastosowanie Pancasila jako ideologii jednoczącej. Dlatego zamiast używać Pancasila jako standardu do potępiania innych ideologii, takich jak komunizm czy islamizm, Pancasila powinna być usytuowana jako arena debaty ideologicznej. Ta narracja może być skuteczna przy wsparciu silnej egzekucji prawnej. Dlatego prześladowania i łamanie praw człowieka przez radykalne organizacje islamskie powinny być ścigane przez aparat prawny, bez ograniczania ich aspiracji do angażowania się w potencjalne debaty ideologiczne. Reinterpretacja Pancasila może być odpowiedzią na krytykę względem prezydentury Joko Widodo, tj. widocznego permissywizmu względem wzrostu radykalizmu islamskiego.

Chociaż *Demokrasi Pancasila* (Demokracja Pancasila) wypadła z łask, ponieważ została odrzucona jako przykrywka autorytaryzmu Suharto, w ostatnich latach wzrosło zainteresowanie w kręgu uczonych i intelektualistów.

³⁹⁶ Z.Z. Mutajin, *The Strong State and Pancasila: Reflecting Human Rights in the Indonesian Democracy*, „Constitutional Review”, 2016, t.2, s. 161.

Przykład tu dostarcza Dawam Rahardjo. Choć Rahardjo popiera Pancasila jako otwartą ideologię, która z radością powitałaby ateizm, dopuszcza on jedynie „(...) ateizm w formie dyskursu naukowego, a nie jako dyskurs przeciwko religii lub Bogu, który (...) powinien być zakazany przez państwo”³⁹⁷.

Co więcej, można twierdzić, że propozycja ta powierzchownie opiera się na bezkrytycznej akceptacji konwencjonalnej mądrości, że religia jest jedyną drogą do bycia dobrym. Takie rozumowanie, jak sądzę, niewątpliwie znalazło odzwierciedlenie w naleganiu nacjonalistów na dominację Pancasila jako podstawowego źródła w regulowaniu życia publicznego, co z definicji jest odrzuceniem neutralności państwa.

Nie powinno być zaskoczeniem, gdy Pancasila legitymizuje i zachowuje *status quo*, zwłaszcza gdy islamscy radykałowie wykorzystują ją, by nakłaniać państwo do ścigania mniejszości religijnych. Co więcej, ta niewrażliwość znacząco ograniczyła możliwość wprowadzenia bardziej zdecydowanego dyskursu w odniesieniu do roli państwa w życiu prywatnym ludności, ponieważ Pancasila już wyznaczyła granice dociekań. Bardziej niepokojącym aspektem uprzywilejowania islamu jest to, że nieświadomie inspiruje ona aktorów niepaństwowych, takich jak wymienione wcześniej FPI, do dyktowania represyjnej roli państwa w celu wsparcia żądań religijnych, takich jak egzekwowanie moralności³⁹⁸.

Jak potwierdzają liczne incydenty, kiedy tylko państwo nie spełnia ich żądań, islamscy radykałowie z radością biorą prawo w swoje ręce. Niestety, jak pokazuje doświadczenie, dla tego rodzaju czujności nie ma politycznej woli reakcji, a co za tym idzie, nie ma możliwości prawnego egzekwowania prawa.

Zniekształcenie *Reformasi* nie może być oddzielone od porażki Indonezji w zajęciu pryncypialnego stanowiska, co ostatecznie zaowocowało błędnym tłumaczeniem wielkich idei takich jak prawa człowieka czy rządy prawa.

Uzasadnione są duże oczekiwania wobec *Demokrasi Pancasila*, która miała być "trzecią drogą": ani liberalną, ani prawicową, wyznaczającą nowy kurs dla filozofii i polityki. Jednak jak wynika z dyskusji, stała się ona zbiorem nic nieznaczących terminów. W nowej atmosferze politycznej organizacje mogą swobodnie wybierać dowolne

³⁹⁷ S. Arifin et al., *Attitudes to human rights and freedom of religion or belief in Indonesia: voices of Islamic religious leaders in East Java*, Penerbit Kanisius, Yogyakarta 2010, s. 59.

³⁹⁸ V.R. Hadiz, *Indonesian Political Islam: Capitalist Development and the Legacies of the Cold War*, „Journal of Current Southeast Asian Affairs”, 2011, t.30, nr 1, s. 3–38; L. van Putten, *How radical Islam gained a foothold in Indonesia*, 16.09.2019, <https://www.universiteitleiden.nl/en/news/2019/09/how-radical-islam-gained-a-foothold-in-indonesia>, 25.08.2023.

podstawy ideologiczne, z wyjątkiem komunizmu, który pozostaje zakazany przez prawo. Ta nowa sytuacja okazała się podatnym gruntem dla radykalnych grup islamskich. Nawet wspomniane wcześniej *Hizbut Tahrir Indonesia*, organizacja zakazana w wielu demokratycznych krajach, zdołała przyciągnąć znaczną liczbę zwolenników.

Chociaż Pancasila straciła status dominującej ideologii w Indonezji, duża liczba Indonezyjczyków – zarówno członków elity politycznej, jak i zwykłych obywateli nadal z pasją wspiera tę ideologię. W ankiecie przeprowadzonej w 2011 roku przez Urząd Statystyczny Indonezji (Badan Pusat Statistik), 79 proc. respondentów chciało odrodzenia Pancasila w życiu społecznym i politycznym. Respondenci mieli jednak niewielkie zaufanie do zdolności elit politycznych do ożywienia ruchu poprzez odpowiednią edukację społeczeństwa na temat Pancasila (3 proc.). Spośród wszystkich badanych grup, respondenci uważali, że instytucje akademickie najlepiej nadają się do ożywienia ruchu (43 proc.), a następnie przywódcy społeczności i religijni (28 proc.) oraz wyspecjalizowane agendy, które mają zostać utworzone przez rząd (20 proc.).

Pomimo znacznego poparcia wśród Indonezyjczyków, nie podjęto żadnych znaczących kroków w celu ożywienia Pancasila aż do końca administracji Yudhoyono w 2014 roku. W przeciwieństwie do tego, wiele aktów nietolerancji religijnej miało miejsce podczas rządów Yudhoyono, na przykład to, co stało się z Ahmadiyya i szyitami³⁹⁹.

Kolejny – a zarazem obecny – prezydent, Joko Widodo, odziedziczył wzrost nietolerancji religijnej po rządzie Yudhoyono. Ostatnim uderzającym przykładem takiej nietolerancji była masowa demonstracja GNPf-MUI⁶⁷ wzywająca do skazania gubernatora Dżakarty Basuki Tjahaja Purnamy za bluźnierstwo w 2017 roku. Działania te zakończyły się sukcesem i zwiększyły napięcia między zwolennikami radykalnych islamistów a pluralistami w indonezyjskim społeczeństwie⁴⁰⁰. Joko Widodo szuka odpowiedniego podejścia do walki z rosnącym fundamentalizmem religijnym w Indonezji. Prezydent ogłosił nowe rozporządzenie w miejsce ustawy o organizacji masowej (*Perppu Ormas*) i dodał przepis dotyczący rozwiązania organizacji masowej. Rozporządzenie to nie tylko zakazuje organizacji masowych, które promują komunizm, ale także organizacji zaangażowanych w szerzenie ideologii sprzecznej z Pancasilaą.

³⁹⁹ M. Crouch, *The Politics of Court Reform: Judicial Change and Legal Culture in Indonesia*, Cambridge University Press, Cambridge; London 2019.

⁴⁰⁰ V.R. Hadiz, *Indonesia's Year of Democratic Setbacks: Towards a New Phase of Deepening Illiberalism?*, „Bulletin of Indonesian Economic Studies”, 2017, t.53, nr 3, s. 261–278; M.N.M. Osman i P. Waikar, *Fear and Loathing: Uncivil Islamism and Indonesia's Anti-Ahok Movement*, „Indonesia”, 2018, nr 106, s. 89–109.

Równoległe z Perppu Ormas, Joko Widodo utworzył w czerwcu 2017 roku jednostkę prezydencką zajmującą się ożywieniem Pancasila jako ideologii państwowej (*Unit Kerja Pemantapan Ideologi Pancasila – UKPIP*).

UKPIP ma za zadanie dostarczać rekomendacje prezydentowi i wdrażać wartości Pancasila w aparacie państwowym. Ze względu na swój słaby oficjalny status, UKPIP może w dużej mierze nie wpływać na inne agencje rządowe. Dlatego jednym z pierwszych celów jednostki jest poprawa jej pozycji, aby móc wspierać interesy prezydenta w innych agencjach rządowych.

W związku z tym UKPIP przekształca się w Radę ds. Wdrażania Ideologii Państwowej Pancasila (*Badan Pembinaan Ideologi Pancasila/BPIP*). W swojej nowej formie agencja uzyskała wyższy status, większy budżet i rozszerzyła swoją strukturę, ale stała się jeszcze bardziej uwikłana w biurokratyczne kwestie techniczne, takie jak planowanie, wdrażanie i monitorowanie projektów. Jej zdolność do wdrażania ideologii państwa Pancasila pozostaje ograniczona, pomimo faktu, że jej mandat został rozszerzony, aby promować Pancasila w całym społeczeństwie, oprócz aparatu państwowego.

Według Iskandara, ostatecznym problemem promotorów Pancasila jest jej zawłaszczenie przez siły tradycjonalistyczne, uniemożliwiające rozwój liberalnej i postępowej interpretacji jej zasad. Co więcej, w Indonezji po Nowym Porządku żadna z wizji ideologicznych nie przekształciła się w program polityczny, w tym Pancasila⁴⁰¹.

W przeszłości Sukarno i Suharto używali Pancasila jako narzędzia do dyscyplinowania ludności i utrzymania władzy politycznej. Takie podejście może być skuteczne tylko wtedy, gdy rząd jest przygotowany do użycia siły przymusu na dużą skalę, co jest uważane za niedopuszczalne w demokratycznym społeczeństwie. Alternatywna interpretacja Pancasila nie postrzega jej jako ideologii przymusu, ale raczej jako dyskursywną arenę dla różnych interesów społecznych i politycznych, które nie muszą mieć ze sobą nic wspólnego poza poszanowaniem pięciu podstawowych zasad Pancasila.

Z kolei w czasach władzy Suharto badacze mieli tendencję do rozumienia Pancasila jako zestawu wewnętrznych wartości, które powinny służyć jako jedyne i ostateczne uzasadnienie decyzji i regulacji rządu; jako filozoficzny fundament państwa i podstawę

⁴⁰¹ P. Iskandar, *The Pancasila Delusion*, „Journal of Contemporary Asia”, 2016, t.46, nr 4, s. 727.

budowania narodu lub indonezyjskie wartości, które muszą znajdować się w centrum dynamiki społecznej i politycznej⁴⁰².

W wielu krajach zachodnich koncepcja konstytucjonalizmu pojawiła się jako odpowiedź na władzę królów, podczas gdy w Indonezji i wielu krajach postkolonialnych konstytucja została stworzona jako symbol wyzwolenia przeciwko kolonializmowi. Wiąże się to z ideą umożliwienia obywatelom udziału w rozwoju cywilizacji, zgodnie z drugą zasadą Pancasila. Jednak wyzwania stojące przed obecnym indonezyjskim społeczeństwem nie wynikają już z kolonializmu, przeciwko neoliberalnej polityce gospodarczej.

Po drugie, idea utrzymania pluralizmu społecznego.

Chociaż nie zostało to wyraźnie określone w konstytucji, koncepcja pluralizmu jest nieodłącznym elementem historii Indonezji. Jest ona wyrażona w trzeciej zasadzie Pancasila, mającej na celu zachowanie jedności Indonezji. Jest ona również zapisana w symbolu Republiki Indonezji: *Bhineka Tunggal Ika*, czyli wspomniana już wcześniej „Jedność w różnorodności”. Pierwotnym znaczeniem *Bhineka Tunggal Ika* nie był pluralizm, ale synkretyzm⁴⁰³.

W obliczu różnych problemów, Joko Widodo jako prezydent zajął stanowisko, aby chronić wartość Pancasila poprzez przemówienie w rocznicę Pancasila w 2017 roku, które to potwierdza w wygłoszonym przemówieniu⁴⁰⁴:

„Musimy uczyć się na złych doświadczeniach innych krajów, które nawiedzane są przez radykalizm, konflikty społeczne, terroryzm i wojny domowe. Dzięki Pancasila i Konstytucji z 1945 r. w ramach Republiki Indonezji i *Bhinneka Tunggal Ika* możemy uniknąć tego problemu. Możemy żyć razem i współpracować w celu promowania kraju. Dzięki Pancasila Indonezja jest nadzieją i punktem odniesienia dla społeczności międzynarodowej, aby zbudować świat, który jest pokojowy, sprawiedliwy i dostatni wśród pluralizmu.

⁴⁰² Notonagoro, *Beberapa hal mengenai falsafah Pantjasila: pengertian inti-isi-mutlak daripada Pantjasila, dasar falsafah negara, pokok pangkal pelaksanaannya setjara murni dan konsekwen*, Pantjuran Tudjuh, Jakarta 1967.

⁴⁰³ Widya Lestari Ningsih, *Kitab Sutasoma: Pengarang, Isi, dan Bhinneka Tunggal Ika Halaman all*, 6.05.2021, <https://www.kompas.com/stori/read/2021/05/06/150410179/kitab-sutasoma-pengarang-isi-dan-bhinneka-tunggal-ika>, 23.05.2023.

⁴⁰⁴ Joko Widodo, *Isi Pidato Presiden Republik Indonesia Dalam Rangka Peringatan Hari Lahir Pancasila*, 06.2017, <https://kalbarprov.go.id/berita/isi-pidato-presiden-republik-indonesia-dalam-rangka-peringatan-hari-lahir-pancasila.html>, 23.05.2023.

Dlatego zapraszam do aktywnej roli ulama, ustadz, pastora, księdza, mnicha, pedandy, osoby publicznej, edukatora, artysty i kultury, gracza medialnego, biurokracji, Indonezyjskich Narodowych Sił Zbrojnych (TNI) i Indonezyjskiej Policji Narodowej (Polri) oraz wszystkich elementów społeczeństwa w celu utrzymania Pancasila. Zrozumienie i praktykowanie Pancasila w społeczeństwie, narodzie i państwie musi być stale ulepszane. Wykłady religijne, materiały edukacyjne, wiadomości i debaty w mediach społecznościowych powinny być częścią pogłębiania i praktykowania wartości Pancasila.

Zobowiązanie rządu do wzmocnienia Pancasila jest jasne i bardzo silne. Nadal podejmujemy różne wysiłki. Zostało to uchwalone w rozporządzeniu prezydenckim nr 54 z 2017 roku w sprawie przewodniczącego jednostki roboczej ideologii rozwoju w Pancasila. Wraz ze wszystkimi elementami narodu, ta nowa instytucja ma za zadanie wzmocnić praktykę Pancasila w życiu codziennym, która jest zintegrowana z programami rozwojowymi. Łagodzenie ubóstwa, dystrybucja pomocy społecznej i inne programy stają się integralną częścią praktyki wartości Pancasila.

Musimy jednak uważać na wszelkie formy porozumienia i ruchy, które nie są zgodne z Pancasilaą. Rząd musi działać stanowczo wobec ludzi, którzy są przeciwko Pancasila, Konstytucji Republiki Indonezji z 1945 roku. Rząd musi działać zdecydowanie, jeśli nadal istnieją porozumienia i ruchy komunistyczne, które zostały wyraźnie zakazane w Indonezji.

Ponownie, zachowajmy pokój, jedność i braterstwo między nami. Bądźmy uprzejmi, pełni szacunku, tolerancyjni i wzajemnie pomocni dla dobra narodu. Pracujmy ramię w ramię, pracujmy razem dla dobra rozwoju Indonezji.

Jesteśmy Indonezją, jesteśmy Pancasilaą. Wszyscy jesteście Indonezyjczykami, wszyscy jesteście Pancasilaą. Jestem Indonezyjczykiem, jestem Pancasilaą”

Narzędzia użyte przez prezydenta Jokowiego do ożywienia i wzmocnienia Pancasila dały jego rządowi możliwość zdolność zarówno do nadzorowania swojej

biurokracji, jak i do zamykania organizacji często postrzeganych jako zagrożenie dla ideologii.

Jednocześnie w połowie 2020 roku podjęto próby poszerzenia zakresu Pancasila spotkały się z ostrymi reakcjami konserwatywnych organizacji islamskich.

W obecnym kształcie, ideologia państwowa nie przewiduje miejsca dla mniejszościowych odłamów islamu, takich jak Ahmadiyya i Shi'a, jak również nie ma w niej miejsca dla ateistów i innych nieteistycznych społeczności.

Administracja prezydenta Jokowiego podjęła działania, aby spełnić obietnicę promowania harmonii i tolerancji międzyreligijnej tolerancji. Jednocześnie administracja Jokowiego prowadzi coraz bardziej regresywną politykę politykę w odniesieniu do praw człowieka. Jako takie, dotychczas podejmowane wysiłki, aby wzmocnić, zreformować i wdrożyć Pancasila, reprezentują charakter indonezyjskiej próby wzmocnienia tolerancji bez podejmowania konkretnych kroków prawnych w kierunku podstawowych praw człowieka, w tym wolności religijne.

WNIOSKI

W ramach dysertacji zrealizowano założony cel nadrzędny, którym była dogłębna analiza narodowej ideologii Indonezji – ideologii Pancasila, jej powstania, jej interpretacji jak i samego procesu przemian oraz funkcjonowania ideologii w różnych okresach politycznych, od 1945 roku do dnia dzisiejszego. Rozważania te złożyły się na odpowiedzi na postawione pytania badawcze ukazane w poszczególnych rozdziałach, jak i weryfikację hipotez badawczych.

Potwierdzeniu uległa postawiona hipoteza badawcza, że interpretacja Pancasila ulegała ewolucji w zależności od panującego okresu rządów.

Tak więc Pancasila jest dynamiczną ideologią. Otwartość ideologii Pancasila na różne interpretacje nie oznacza jednak zmiany jej uniwersalnego charakteru unifikującego multikulturowe i multireligijne społeczeństwo indonezyjskie. Stąd też jej zdolność do adaptacji do zmieniających się warunków politycznych, które zawsze rozwijają się wraz ze zmianami społecznymi⁴⁰⁵.

Interpretacja Pancasila z jej różnymi podejściami jest dynamiczna w zależności od zapatrywań władzy, jak również oczekiwań społecznych. W ten sposób jako ideologia Pancasila jest ponadczasowa. Oznacza to zdolność idei Pancasila do inspirowania kolejnych pokoleń Indonezyjczyków i jej wpływu na państwo.

Pancasila jest osobowością narodu, a jak się przekonaliśmy, jej wartości powinny być przestrzegane przez wszystkich Indonezyjczyków. Jednak nie zawsze ten idealny stan jest zgodny z rzeczywistością, ponieważ dynamika zjawisk społecznych i zapatrywań politycznych często tworzyły konflikty, którym pokłosiem były różnorakie interpretacje ideologii.

Podstawową funkcją Pancasila u zarania niepodległości było zapewnienie wspólnej przestrzeni w społeczeństwie indonezyjskim dla zwolenników różnych światopoglądów oraz różnych religii. Ojciec-założyciel niepodległej Indonezji, Sukarno uważał Pancasila za ideologię narodową Indonezyjczyków, który pozwolił im zbudować nowoczesne państwo narodowe.

Pancasila została z powodzeniem wykorzystana do zjednoczenia różnych grup politycznych w dążeniu do interesu narodowego. Pancasila uzyskała swoją uprzywilejowaną pozycję po uchwaleniu preambuły konstytucji z 1945 roku. Konstytucja

⁴⁰⁵ Agus Andi Aco Terbitan, *Relevansi Pancasila sebagai ideologi terbuka di era reformasi*, „Jurnal Office”, 2017, t.2, nr 2, s. 229–238.

z 1945 roku miała być jednak konstytucją tymczasową. Po niepowodzeniu Zgromadzenia Konstytucyjnego, Pancasila powoli traciła swój charakter fundamentu jednoczącego państwo i stawała się ideologią dla tych, którzy sprzeciwiali się islamizmowi.

W życiu narodu indonezyjskiego Pancasila jest filozofią życia, która rozwinęła się w kulturze społecznej Indonezji. Podczas długiego, autorytarnego okresu prezydenta Suharto (1967-1998 r.), Pancasila stała się centralnym punktem wysiłków władz na rzecz unifikacji społeczeństwa wokół ideologii narodowej.

W toku prowadzonej analizy potwierdzona została również druga teza, tj. Pancasila po upadku reżmu Suharto, a co za tym idzie, od zmiany na demokratycznej formy ustroju, ulega osłabieniu, czego dowodem jest postępująca islamizacja indonezyjskiej przestrzeni publicznej.

Po raz kolejny władze stanęły wówczas przed wyzwaniem skonstruowania, a raczej w tym przypadku uratowania, Pancasila, tak aby mogła ona zachować swoje znaczenie jako podstawa państwa. Z powodu wcześniejszej manipulacji Pancasilaą przez rząd Suharto, wielu Indonezyjczyków odczuwało dystans wobec zachowania wierności Pancasila i wierzyło, że nadszedł czas, aby Pancasila przeszła do historii. Stało się jednak odwrotnie.

W nowych ramach Pancasila państwo nadal odgrywało rolę w umacnianiu religii. Wynegocjowano jednak nową relację między religią a państwem:

„Zamiast jednak odsunąć islam do sfery prywatnej, nalegano, aby istniała środkowa ścieżka między liberalizacją religii a konserwatywnym państwem tyranii islamu”⁴⁰⁶

Potwierdzenie wielowyznaniowości poprzez proces zmiany konstytucji we współczesnej Indonezji zapewniło Pancasila nowe ramy. Ramy zostały ustalone pomiędzy odrzuceniem kontroli i dominacji państwa przez religię z jednej strony, a odrzuceniem świeckich, zachodnich praw jednostki z drugiej. Państwo nadal uznawało, zachęcało i uczestniczyło w życiu religijnym swoich obywateli. Ale teraz państwo działałoby zgodnie z pluralizmem religijnym:

„Pancasila wskazuje raczej na odrębność Indonezji od świata zachodniego niż na wrogość wobec niego, a przede wszystkim może być

⁴⁰⁶ R.W. Hefner, *Civil Islam...*, op. cit., s. 218.

postrzegana jako ucieleśnienie zaangażowania narodu w pluralizm i tolerancję⁴⁰⁷

Uniwersalne zasady Pancasila zostały odnowione w tym kontekście, aby dostosować się do nowych realiów globalnej fali demokracji i praw człowieka⁴⁰⁸.

Światowe trendy i idee szybko rozprzestrzeniały się na całym archipelagu.

Indonezyjczyków interesowały międzynarodowe prawa człowieka i deprywatyizacja religii na Zachodzie. Społeczeństwo indonezyjskie coraz bardziej skupiało się na jednostce, a nie na grupie etnicznej czy narodzie. Prawa człowieka stały się głównym tematem narodowego dyskursu. W erze demokratycznej Indonezja dodała konstytucyjne gwarancje praw człowieka, takie jak wolność wyznania, wolność słowa itp. Pozwoliło to również władzom regionalnym na zarządzanie swoimi prowincjami zgodnie z lokalnymi odrębnościami. Regiony takie jak Aceh, Zachodnia Sumatera, Banten, Cianjur i inne wykorzystały tę okazję do uchwalenia rozporządzeń szariatu znanych jako Peraturan Daerah Shari'a⁴⁰⁹.

Od czasu uzyskania niepodległości przywódcy Indonezji wielokrotnie odwoływali się do Pancasila jako unikalnego indonezyjskiego rozwiązania relacji między religią a państwem. I rzeczywiście tak było. Pancasila została ukształtowana w okresie przełomu i została wybrana jako rozwiązanie od dylematu ojców-założycieli związanego z utworzeniem nowoczesnego państwa narodowego ze skomplikowanego historycznego pluralizmu Indonezji. W tym świetle Indonezja włączyła jasność do relacji między religią a państwem, aby wszystkie grupy miały przestrzeń do funkcjonowania.

Jako ideologia, Pancasila nawołuje obywateli Indonezji do konstruktywnego budowania narodu w oparciu o wartości charakteryzujące się ideami inkluzywności i niedyskryminacji. Wartości Pancasila są uniwersalnymi prawdami i są zgodne z ludzką godnością.

Co więcej, wytyczne Pancasila są zgodne z przekonaniem religijnymi większości Indonezyjczyków. Prawdą jest, że realizacja Pancasila sama w sobie implikuje konieczność zastosowanie doktryn religijnych. Jednak Pancasila nie jest tym samym, co religia, a zatem religijne zastosowanie nigdy nie będzie tym samym, co wdrożenie

⁴⁰⁷ F. Dhont, red., *Pancasila's contemporary appeal: re-legitimizing Indonesia's founding ethos*, Yale Indonesia Forum : Indonesian History Studies Centre, Sanata Dharma University, Yogyakarta 2010, International conference book series no. 2, s. 129.

⁴⁰⁸ Ridwan Arifin, *Human Rights Interpretation in the Dimension of Pancasila Ideology*, „Law Research Review Quarterly”, 2016, t.2, nr 4, s. 641–656.

⁴⁰⁹ M. Buehler, *The Rise of Shari'a by-Laws in Indonesian Districts*, „South East Asia Research”, 2008, t.16, nr 2, s. 255–285.

Pancasila. Wszelkie próby wyrugowania religijności z Pancasila doprowadziłyby do wyreligijnienia polityki i upolitycznienia religii, które w końcu mogłyby naruszyć zarówno religie, jak i samą Pancasila.

Jako ideologia polityczna Pancasila musi być w stanie wzbudzać uczucia i zachęcać do działania; gdyby tak nie było, obywatele oczywiście nadal mogliby być zmuszeni do przyjęcia Pancasila jako jedynej podstawy formalnie i instytucjonalnie, ale w ich praktycznym życiu funkcjonalnie nic by się nie działo. Nie jest jednak łatwo sprawić, aby społeczeństwo szczerze zaangażowało się w Pancasila jako jedyną podstawę w życiu społeczeństwa, narodu i państwa. Wprowadzenie Pancasila w życie państwowe nie jest tak trudne, jak wprowadzenie jej w życie społeczeństwa i narodu. Niniejsza praca pokazała, że państwo oparte na ideologii Pancasila nadal trwa, mimo tak wielu trudnych wyzwań, w szczególności politycyzacji religii oraz wzrostu radykalizmu islamskiego.

Pomimo dostrzeżenia szans na dalsze wdrażanie Pancasila w życiu państwa, wciąż jej status budzi poważne obawy. Szczególnie dotyczy to pozycji Ministerstwa Religii, które niejednokrotnie erodowało autonomię religii i przekonań. Jako przykład można podać proponowanie przez ministerstwo oficjalnych religii państwowych, jego regulacje i ograniczenia dotyczące niektórych wierzeń i działań religijnych oraz niepotrzebny brak równowagi w stosunku do niemuzułmanów.

Ponieważ społeczeństwo składa się z wielu różnych segmentów, realizacja Pancasila w życiu społecznym oznacza, że Pancasila powinna być socjalizowana w tych porządkach.

Uznanie tego faktu oznacza po prostu, że duch Pancasila – „Jedność w różnorodności” oraz główne cechy Pancasila, jakie stanowią inkluzywność i niedyskryminacja, powinny kierować życiem społecznym. Świadomość narodowa która tworzy więź przynależności do jednego narodu, nie dzieje się sama z siebie, ponieważ zawiera element emocjonalnego pragnienia. Ta świadomość narodowa nie może być obecna, utrzymywana i rozwijana. Szczególne wyzwanie nastąpiło w okresie transformacji po ustąpieniu Suharto po wieloletnich rządach i pierwszych próbach demokratyzacji ustroju – jak również mentalności – indonezyjskiego społeczeństwa.

Podobnie jak w innych krajach, Indonezja ma własną interpretację praw człowieka. Przywódcy utrzymywali środkową drogę poszanowania praw człowieka, jak również praw grup i religii.

Tolerancja nadal była tematem, który ucieleśniał znaczenie Pancasila dla pluralizmu Indonezji. Uniwersalne zasady Pancasila zostałyby odnowione w tym kontekście, aby dostosować je do realiów demokracji i uniwersalnych praw człowieka.

W nowych, demokratycznych ramach Pancasila, państwo zachowało rolę w promowaniu religii. Jednak rola ta była teraz oddalona od państwowej maszyny przymusu. Wynegocjowano nową relację między religią a państwem.

Nie istniało już nadrzędne hasło, takie jak *Bhinneka Tunggal Ika*, które można by narzucić ludziom. Zamiast tego hasło *Reformasi* stało się okrzykiem rozpoznawczym demokracji. Demokratyczna Indonezja miała być oparta na wzajemności i inkluzywności, co oznaczało poszanowanie praw mniejszości. Państwo, które szanuje prawa człowieka, pozwoli swojemu społeczeństwu obywatelskiemu na ochronę praw jednostki, jak również praw grupy. Paradygmat społeczeństwa obywatelskiego zarządzającego religią to taki, który patrzy w przyszłość, gdzie religie obywatelskie same się organizują i pilnują.

Indonezja pozornie nie jest ani islamska, ani świecka, ale można uznać, że jest państwem religijnym, w tym sensie, że państwo pozwalało i pomagało swoim obywatelom wypełniać ich religijne obowiązki. Jednak sposób, w jaki Pancasila oraz Konstytucja z 1945 r. zostały sformułowane, wprowadzone, przedyskutowane i ostatecznie zaakceptowane jako dwie najważniejsze podstawy prawne państwa, sprawiał wrażenie, że przyjęcie ich miało charakter tymczasowy.

Pancasila, która jest głównie interpretowana jako pluralizm kulturowy lub jako ideologia neutralna religijnie, była ideologią państwową od momentu uzyskania przez Indonezję niepodległości w 1945 roku. Jednakże ideologia ta została zakwestionowana przez islamistów wkrótce po uzyskaniu niepodległości. Mimo to gwałtowna opozycja wobec Pancasila miała ograniczoną skalę i obszar.

Islam religijny znacznie wzrósł podczas ery Suharto i stopniowo islam religijny został przekształcony w islam polityczny po upadku Suharto. Niemniej jednak siła wyborcza politycznego islamu była nadal stosunkowo słaba, ponieważ nie był on w stanie zdobyć większości głosów podczas wyborów powszechnych po Suharto.

Stawką funkcjonowania Pancasila jest pluralizm religijny i tolerancja. Jednakże w odniesieniu do ustaw inspirowanych islamem, przeszły one proces polityczny i były przedmiotem debaty islamskich i świeckich nacjonalistycznych ustawodawców w parlamencie. Parlament został zdominowany przez muzułmańskie partie nacjonalistyczne i świeckie partie nacjonalistyczne, jednak w wielu przypadkach, co

znajduje odzwierciedlenie w zatwierdzaniu ustaw i regulaminów inspirowanych islamem, muzułmańscy ustawodawcy z muzułmańskich partii nacjonalistycznych i świeckich partii nacjonalistycznych mogli indywidualnie lub zbiorowo sprzymierzyć się z partiami islamskimi. Samo istnienie praw, które regulują tylko pewne grupy obywateli (muzułmanów) oznacza dyskryminację innych wspólnot religijnych. Działo się tak nie tylko w ustawach i regulaminach, ale także w polityce rządu, np. w sprawie Ahmadiyah, i innych grup religijnych ocenionych jako dewiacyjne przez autorytet religijny, czyli *Majelis Ulama Indonesia* (MUI). Indonezyjska polityka ta niewątpliwie dyskryminuje inne mniejszości religijne, zaś kwestie religijne niejednokrotnie są wykorzystywane jako elementy gier politycznych.

Wydaje się, że obecne konflikty międzyreligijne zmusiły ludzi do ponownego przemyślenia wspólnego mianownika czy wspólnego języka, dzięki któremu utrzymują pokojowe współistnienie. Dlatego też, mimo procesu demokratyzacji, Pancasila znajduje się w rzeczywistości w kryzysie przejściowym, kryzysie, który może doprowadzić albo do umocnienia, albo do dekonstrukcji Pancasila. Kolejne debaty polityczne mogą pojawiać się wciąż na nowo, w zależności od procesów politycznych zachodzących pomiędzy zwolennikami i przeciwnikami Pancasila w kolejnych dekadach. Historia będzie świadkiem końca tego procesu.

Powszechnie podzielane przekonanie, że Indonezja nie jest ani państwem teokratycznym, ani świeckim, sugeruje jedynie znaczenie obowiązkowego charakteru państwa w uwzględnianiu interesów muzułmanów. Jednocześnie, zdając sobie sprawę z heterogeniczności społeczno-religijnej Indonezji, zadaniem wszystkich muzułmanów jest artykułowanie i wyrażanie swoich interesów w takim zakresie, w jakim nie zakłócają one konstrukcji państwa narodowego. Przez ponad pół wieku kraj ten nie był w stanie prowadzić nieprzerwanego dialogu na temat właściwej roli i pozycji religii w państwie. Przez cały okres rządów Nowego Porządku debata była zakazana z powodu głęboko zakorzenionych podejrzeń państwa co do jej destrukcyjnego potencjału. Biorąc pod uwagę wszystkie wnioski, jakie wyciągnęliśmy w ciągu ostatnich około pięćdziesięciu lat, nadszedł czas, aby elity narodowe podjęły tak ważny dialog w celu osiągnięcia odpowiedniego rozstrzygnięcia.

Fundamentalne indonezyjskie idee i przekonania polityczne wyrażane są w odniesieniu do Pancasila. Jest to zatem niezbędna droga analizy dla kompleksowego zrozumienia życia narodowego Indonezji.

Znaczenie, jakie Indonezyjczycy przywiązują do Pancasila we współczesnym dyskursie – w szczególności politycy, jak również środowisko akademickie – wyraźnie artykułuje centralną wartość ideologii narodowej w zróżnicowanym kulturowo społeczeństwie.

Na pytanie o rolę partii islamskich w indonezyjskiej demokracji można odpowiedzieć dokładniej, jeśli spojrzeć się w przeszłość i przeanalizuje warunki początkowe po przewrocie w 1998 roku, a także późniejsze wydarzenia związane z procesem demokratyzacji.

Rosnąca islamizacja społeczna znalazła również polityczny wyraz w ostatnich latach.

Wiele ustaw i rozporządzeń jest wyraźnie korzystnych dla muzułmańskiej większości w Indonezji, przyznając islamskim ideom prawnym i religijnym znaczącą pozycję w indonezyjskim systemie państwowym i społecznym. Szczególny przypadek stanowi prowincja Aceh. Odkąd uzyskała ona szczególną formę autonomii, w większości prowincji obowiązują islamskie zasady prawne.

Pomimo szybkiego wzrostu gospodarczego państwa należącego do G-20, Indonezja ma efekt uboczny, który może zwiększyć szanse partii islamskich na sukces w nadchodzących wyborach. Podczas gdy PKB wzrósł gwałtownie w ciągu ostatnich kilku lat, dysproporcje społeczne między bogatymi i biednymi również znacznie się zwiększyły.

Co więcej, specyficzny system polityczny i partyjny Indonezji jest głównym czynnikiem uniemożliwiającym partiom islamskim mobilizację trwającej islamizacji społecznej do swoich partyjnych celów politycznych.

Kampania wyborcza partii politycznych nieopiera się na treści, a zamiast tego na popularności i znaczeniu czołowych kandydatów, którzy próbują pozycjonować się odpowiednio poprzez obecność w mediach. Nie powinno to dziwić, gdyż jak stwierdzał Jan Iwanek, „Środki przekazu w przemożny sposób kształtują naszą polityczną rzeczywistość. Są zatem władzą polityczną”⁴¹⁰. Czynniki, które stały się systemowe, stworzyły sytuację, w której mobilizacja poprzez programy, a więc także treści religijne, stała się praktycznie niemożliwa.

⁴¹⁰ J. Iwanek, *Czwarta władza w demokracji współczesnej*, [w:] *Władza, media, polityka*, red. M. Gierula i M. Wielopolska-Szymura, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2006, s. 18, <https://rebus.us.edu.pl/handle/20.500.12128/10703>.

Przykład Indonezji pokazuje ponadto, że wyniki wyborów dla partii islamskich nie zawsze stanowią wskaźnik dominujących nastrojów wśród ludności.

Taki rozwój sytuacji może mieć miejsce również w krajach świata arabsko-islamskiego. Jeśli jednak partie polityczne o orientacji islamskiej nie są już w stanie reprezentować nastrojów i interesów ludności oraz kierować ich w stronę rządu, to w przypadku Indonezji istnieje niebezpieczeństwo, że inne grupy spoza spektrum partyjnego, często przygotowane do użycia przemocy, będą w stanie wykorzystać nastroje społeczne do zdobycia i wywarcia wpływu.

Pancasila powinna być usytuowana jako arena debaty ideologicznej.

Dzięki takiemu podejściu Pancasila jest przedmiotem odwiecznego procesu deliberacji nad uzyskaniem celu, jakim jest niepodległość Indonezji. Ta narracja może być skuteczna przy wsparciu silnej egzekucji prawnej. Dlatego też prześladowania i łamanie praw człowieka przez radykalistów islamskich powinny być ścigane przez władze, bez ograniczania ich aspiracji do angażowania się w debaty ideologiczne.

Życie wśród niezwykle bogatej różnorodności oznacza życie z wieloma niezwykleymi możliwościami, a jednocześnie wieloma zagrożeniami. Założyciele Indonezji byli świadomi tego wyzwania. Ojciec-założyciel niepodległej Indonezji, Sukarno, był niezwykle zdeterminowany, aby wspierać bogatą różnorodność Indonezji, aby stać się zjednoczonym narodem cieszącym się wspólnym bogactwem. Świadomość tę mieli również propagatorzy ideologii Pancasila i działacze pokojowi w wielu miejscach przeogromnego archipelagu indonezyjskich wysp.

Pancasila apeluje konstruktywnie do obywateli Indonezji o budowanie narodu w oparciu o humanitarne wartości, takie jak tolerancja etniczna, religijna i regionalna oraz sprawiedliwość społeczna. Pancasila miała być formułą reprezentującą ideę państwa indonezyjskiego. W niniejszym opracowaniu wskazane jest, że znaczenie Pancasila jako dominującej idei państwowej jest istotną częścią dyskursu politycznego. Pancasila pełni również najbardziej podstawową funkcję każdej oficjalnej ideologii, a mianowicie legitymizuje władzę.

W zmieniającym się krajobrazie politycznym, wynikającym z otwarcia, religia coraz częściej znajduje się pomiędzy siłami politycznymi, które walczą o swoje własne interesy polityczne. Religia w Indonezji znajduje się bowiem na przecięciu walki między państwem, społeczeństwem i siłami politycznymi.

Również Pancasila jest akceptowana jako tradycja polityczna Indonezji, fundament państwowości. Akceptacja ta została ponownie podkreślona przez obecnych i byłych

przywódców politycznych podczas wydarzenia upamiętniającego Dzień Pancasila (Hari Pancasila – rocznicę pierwszego sformułowania Pancasila przez Sukarno w dniu 1 czerwca 1945 roku).

W całej historii Indonezji ideologiczne kwestionowanie Pancasila przejawia się w dążeniach islamistów do stworzenia państwa islamskiego lub wezwania do przywrócenia *Piagam Jakarta*. Oba żądania nie były jednak reprezentatywne dla pragnień całej muzułmańskiej populacji Indonezji. Niemniej jednak wskazują one, że w populacji są radykałowie, którzy chcą, aby islam kształtował politykę w Indonezji.

Podsumowując poczynione rozważania, autor ma nadzieję, że prezentowana praca przyczyni się do wypełnienia luki w zakresie studiów indonezyjskich w Polsce, relacji między ideologią Pancasila a indonezyjską polityką oraz pogłębienia zainteresowania tym jakże ciekawym – a zarazem odległym – państwem.

BIBLIOGRAFIA

- Abdi S., *Islam, Religious Minorities, and the Challenge of the Blasphemy Laws: A Close Look at the Current Liberal Muslim Discourse*, [w:] *Religious Diversity in Muslim-majority States in Southeast Asia*, red. B. Platzdasch i Johan Saravanamuttu, ISEAS Publishing, Singapore 2014, s. 51–74.
- Abdulmanap S., *Republik Indonesia menggugat*, Pustaka Grafiksi, Jakarta 1997.
- Abulof U., ‘The people want(s) to bring down the regime’: (positive) nationalism as the Arab Spring’s revolution, *„Nations and Nationalism”*, 2015, t.21, nr 4, s. 658–680.
- Adler E., *Seizing the Middle Ground: Constructivism in World Politics*, *„European Journal of International Relations”*, 1997, t.3, nr 3, s. 319–363.
- Agus Andi Aco Terbitan, *Relevensi Pancasila sebagai ideologi terbuka di era reformasi*, *„Jurnal Office”*, 2017, t.2, nr 2, s. 229–238.
- Agustinus Wisnu Dewantara S., *Pancasila dan multikulturalisme Indonesia*, *„Studia Philosophica et Theologica”*, 2015, t.15, nr 2, s. 109–126.
- Aizawa N., *Assimilation, Differentiation, And Depoliticization: Chinese Indonesians And The Ministry Of Home Affairs In Suharto’s Indonesia*, *„Chinese Indonesians and Regime Change”*, 2011, s. 47–64.
- Alexander R. Arifianto, *From ideological to political sectarianism: Nahdlatul Ulama, Muhammadiyah, and the state in Indonesia*, *„Religion, State and Society”*, 2021, t.49, nr 2, s. 126–141.
- Anderson B., *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, London : New York 2006.
- Anshari S., *Piagam Jakarta, 22 Juni 1945: sebuah konsensus nasional tentang dasar negara Republik Indonesia (1945-1959)*, Gema Insani Press, Jakarta 1997.
- Anwar Abbas, *Bung Hatta dan ekonomi Islam: menangkap makna maqâshid al syarî’ah*, Buku Kompas, Jakarta 2010.
- Anwar D.F., *Indonesia in ASEAN: Foreign Policy and Regionalism*, Institute of Southeast Asian Studies, Singapore 1994.

- Apriansyah D.T., i Wargadalem F.R., Pemberkontak PRRI Sumatera Selatan Tanpa Dewan Garuda, „Sejarah dan Budaya: Jurnal Sejarah, Budaya, dan Pengajarannya”, 2020, t.14, nr 2, s. 32–44.
- Arianti V., Jemaah Islamiyah After the 2002 Bali Bombings: Two Decades of Continuity and Transformation, „Counter Terrorist Trends and Analyses”, 2022, t.14, nr 5, s. 17–28.
- Arifin S., Doorn-Harder N. can, Lindholm T., i Colbran N., Attitudes to human rights and freedom of religion or belief in Indonesia: voices of Islamic religious leaders in East Java, Penerbit Kanisius, Yogyakarta 2010.
- Arifqi M.M., Konsep ekonomi kerakyatan sebagai pengembangan koperasi syariah di Indonesia (Telaah pemikiran Mumammad Hatta), „BALANCA: Jurnal Ekonomi dan Bisnis Islam”, 2020, t.2, nr 02, s. 57–73.
- Arka I.M., i Wikrama A.A.N.A.W.B., Manipol Usdek Sebagai Tantangan Pendidikan Pada Jaman Reformasi Bagi Generasi Penerus Bangsa, „Jurnal Ilmiah Cakrawarti”, 2021, t.4, nr 1, s. 52–59.
- AsiaNews.it, As Pancasila loses support, more and more Indonesians drawn to caliphate, 19.06.2019, <https://www.asianews.it/news-en/As-Pancasila-loses-support,-more-and-more-Indonesians-drawn-to-caliphate-47329.html>, 23.05.2023.
- Atikah Mardhiya Rohmy, Teguh Suratman, i Arini Indah Nihayaty, Peranan Tentara Nasional Indonesia dalam Penindakan Terorisme Berbasis Agama, „AT-TURAS: Jurnal Studi Keislaman”, 2020, t.7, nr 1, s. 86–112.
- Azra A., Globalization of Indonesian Muslim Discourse: Contemporary Religio-Intellectual Connections Between Indonesia and the Middle East, [w:] Islam in the Era of Globalization, red. J. Meuleman, Routledge, London 2002, s. 22–37.
- Bačová V., The Construction of National Identity - On Primordialism and Instrumentalism, „Human Affairs”, 1998, nr 1, s. 29–43.
- Ball T., i Dagger R., Political Ideologies and the Democratic Ideal, Pearson Longman, New York 2004.
- Barton G., Indonesia: Legitimacy, Secular Democracy, and Islam, „Politics & Policy”, 2010, t.38, nr 3, s. 471–496.
- Baskoro, Muhammad Yamin, Kepustakaan Populer Gramedia, Jakarta 2018.

- Basya M.H., The concept of religious pluralism in Indonesia: a study of the MUI's fatwa and the debate among Muslim scholars, „Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies”, 2011, t.1, nr 1, s. 69–93.
- Baumann G., *The Multicultural Riddle: Rethinking National, Ethnic and Religious Identities*, Routledge, New York 2004.
- Bayar M., Reconsidering primordialism: an alternative approach to the study of ethnicity, „Ethnic and Racial Studies”, 2009, t.32, nr 9, s. 1639–1657.
- , Primordialism, [w:] *The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Social Theory*, Wiley 2017, s. 1–3,
<https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1002/9781118430873.est0291>.
- Bayat A., *POST-ISLAMISM: The Changing Faces Of Political Islam*, Oxford University Press, Oxford ; New York 2013.
- Bazzi S., Koehler-Derrick G., i Marx B., *The Institutional Foundations of Religious Politics: Evidence from Indonesia**, „The Quarterly Journal of Economics”, 2020, t.135, nr 2, s. 845–911.
- Beck H.L., The rupture between the Muhammadiyah and the Ahmadiyya, „Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde / Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia”, 2005, t.161, nr 2–3, s. 210–246.
- Bell D., Resolving the contradictions of modernity and modernism, „Society”, 1990, t.27, nr 3, s. 43–50.
- Benda-Beckmann F. von, i Benda-Beckmann K. von, Myths and stereotypes about adat law: A reassessment of Van Vollenhoven in the light of current struggles over adat law in Indonesia, „Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde / Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia”, 2011, t.167, nr 2–3, s. 167–195.
- Berger M.T., Old State and New Empire in Indonesia: Debating the Rise and Decline of Suharto's New Order, „Third World Quarterly”, 1997, t.18, nr 2, s. 321–361.
- van der Berghe P., *The Ethnic Phenomenon*, Praeger, New York 1981.
- van den Berghe P.L., Race and ethnicity: A sociobiological perspective, „Ethnic and Racial Studies”, 1978, t.1, nr 4, s. 401–411.
- Berkman M., The West Bank “Alternative Peace Movement” and its transnational infrastructure: a case study in “primordialist universalism”, „Journal of Modern Jewish Studies”, 2018, t.17, nr 3, s. 304–325.

- Berman N., *But the Alternative Is Despair: European Nationalism and the Modernist Renewal of International Law*, „Harvard Law Review”, 1992, t.106, s. 1792.
- Bernstein M., *Identity Politics*, „Annual Review of Sociology”, 2005, t.31, nr 1, s. 47–74.
- Bimantoro H., *Wirid indoktrinasi Pantja-sila, Manipol, Usdek, Sri Dharma, Padang 1962*.
- Blank J.M., i Shaw D., *Does Partisanship Shape Attitudes toward Science and Public Policy? The Case for Ideology and Religion*, „The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science”, 2015, t.658, nr 1, s. 18–35.
- Błahut-Prusik J., *Pomiędzy Bezpieczeństwem, Sekurytyzacją a Językiem*, „Politeja”, 2018, nr 53/2, s. 73–88.
- Bo’a F.Y., *Pancasila sebagai Sumber Hukum dalam Sistem Hukum Nasional*, „Jurnal Konstitusi”, 2018, t.15, nr 1, s. 21–49.
- Boileau J.M., *Golkar, Functional Group politics in Indonesia*, Yayasan Proklamasi, Centre for Strategic and International Studies, Jakarta 1983.
- Boland B.J., *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*, Springer, Dordrecht 2013.
- Bonneff M., *Pantjasila: trente années de débats politiques en Indonésie*, Maison des Sciences de l’Homme, Paris 1980.
- Bourchier D., *Lineages of Organicist Political Thought in Indonesia*, Monash University, Melbourne 1996.
- , *The romance of adat in the Indonesian political imagination and the current revival*, [w:] *The Revival of Tradition in Indonesian Politics*, red. D. Henley i J. Davidson, Routledge, London : New York 2007, s. 113–129.
- , *Illiberal Democracy in Indonesia: The Ideology of the Family State*, Routledge, London 2014.
- Bourchier D., i Hadiz V.R., *Indonesian politics and society a reader*, RoutledgeCurzon, London; New York 2003.
- Bourchier D., i Legge J.D., *Democracy in Indonesia: 1950s and 1990s*, Centre of Southeast Asian Studies, Monash University, Melbourne 1994.
- Bourchier D.M., *Two Decades of Ideological Contestation in Indonesia: From Democratic Cosmopolitanism to Religious Nationalism*, „Journal of Contemporary Asia”, 2019, t.49, nr 5, s. 713–733.
- Bowen J.R., *On the Political Construction of Tradition: Gotong Royong in Indonesia*, „The Journal of Asian Studies”, 1986, t.45, nr 3, s. 545–561.

- Breuilly J., *Nationalism and the State*, Manchester University Press, Manchester 1993.
- , *Bringing History Back into Nationalism?*, [w:] *Nationalism in the Troubled Triangle: Cyprus, Greece and Turkey*, red. A. Aktar, N. Kızılyürek, i U. Özkırımlı, Palgrave Macmillan, London 2010, *New Perspectives on South-East Europe*, s. 1–17, https://doi.org/10.1057/9780230297326_1.
- , *What Does It Mean to Say that Nationalism Is ‘Popular’?*, [w:] *Nationhood from Below: Europe in the Long Nineteenth Century*, red. M. Van Ginderachter i M. Beyen, Palgrave Macmillan UK, London 2012, s. 23–43, https://doi.org/10.1057/9780230355354_2.
- Bruinessen M.V., *Contemporary Developments in Indonesian Islam: Explaining the Conservative Turn*, Institute of Southeast Asian Studies, Singapore 2013.
- Budiman A., *State and civil society in Indonesia*, Centre of Southeast Asian Studies, Monash University, Clayton, Victoria 1999.
- Buehler M., *The Rise of Shari’a by-Laws in Indonesian Districts*, „South East Asia Research”, 2008, t.16, nr 2, s. 255–285.
- Bunte M., i Ufen A., *Democratization in Post-Suharto Indonesia*, Routledge, London 2008, *Routledge Contemporary Southeast Asia Series*.
- Burhanudin J., i Dijk K. van, *Islam in Indonesia: Contrasting Images and Interpretations*, Amsterdam University Press, Amsterdam 2013.
- Cahyani A.I., *Peradilan Agama sebagai Penegak Hukum Islam di Indonesia*, „Jurnal Al-Qadau: Peradilan dan Hukum Keluarga Islam”, 2019, t.6, nr 1, s. 119–132.
- Cammack M., *Indonesia’s 1989 Religious Judicature Act: Islamization of Indonesia or Indonesianization of Islam?*, ISEAS Publishing, Singapore 2003, s. 96–124.
- Chalmers I., *Countering Violent Extremism in Indonesia: Bringing Back the Jihadists*, „Asian Studies Review”, 2017, t.41, nr 3, s. 331–351.
- Chatterjee P., *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1993.
- Chernilo D., *Debating Humanity: Towards a Philosophical Sociology*, Cambridge University Press, Cambridge 2017.
- Coakley J., *‘Primordialism’ in nationalism studies: theory or ideology?*, „Nations and Nationalism”, 2018, t.24, nr 2, s. 327–347.
- Connolly W., *Political Science and Ideology*, Routledge, New Brunswick 2006.
- Connor W., *The Politics of Ethnonationalism*, „Journal of International Affairs”, 1973, t.27, nr 1, s. 1–21.

- , *Ethnonationalism: The Quest for Understanding*, Princeton, N.J 1993.
- , *Ethnonationalism*, [w:] *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*, Wiley 2007, <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1002/9781405165518.wbeose072>.
- , *Ethnonationalism*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 2018, <https://www.degruyter.com/document/doi/10.1515/9780691186962/html>.
- Conversi D., *Mapping the field: theories of nationalism and the ethnosymbolic approach*, [w:] *Nationalism and Ethnosymbolism: History, Culture and Ethnicity in the Formation of Nations*, red. A.S. Leoussi i S. Grosby, Edinburgh University Press, Edinburgh 2006, s. 15–30.
- Cooley L., *Maintaining Rukun for Javanese Households and for the State*, „*Women and Mediation in Indonesia*”, 1992, s. 229–247.
- Cribb R., *Genocide in Indonesia, 1965-1966*, „*Journal of Genocide Research*”, 2001, t.3, nr 2, s. 219–239.
- , *Unresolved Problems in the Indonesian Killings of 1965–1966*, „*Asian Survey*”, 2002, t.42, nr 4, s. 550–563.
- Crouch H., *Patrimonialism and Military Rule in Indonesia*, „*World Politics*”, 1979, t.31, nr 4, s. 571–587.
- Crouch M., *The Politics of Court Reform: Judicial Change and Legal Culture in Indonesia*, Cambridge University Press, Cambridge ; London 2019.
- Danardono D., *Pancasila sebagai kisah*, „*Hukum, Politik dan Kekuasaan*”, 2021, t.2, nr 1.
- Darmaputera E., *Pancasila and the Search for Identity and Modernity in Indonesian Society: A Cultural and Ethical Analysis*, Leiden ; New York 1988.
- Demmers J., *Theories of Violent Conflict: An Introduction*, Routledge, London ; New York 2016.
- Departemen Agama R.I., *Amal bakti Departemen Agama R.I., 3 Januari 1946-3 Januari 1987: eksistensi dan derap langkahnya*, Departemen Agama R.I., Jakarta 1987.
- Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Pendidikan moral Pancasila: untuk sekolah dasar (SD)*, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan : Balai Pustaka, Jakarta 1983.
- Dhont F., *Pancasila's contemporary appeal: re-legitimizing Indonesia's founding ethos*, Yale Indonesia Forum : Indonesian History Studies Centre, Sanata Dharma University, Yogyakarta 2010.

- Dieckhoff A., Nation, [w:] *The Wiley Blackwell Encyclopedia of Race, Ethnicity, and Nationalism*, Wiley 2015, s. 1–4,
<https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1002/9781118663202.wberen265>.
- Diprose R., McRae D., i Hadiz V.R., Two Decades of Reformasi in Indonesia: Its Illiberal Turn, „*Journal of Contemporary Asia*”, 2019, t.49, nr 5, s. 691–712.
- Domański H., i Rychard A., Wstęp: O naturze legitymizacji i jej kryzysów, [w:] *Legitymizacja w Polsce. Nieustający kryzys w zmieniających się warunkach?*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2010, s. 7–16.
- Douglass W.A., A critique of recent trends in the analysis of ethnonationalism, „*Ethnic and Racial Studies*”, 1988, t.11, nr 2, s. 192–206.
- Drexler E.F., Impunity and Transitional Justice in Indonesia: Aksi Kamisan’s Circular Time, „*International Journal of Transitional Justice*”, 2022, t.16, nr 3, s. 298–313.
- Duha A.M., Pancasila and Communism: An Ideological Comparison, „*Indonesian Journal of Pancasila and Global Constitutionalism*”, 2022, t.1, nr 2, s. 391–414.
- van Dyk C., *Rebellion under the banner of Islam: the Darul Islam in Indonesia*, Nijhoff, Hague 1981.
- Efendi R., i Bakhri B.S., Konsep koperasi Bung Hatta dalam perspektif ekonomi syariah, „*Al-Hikmah: Jurnal Agama dan Ilmu Pengetahuan*”, 2018, t.15, nr 1, s. 111–135.
- Effendy B., *Islam and the State in Indonesia*, ISEAS–Yusof Ishak Institute, Singapore 2003, <https://www.cambridge.org/core/books/islam-and-the-state-in-indonesia/9C7C05654E77C82EFC63ADB44D17EA8E>.
- Egi Adyatama, Indonesia’s Muslim majority embraces Pancasila, says LSI survey, 4.11.2019, <https://www.asia-pacific-solidarity.net/news/2019-11-04/indonesias-muslim-majority-embraces-pancasila-says-lsi-survey.html>, 23.05.2023.
- Eklöf S., *Indonesian Politics in Crisis: The Long Fall of Suharto, 1996-1998*, NIAS Press 1999.
- Elson R.E., *Suharto: A Political Biography*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.
- , Two Failed Attempts to Islamize the Indonesian Constitution, „*Sojourn: Journal of Social Issues in Southeast Asia*”, 2013, t.28, nr 3, s. 379–437.
- Emmerson D.K., *Indonesia beyond Suharto: polity, economy, society, transition*, M.E. Sharpe, Armonk 1999.

- Erlina T., Peranan kesatuan aksi mahasiswa indonesia den kesatuan aksi pelajar indonesia dalam proses peralihan kepemimpinan nasional tahun 1965-1968, „Jurnal Wahana Pendidikan”, 2020, t.7, nr 1, s. 95–102.
- Fachruddin A., Linrung T., i Syamsuddin D., ICMi di pentas politik Orde Baru, Amanah Putra Nusantara, Jakarta 1997.
- Fealy G., i White S., Expressing Islam: Religious Life and Politics in Indonesia, Institute of Southeast Asian Studies, Singapore 2008.
- Feillard A., i Madinier R., The End of Innocence?: Indonesian Islam and the Temptations of Radicalism, National University of Singapore Press, Singapore 2013.
- Feith H., The decline of constitutional democracy in Indonesia, Equinox, Jakarta 2007.
- Figiel D., Nacjonalistyczne koncepcje wychowania we współczesnej myśli narodowo-radykalnej, „Ogrody Nauk i Sztuk”, 2012, nr 2, s. 87–100.
- Fijałkowski Ł., Teoria sekurytyzacji i konstruowanie bezpieczeństwa, „Przegląd Strategiczny”, 2012, nr 1, s. 149–161.
- Finlayson A., Ideology, discourse and nationalism, „Journal of Political Ideologies”, 1998, t.3, nr 1, s. 99–118.
- Finnemore M., i Sikkink K., TAKING STOCK: The Constructivist Research Program in International Relations and Comparative Politics, „Annual Review of Political Science”, 2001, t.4, nr 1, s. 391–416.
- Formichi C., Islam and the Making of the Nation: Kartosuwiryo and Political Islam in 20th Century Indonesia, BRILL, Leiden 2013.
- Fossati D., The Resurgence of Ideology in Indonesia: Political Islam, Aliran and Political Behaviour, „Journal of Current Southeast Asian Affairs”, 2019, t.38, nr 2, s. 119–148.
- Fox C.A., i Menchik J., Islamic political parties and election campaigns in Indonesia, „Party Politics”, 2022, s. 622–635.
- Freeman M., Theories of Ethnicity, Tribalism and Nationalism, [w:] Ethnic Conflict, Tribal Politics, Routledge, New York 1998.
- Fuad Fachruddin, Agama dan Pendidikan Demokrasi: Pengalaman Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama, Pustaka Alvabet, Jakarta 2006.
- Fuller G.E., The Future of Political Islam, „Foreign Affairs”, 2002, t.81, nr 2, s. 48–60.

- Gaas M.H., Primordialism vs. instrumentalism in Somali society: is an alternative needed?, „Journal of Contemporary African Studies”, 2018, t.36, nr 4, s. 464–483.
- Gans H.J., Symbolic ethnicity and symbolic religiosity: Towards a comparison of ethnic and religious acculturation, „Ethnic and Racial Studies”, 1994, t.17, nr 4, s. 577–592.
- Geertz C., *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York 1973.
- Gellner E., *Nationalism*, NYU Press, New York 1997.
- Ghoshal B., *Indonesian Politics, 1955-59: The Emergence of Guided Democracy*, South Asia Books, Calcutta 1982.
- Giblin S., Civil Society Groups Overcoming Stereotypes? Chinese Indonesian Civil Society Groups in Post-Suharto Indonesia, „Asian Ethnicity”, 2003, t.4, nr 3, s. 353–368.
- Gil-White F.J., How thick is blood? The plot thickens . . . : if ethnic actors are primordialists, what remains of the circumstantialist / primordialist controversy?, „Ethnic and Racial Studies”, 1999, t.22, nr 5, s. 789–820.
- Głąb K.M., Święte muzeum Pancasila. Muzeum martyrologiczne budujące tożsamość narodu indonezyjskiego, „Muzealnictwo”, 2017, t.58, s. 188–194.
- Gorski P.S., The Mosaic Moment: An Early Modernist Critique of Modernist Theories of Nationalism, „American Journal of Sociology”, 2000, t.105, nr 5, s. 1428–1468.
- Greenfeld L., Shils, Edward (1910–95), [w:] *The Wiley Blackwell Encyclopedia of Race, Ethnicity, and Nationalism*, Wiley 2015, s. 1–2, <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1002/9781118663202.wberen179>.
- Grosby S., Debate: The verdict of history: The inextinguishable tie of primordiality - a response to Eller and Coughlan, „Ethnic and Racial Studies”, 1994, t.17, nr 1, s. 164–171.
- , *Nationalism: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford 2005.
- Grott B., *Nacjonalizm chrześcijański: narodowo-katolicka formacja ideowa w II Rzeczypospolitej na tle porównawczym*, Ostoja, Kraków 1996.
- , *Idea rekonstrukcji Słowiańszczyzny połabskiej w świetle historii pism „Sprawy Łużyckie” i „Wendischer Bote” oraz myśli politycznej Karola Stojanowskiego*, [w:] *Nacjonalizmy różnych narodów: perspektywa politologiczno-*

- religioznawcza, red. B. Grott i O. Grott, Księgarnia Akademicka, Kraków 2012, s. 271–286.
- Grzymala-Busse A., Why Comparative Politics Should Take Religion (More) Seriously, „Annual Review of Political Science”, 2012, t.15, nr 1, s. 421–442.
- Gülalp H., Using Islam as Political Ideology: Turkey in Historical Perspective, „Cultural Dynamics”, 2002, t.14, nr 1, s. 21–39.
- Gunawan H., i Prasadana M.A.F., Sebuah (Ingatan) yang Terabaikan: Perjuangan Semesta (Peremesta) 1957-1961 di Sulawesi Utara, „Pangadereng”, 2018, t.4, nr 2, s. 375–385.
- Gunawan R., Pembelajaran nilai-nilai pahlawan kemerdekaan Soekarno dalam rangka mengembelikan karakter bangsa Indonesia, „E-journal Widya Non-Eksakta”, 2016, t.1, nr 1, s. 1–6.
- Haas E.B., What is Nationalism and Why Should We Study it?, red. B. Anderson, E. Gellner, D. Seers, i A.D. Smith, „International Organization”, 1986, t.40, nr 3, s. 707–744.
- Hadikoemoro S., i Djuhari L.T., The Trisakti tragedy, 12 May 1998, Trisakti University Press, Jakarta 2000.
- Hadikusuma D., Derita seorang pemimpin: riwayat hidup, perjuangan dan buah pikiran Ki Bagus Hadikusuma, Persatuan 1979.
- Hadiz V.R., Indonesian Political Islam: Capitalist Development and the Legacies of the Cold War, „Journal of Current Southeast Asian Affairs”, 2011, t.30, nr 1, s. 3–38.
- , Indonesia’s Year of Democratic Setbacks: Towards a New Phase of Deepening Illiberalism?, „Bulletin of Indonesian Economic Studies”, 2017, t.53, nr 3, s. 261–278.
- Hagen J.M., „Read All about It”: The Press and the Rise of National Consciousness in Early Twentieth-Century Dutch East Indies Society, „Anthropological Quarterly”, 1997, t.70, nr 3, s. 107–126.
- Halim A., Politik hukum Islam di Indonesia: kajian posisi hukum Islam dalam politik hukum pemerintahan Orde Baru dan era reformasi, Badan Litbang dan Diklat, Departemen Agama RI, Jakarta 2008.
- Hamidi J., i Abadi M.H., Intervensi negara terhadap agama: studi konvergensi atas politik aliran keagamaan dan reposisi peradilan agama di Indonesia, UII Press, Yogyakarta 2001.

- Hanafi M., Kedudukan Musyawarah dan Demokrasi di Indonesia, „Jurnal Cita Hukum”, 2013, t.1, nr 2, s. 95778.
- Harmakaputra H., FRIENDS OR FOE? The Dynamics Between the Pancasila State and Islam in Indonesia, „Gema Teologi”, 2014, t.38, nr 1.
- Haryanti D., Tinjauan Singkat Konstitusi Tertulis yang Pernah Berlaku di Indonesia, „Jurnal Selat”, 2014, t.2, nr 1, s. 212–225.
- Hassan R., *Faithlines: Muslim Conceptions of Islam and Society*, Oxford Univeristy Press, Oxford 2002.
- Hasyim S., *Fatwas and Democracy: Majelis Ulama Indonesia (MUI, Indonesian Ulema Council) and Rising Conservatism in Indonesian Islam*, Cambridge University Press 05.2020, <https://www.cambridge.org/core/journals/trans-trans-regional-and-national-studies-of-southeast-asia/article/fatwas-and-democracy-majelis-ulama-indonesia-mui-indonesian-ulema-council-and-rising-conservatism-in-indonesian-islam/7A1BE82B78FE0EB7BE1DCD246B8C81C3/share/d69d4fd3560d056946e196c518964435dfc0e251>, 25.08.2023.
- Hati L.P., i Ginting L.D.C.U., Segitiga Kekuasaan Demokrasi Terpimpin Tahun 1959-1965: Sukarno, TNI-AD dan Partai Komunis Indonesia, „Yupa: Historical Studies Journal”, 2022, t.6, nr 2, s. 161–180.
- Hati P.C., Dakwah pada masyarakat Minangkabau (Studi kasus pada Kaum Padri), „Islamic Communication Journal”, 2018, t.3, nr 1, s. 105–120.
- Hatta M., *Pantjasila djalan lurus*, Angkasa, Bandung 1966.
- Hatta M., Subardjo Djojoadisurjo A., i Panitia Lima, *Uraian Pancasila*, Mutiara, Jakarta 1978.
- Hefner R.W., *Politics and Social Identity: Introduction*, „The Journal of Asian Studies”, 1987, t.46, nr 3, s. 491–493.
- , *Islam, State, and Civil Society: ICMI and the Struggle for the Indonesian Middle Class*, „Indonesia”, 1993, nr 56, s. 1–35.
- , *The Politics of Multiculturalism: Pluralism and Citizenship in Malaysia, Singapore, and Indonesia*, University of Hawai’i Press, Honolulu 2001.
- , *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*, Princeton University Press, Princeton 2011.

- Hefner R.W., i Horvatich P., *Islam in an Era of Nation-States: Politics and Religious Renewal in Muslim Southeast Asia*, University of Hawaii Press, Honolulu, Hawaii 1997.
- Herdi Sahrasad i Al Chaidar, *ISIS, Indonesian Muslims and Global Terroris: A Reflection*, „JICSA (Journal of Islamic Civilization in Southeast Asia)”, 2017, t.6, nr 1, s. 59–91.
- Herlina Setiyarini, *Pemikiran Mohammad Hatta tentang ekonomi koperasi tahun 1925-1953*, „AVATARA”, 2014, t.2, nr 3, s. 211–223.
- Heryanto A., *The Debris of Post-Authoritarianism in Indonesia*, [w:] *Democracy and Civil Society in Asia: Volume 2: Democratic Transitions and Social Movements in Asia*, red. J. Lele i F. Quadir, Palgrave Macmillan UK, London 2004, International Political Economy Series, s. 65–85.
- Hicks J., *Heresy and Authority: Understanding the Turn against Ahmadiyah in Indonesia*, „South East Asia Research”, 2014, t.22, nr 3, s. 321–339.
- Hidayat A., *Negara Hukum Berwatak Pancasila*, Mahkamah Konstitusi Republik Indonesia b.d.,
https://pusdik.mkri.id/materi/materi_92_Makalah%20Negara%20Hukum%20Berwatak%20Pancasila_Hakim%20Konstitusi%20Prof.%20Arief%20Hidayat.pdf.
- Higgs R., *Crisis and Leviathan: Critical Episodes in the Growth of American Government*, Oxford University Press, New York 1987.
- Hilmy M., *Radikalisme agama dan politik demokrasi di Indonesia pasca Orde Baru*, „MIQOT: Jurnal Ilmu-ilmu Keislaman”, 2015, t.39, nr 2.
- Hinich M.J., i Munger M.C., *Ideology and the Theory of Political Choice*, University of Michigan Press, Ann Arbor 1996.
- Hobsbawm E., i Ranger T., *The Invention of tradition*, Cambridge University Press, Cambridge; New York 1983.
- Horowitz D.L., *Democratization Before Renovation*, [w:] *Constitutional Change and Democracy in Indonesia*, Cambridge University Press, Cambridge 2013, Problems of International Politics, s. 30–54,
<https://www.cambridge.org/core/books/constitutional-change-and-democracy-in-indonesia/democratization-before-renovation/F9CBE9E620505AC245D74FB566F987B1>.
- Houben V.J.H., *Southeast Asia and Islam*, „The Annals of the American Academy of Political and Social Science”, 2003, t.588, s. 149–170.

- Hudawati N., i Bahar S., *Risalah Sidang Badan Penyelidik Usaha-usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia (BPUPKI), Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia (PPKI), 28 Mei 1945-22 Agustus 1945*, Sekretariat Negara Republik Indonesia, Jakarta 1998.
- Ijabs I., *Ideology and Quality of Life*, [w:] *Encyclopedia of Quality of Life and Well-Being Research*, red. A.C. Michalos, Springer Netherlands, Dordrecht 2014, s. 3069–3071, https://doi.org/10.1007/978-94-007-0753-5_1368.
- Ilmar A., *Demokrasi terpimpin dalam pemikiran dalam praktik politik*, „*Jurnal Polinter: Kajian politik dan hubungan internasional*”, 2018, t.4, nr 1, s. 21–36.
- Imtiyaz A.R.M., i Mohamed-Saleem A., *Muslims in post-war Sri Lanka: understanding Sinhala-Buddhist mobilization against them*, „*Asian Ethnicity*”, 2015, t.16, nr 2, s. 186–202.
- Indrajat H., *Demokrasi terpimpin sebuah konsepsi pemikiran Soekarno tentang demokrasi*, „*SOSIOLOGI: Jurnal Ilmiah Kajian Ilmu Sosial dan Budaya*”, 2016, t.18, nr 1, s. 53–62.
- Intan B.F., *«Public Religion» and the Pancasila-Based State of Indonesia: An Ethical and Sociological Analysis*, Peter Lang Inc., International Academic Publishers, New York 2006.
- Isaacs M., *Faith in Contention: Explaining the Salience of Religion in Ethnic Conflict*, „*Comparative Political Studies*”, 2017, t.50, nr 2, s. 200–231.
- Iskandar P., *The Pancasila Delusion*, „*Journal of Contemporary Asia*”, 2016, t.46, nr 4, s. 723–735.
- Iwanek J., *Czwarta władza w demokracji współczesnej*, [w:] *Władza, media, polityka*, red. M. Gierula i M. Wielopolska-Szymura, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2006, s. 11–20, <https://rebus.us.edu.pl/handle/20.500.12128/10703>.
- Jadidah F., *Perubahan Konstitusi Dalam Transisi Orde Baru Menuju Reformasi Di Indonesia*, „*Jurnal Ilmiah Mandala Education*”, 2020, t.6, nr 1, s. 149–161.
- Jailani M.S., i Muhammad M., *Kilas Balik Kebijakan Pendidikan Islam Indonesia pada Masa Orde Baru (1967-1997)*, „*INNOVATIO: Journal for Religious Innovations Studies*”, 2019, t.19, nr 1, s. 15–26.
- Janczuk A., *Legitymizacja władzy politycznej jako uwarunkowanie stabilności i bezpieczeństwa – model systemowy*, „*Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska, sectio K – Politologia*”, 2021, t.28, nr 1, s. 67–86.

- Jasin M., *Tanja djawab menjelami dan memahami pantjasila, filsafat negara republik Indonesia* ; berdasarkan sumber-sumber resmi (UUD 1945, TAP ke-2 MPRS dan aturan-aturan pemerintah, saripati pidato presiden SOEHARTO, ilmu pengetahuan, tjita-tjita orde baru, lapasila IKIP, Penjebar Pengetahuan, Malang 1970.
- Jenkins D., *The Evolution of Indonesian Army Doctrinal Thinking: The Concept of Dwifungsi*, „Asian Journal of Social Science”, 1983, t.11, nr 1, s. 15–30.
- Joko Widodo, *Isi Pidato Presiden Republik Indonesia Dalam Rangka Peringatan Hari Lahir Pancasila*, 06.2017, <https://kalbarprov.go.id/berita/isi-pidato-presiden-republik-indonesia-dalam-rangka-peringatan-hari-lahir-pancasila.html>, 23.05.2023.
- Jones S., *The Ongoing Extremist Threat in Indonesia*, „Southeast Asian Affairs”, 2011, s. 91–104.
- , *Terrorism and Extremism in Indonesia and the Southeast Asian Region*, „Southeast Asian Affairs”, 2022, t.2022, nr 1, s. 162–174.
- Juan A.D., i Hasenclever A., *Framing Political Violence: Success and Failure of Religious Mobilization in the Philippines and Thailand*, „Civil Wars”, 2015, t.17, nr 2, s. 201–221.
- Kadir A.G., *Dinamika partai politik di Indonesia*, „Sosiohumaniora”, 2014, t.16, nr 2, s. 132–136.
- Kadir M.Y.A., *Revisiting Self-Determination Conflicts in Indonesia: An International Law Perspective*, „Indonesia Law Review”, 2015, t.5, s. 123.
- Kahin G.M., *Nationalism and Revolution in Indonesia*, SEAP Publications, Ithaca: New York 2003.
- Karwat M., *Cechy myšlenia ideologicznego*, „Oblicza Komunikacji”, 2008, t.1, s. 42–48.
- Kedourie E., *Nationalism*, Wiley-Blackwell, Oxford, UK ; Cambridge, Mass., USA 1993.
- Kelley D.R., *The Beginning of Ideology: Consciousness and Society in the French Reformation*, Cambridge University Press, Cambridge 2009.
- Kerr W., *The descent of nations: social evolutionary theory, modernism and ethno-symbolism*, „Nations and Nationalism”, 2019, t.25, nr 1, s. 104–123.
- Khasanofa A., *Kedudukan Pereppu Ormas dalam negara hukum Indonesia*, „Jurnal Hukum Replik”, 2017, t.5, nr 2, s. 128–140.

- Kilroy R.J., Securitization, [w:] Handbook of Security Science, red. A.J. Masys, Springer International Publishing, Springer, Cham 2018, s. 1–19, https://doi.org/10.1007/978-3-319-51761-2_11-1.
- Korab-Karpowicz W.J., *Harmonia społeczna*, PIW, Warszawa 2017.
- , *Tractatus Politico-Philosophicus: New Directions for the Future Development of Humankind*, Routledge, New York ; London 2017.
- Krissantono, *Pandangan Presiden Soeharto tentang Pancasila*, Centre for Strategic and International Studies, Jakarta 1984.
- Kunantiyorini A., *Pancasila sebagai sumber segala sumber hukum*, „Pena Jurnal Ilmu Pengetahuan dan Teknologi”, 2015, t.26, nr 2.
- Kusuma A.B., *Lahirnya Undang-Undang Dasar 1945: memuat salinan dokumen otentik Badan Oentok Menyelidiki Oesaha² Persiapan Kemerdekaan*, Badan Penerbit, Fakultas Hukum, Universitas Indonesia, Depok 2004.
- Kymlicka W., *Multicultural Odysseys: Navigating the New International Politics of Diversity*, Oxford Univeristy Press, Oxford 2009.
- Laboratorium Pancasila IKIP Malang, *Pokok-pokok pembahasan Pancasila, dasar filsafat negara Republik Indonesia*, Lembaga Penerbitan IKIP Malang „Almamater”, Malang 1974, Cet. 3, terbitan revisi.
- , *Pancasila dalam pemikiran dan pemasyarakatannya*, HUT Dwiwindu Laboratorium Pancasila 5 Juli 1967-5 Juli 1983, Malang 1983.
- Latif Y., *Negara paripurna: historisitas, rasionalitas, dan aktualitas Pancasila*, Gramedia Pustaka Utama, Jakarta 2011.
- Lee A., *Online Hoaxes, Existential Threat, and Internet Shutdown: A Case Study of Securitization Dynamics in Indonesia*, „Journal of Indonesian Social Sciences and Humanities”, 2020, t.10, nr 1, s. 17–34.
- Lee T., *The Nature and Future of Civil-Military Relations in Indonesia*, „Asian Survey”, 2000, t.40, nr 4, s. 692–706.
- Legge J.D., *Sukarno: a political biography*, Editions Didier Millet, Singapore 2012.
- Leifer M., *Asian Nationalism*, Routledge, London ; New York 2000.
- Leksana G., *Collaboration in Mass Violence: The Case of the Indonesian Anti-Leftist Mass Killings in 1965–66 in East Java*, „Journal of Genocide Research”, 2021, t.23, nr 1, s. 58–80.
- Leli Salman Al-Farisi, *Harmonisasi Pancasila dan islam*, „ASPIRASI”, 2019, t.10, nr 1, s. 1–18.

- Lewental D.G., 'Saddam's Qadisiyyah': Religion and History in the Service of State Ideology in Ba' thi Iraq, „Middle Eastern Studies”, 2014, t.50, nr 6, s. 891–910.
- Li T.M., Masyarakat Adat, Difference, and the Limits of Recognition in Indonesia's Forest Zone, „Modern Asian Studies”, 2001, t.35, nr 3, s. 645–676.
- Liddle R.W., Soeharto's Indonesia: Personal Rule and Political Institutions, „Pacific Affairs”, 1985, t.58, nr 1, s. 68–90.
- Liow J.C., Religion and Nationalism in Southeast Asia, Cambridge University Press, Cambridge ; New York 2016.
- Łuczewski M., i Maślanka T., NARÓD | Centrum Badań Historycznych Polskiej Akademii Nauk w Berlinie, b.d., <https://cbh.pan.pl/en/nar%C3%B3d>, 23.08.2023.
- Machmudi Y., The Re-emergence of the Indonesian Islamic State Groups: Their Survival and Modus Operandi, „International Journal of Islam in Asia”, 2021, t.1, nr 2, s. 211–232.
- MacIntyre A., State-Society Relations in New Order Indonesia: The Case of Business, [w:] State and Civil Society in Indonesia, red. A. Budiman, Centre of Southeast Asian Studies, Monash University 1990, s. 369–394.
- Madianou M., Mediating the Nation: News, Audiences and the Politics of Identity, Taylor & Francis Ltd, London : Portland, 2005.
- Magnis-Suseno F., Seputar Rencana UU Peradilan Agama, „Kompas”, 1989.
- , Tantangan Pancasila Pasca-Orde Baru., „Kompas”, 2021, s. 6.
- Mahardika A.G., Problematika yuridis penerbitan Surat Perintah Sebelas Maret dalam sistem ketatanegaraan Indonesia, „Legacy: Jurnal Hukum dan Perundang-Undangan”, 2023, t.3, nr 1, s. 68–90.
- Majed R., The theoretical and methodological traps in studying sectarianism in the Middle East: Neo-primordialism and “clichéd constructivism”, [w:] Routledge Handbook of Middle East Politics, red. L. Sadiki, Routledge, London : New York 2020, s. 540–554.
- Malešević S., Nationalism, war and social cohesion, „Ethnic and Racial Studies”, 2011, t.34, nr 1, s. 142–161.
- Malešević S., i Trošt T.P., Nation-State and Nationalism, [w:] The Blackwell Encyclopedia of Sociology, Wiley 2018, s. 1–9, <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1002/9781405165518.wbeosn003.pu> b2.

- Mallon R., Naturalistic Approaches to Social Construction, [w:] The Stanford Encyclopedia of Philosophy, red. E.N. Zalta, Metaphysics Research Lab, Stanford University 2019, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/social-construction-naturalistic/>.
- Manus, Tokoh-tokoh Badan Penyelidik Usaha-Usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Direktorat Sejarah dan Nilai Tradisional, Proyek Inventarisasi dan Dokumentasi Sejarah Nasional, Jakarta 1993, <http://catalog.hathitrust.org/api/volumes/oclc/29436612.html>.
- Marijan K., Sistem politik Indonesia: konsolidasi demokrasi pasca-Orde Baru, Kencana Prenada Media Group, Rawamangun, Jakarta 2010.
- Masruri S., Ki Bagus Hadikusuma: etika dan regenerasi kepemimpinan, Pilar Media, Yogyakarta 2005.
- Maxwell A., Primordialism for Scholars Who Ought to Know Better: Anthony D. Smith's Critique of Modernization Theory, „Nationalities Papers”, 2020, t.48, nr 5, s. 826–842.
- McGregor K.E., Commemoration of 1 October, “Hari Kesaktian Pancasila”: a post mortem analysis?, „Asian Studies Review”, 2002, t.26, nr 1, s. 39–72.
- Meller A., Czy nacjonalizm jest ideologią?, „Dialogi Polityczne”, 2008, nr 10, s. 161–176.
- Menchik J., Productive Intolerance: Godly Nationalism in Indonesia, „Comparative Studies in Society and History”, 2014, t.56, nr 3, s. 591–621.
- Mietzner M., Politics of Engagement: The Indonesian Armed Forces, Islamic Extremism, and the „War on Terror”, „The Brown Journal of World Affairs”, 2002, t.9, nr 1, s. 71–84.
- , Military Politics, Islam and the State in Indonesia: From Turbulent Transition to Democratic Consolidation, ISEAS-Yusof Ishak Institute, Singapore 2008, New ed. edition.
- Mietzner M., i Muhtadi B., Explaining the 2016 Islamist Mobilisation in Indonesia: Religious Intolerance, Militant Groups and the Politics of Accommodation, „Asian Studies Review”, 2018, t.42, nr 3, s. 479–497.
- Miscevic N., Nationalism, [w:] The Stanford Encyclopedia of Philosophy, red. E.N. Zalta, Metaphysics Research Lab, Stanford University 2020, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/nationalism/>.

- Moertono S., *State and statecraft in old Java: a study of the later Mataram period, 16th to 19th century*, Equinox Pub., Jakarta 2009.
- Moertopo A., *Some basic thoughts on the acceleration and modernization of 25 years' development*, Yayasan Proklamasi, Center for Strategic and International Studies, Jakarta 1973.
- , *Strategi pembangunan nasional*, Yayasan Proklamasi, Centre for Strategic and International Studies, Jakarta 1982.
- Morfit M., *Pancasila: The Indonesian State Ideology According to the New Order Government*, „Asian Survey”, 1981, t.21, nr 8, s. 838–851.
- Musiół M., *Znaczenie sekurytyzacji i sektorów bezpieczeństwa w ramach krytycznych studiów nad bezpieczeństwem*, „Historia i Polityka”, 2018, nr 23 (30), s. 39–51.
- Mutaqin Z.Z., *The Strong State and Pancasila: Reflecting Human Rights in the Indonesian Democracy*, „Constitutional Review (Consrev)”, 2016, t.2, s. 159.
- Nairn T., *The Break-Up of Britain: Crisis and Neo-Nationalism*, Verso Editions, London 1977.
- Nakashima E., *Megawati in the Middle*, „Washington Post”, 12.12.2002, <https://www.washingtonpost.com/archive/politics/2002/12/12/megawati-in-the-middle/e2faa42b-33a1-491b-a856-0d3728860b89/>.
- Naredi H., *PSPB dan Dekonstruksi Sejarah Indonesia pada Masa Orde Baru*, „Historia: Jurnal Pendidik dan Peneliti Sejarah”, 2020, t.3, nr 1, s. 33–42.
- Narny Y., *The unity of Indonesia*, „Historia: Jurnal Pendidik dan Peneliti Sejarah”, 2011, t.12, nr 1, s. 120–130.
- Natsir M., *Debat dasar negara Islam dan Pancasila: Konstituante 1957*, Pustaka Panjimas, Jakarta 2001.
- Nimni E., *Nationalism, Ethnicity, and Self-Determination: A Paradigm Shift*, [w:] *After the Nation? Critical Reflections on Nationalism and Postnationalism*, red. K. Breen i S. O'Neill, Palgrave Macmillan, London 2010, International Political Theory Series, s. 21–37, https://doi.org/10.1057/9780230293175_2.
- Ningrum R.D., Zulfaizah S., Azizah Z.P.N., i Fitriono R.A., *Upaya Pelestarian Nilai Pancasila di Era Reformasi*, „Gema Keadilan”, 2022, t.9, nr 3, s. 255–264.
- Noer D., *Islam, Pancasila dan Asas Tunggal*, Yayasan Perkhidmatan, Jakarta 1984.
- Notonagoro, *Beberapa hal mengenai falsafah Pantjasila: pengertian inti-isi-mutlak daripada Pantjasila, dasar falsafah negara, pokok pangkal pelaksanaannya setjara murni dan konsekwen*, Pantjuran Tudjuh, Jakarta 1967.

- , Beberapa hal mengenai falsafah Pancasila, Rajawali, Jakarta 1982, [Cet. 2].
- Notosusanto N., Naskah proklamasi yang otentik dan rumusan Pancasila yang otentik, Balai Pustaka, Jakarta 1983.
- , Naskah proklamasi yang otentik dan rumusan Pancasila yang otentik., Balai Pustaka, Jakarta 1983.
- , Proses Perumusan Pancasila Dasar Negara, Balai Pustaka, Jakarta 1985.
- Noventari W., Harmonisasi nilai-nilai Pancasila dalam sistem among sesuai dengan alam pemikiran pendidikan Ki Hajarar Dewantara H, „Jurnal Pancasila dan Kewarganegaraan”, 2016, t.1, nr 1, s. 50–59.
- Nurhikmah A.R., i Nugrahaningtyas N., Dinamika Pancasila Sebagai Dasar Negara Dan Pandangan Hidup Bangsa, „Jurnal Pancasila”, 2022, t.2, nr 2, s. 59–69.
- Olivieri V.M., Sub-state nationalism in Spain: primers and triggers of identity politics in Catalonia and the Basque Country, „Ethnic and Racial Studies”, 2015, t.38, nr 9, s. 1610–1626.
- Osman M.N.M., i Waikar P., Fear and Loathing: Uncivil Islamism and Indonesia’s Anti-Ahok Movement, „Indonesia”, 2018, nr 106, s. 89–109.
- Pahlevi Y., Analisis yuridis Pancasila sebagai norma fundamental negara (Staatsfundamentalnorm), „Negara dan Keadilan”, 2019, t.8, nr 1.
- Pangestu F., Nasionalisme Pendidikan dalam Bingkai Pancasila, „Jurnal Pancasila dan Bela Negara”, 2022, t.2, nr 1.
- PDSI KOMINFO, Pemerintah Konsisten Jalankan Kostitusi, Tidak Melayani Pernikahan Sejenis, 20.02.2016, http://content/detail/6856/pemerintah-konsisten-jalankan-kostitusi-tidak-melayani-pernikahan-sejenis/0/rilis_media_gpr, 25.08.2023.
- Persatuan Keluarga Besar Pelajar Pejuang Kemerdekaan, Orde Pancasila: agenda reformasi paripurna di bidang politik, ekonomi, sosial-budaya, dan hukum : kembali ke Pancasila dan UUD ’45, Pustaka Grafiksi, Jakarta 1998.
- Perwiranegara A.R., i Effendi D., Pembinaan kerukunan hidup umat beragama, Departemen Agama RI, Jakarta 1982.
- Piazza J.A., i LaFree G., Islamist Terrorism, Diaspora Links and Casualty Rates, „Perspectives on Terrorism”, 2019, t.13, nr 5, s. 2–21.
- Pohan I.A., Krisdayanti A.E., i Simanjuntak D.B., Rekonstruksi Pemikiran Ekonomi Kerakyatan Mohammad Hatta, „Jurnal Ilmu Politik dan Pemerintahan”, 2018, t.4, nr 1, s. 11.

- Poniedziałek J., Prymordializm jako przedmiot krytyki i źródło inspiracji socjologicznych studów nad narodem., „Sprawy Narodowościowe”, 2018, nr 50, s. 1–19.
- Porter D.J., *Managing Politics and Islam in Indonesia*, Routledge, London 2017.
- Pranarka A.M.W., *Sejarah pemikiran tentang Pancasila*, Yayasan Proklamasi, Centre for Strategic and International Studies, Jakarta 1985.
- Purnomo V.D., Irawan A., i Koenti I.J., The Polemic of the May 1998 Riots Against the Chinese Ethnicity, „Journal of Legal and Cultural Analytics”, 2023, t.2, nr 2, s. 119–130.
- Putten L. van, How radical Islam gained a foothold in Indonesia, 16.09.2019, <https://www.universiteitleiden.nl/en/news/2019/09/how-radical-islam-gained-a-foothold-in-indonesia>, 25.08.2023.
- Radjab M., *Perang Padri di Sumatra Barat (1803-1838)*, Balai Pustaka ; Kepustakaan Populer Gramedia, Jakarta 2019.
- Rahardjo M.D., Pancasila, mitos, dan realitas, „Sinergi Indonesia: untuk seluruh komponen anak bangsa Sinergi Indonesia”, 2007, t.5, nr 52, s. 30–31.
- Raharjo, Analisis Perkembangan Kurikulum PPKn: Dari Rentjana Pelajaran 1947 sampai dengan Merdeka Belajar 2020, „PKn Progresif: Jurnal Pemikiran dan Penelitian Kewarganegaraan”, 2020, t.15, nr 1, s. 63–82.
- Rahman R., i Hazis F.S., ICMI and Its Roles in the Development of the Middle Class Muslim Communities in Indonesia in the New Order Era, „Al-Jami’ah: Journal of Islamic Studies”, 2018, t.56, nr 2, s. 341–366.
- Raillon F., The New Order and Islam, or the Imbroglia of Faith and Politics, „Indonesia”, 1993, nr 57, s. 197–217.
- Ramadianto A.R., Sebuah Perbandingan Perlindungan Hukum Terhadap Korban Tindak Pidana Terorisme di Indonesia dan India, „Diktum: Jurnal Ilmu Hukum”, 2022, t.10, nr 1, s. 118–131.
- Ramage D.E., *Politics in Indonesia: Democracy, Islam and the Ideology of Tolerance*, Routledge 2002, Politics in Asia.
- Ramakrishna K., *Extremist Islam: Recognition and Response in Southeast Asia*, Oxford University Press, Oxford 2022.
- , Jemaah Islamiyah 20 Years After the Bali Bombings: Continuity and Change, „Counter Terrorist Trends and Analyses”, 2022, t.14, nr 5, s. 1–6.

- Ramstedt M., *Politics of Taxonomy in Postcolonial Indonesia: Ethnic Traditions between Religionisation and Secularisation*, „Historical Social Research / Historische Sozialforschung”, 2019, t.44, nr 3 (169), s. 264–289.
- Retnowati E., *Tatanan Orde Baru: distorsi ideologi pancasila*, LIPI Press, Jakarta 2018.
- Ricklefs M.C., *A History of Modern Indonesia Since c. 1200*, Stanford General Books, Stanford, California 2008.
- Ricklefs M.C., *Islamisation and Its Opponents in Java: A Political, Social, Cultural and Religious History, c. 1930 to the Present*, University of Hawaii Press, Honolulu 2012.
- Ridjal F., Karim M.R., i Yayasan Hatta, *Dinamika budaya dan politik dalam pembangunan, PT Tiara Wacana Yogya untuk Yayasan Hatta*, Yogyakarta 1991.
- Ridwan Arifin, *Human Rights Interpretation in the Dimension of Pancasila Ideology*, „Law Research Review Quarterly”, 2016, t.2, nr 4, s. 641–656.
- Riyadi C.A.P., Auliya C.B., Prayoga D.E.P., i Fitriyono R.A., *Harkat dan Martabat Pancasila: Filosofi dan Pandangan Hidup Bangsa Indonesia*, „Gema Keadilan”, 2022, t.9, nr 3, s. 265–274.
- Robinson G., “Down to the Very Roots”: The Indonesian Army’s Role in the Mass Killings of 1965–66, „Journal of Genocide Research”, 2017, t.19, nr 4, s. 465–486.
- Ruane J., i Todd J., *Ethnicity and Religion: Redefining the Research Agenda*, „Ethnopolitics”, 2010, t.9, nr 1, s. 1–8.
- Rucktäschel K., i Schuck C., *An analysis of counterterrorism measures taken by Indonesia since the 2002 Bali bombings*, „The Pacific Review”, 2020, t.33, nr 6, s. 1022–1051.
- Sabrie Z. i Indonesia, *Peradilan Agama dalam wadah negara Pancasila: dialog tentang RUUPA*, Logos Wacana Ilmu, Jakarta 2001.
- Safari, *Re-orientasi politik NU pada masa Orde Baru: analisis tiga strategi politik NU tahun 1984-1998*, Pusaka Media Sukarame Bandar Lampung, Bandar Lampung 2021.
- Saidi R., *Status Piagam Jakarta: tinjauan hukum dan sejarah*, Majelis Alumni HMI Loyal Untuk Bangsa, Jakarta 2007.
- Saifuddin A.F., *Agama dalam politik keseragaman: suatu refleksi kebijakan keagamaan Orde Baru*, Departemen Agama RI, Badan Penelitian dan Pengembangan Agama, Jakarta 2000.

- Santi M., Sukardi S., i Ermarita N., Perenan Belanda dalam perang saudara antara Kaum Padri dan Kaum Adat di Minangkabau pada abad ke-19, „Kalpataru: Jurnal Sejarah dan Pembelajaran Sejarah”, 2016, t.1, nr 2.
- Santosa Y.B.P., i Kurnia R., Kontribusi Ki Bagus Hadikusumo dalam Sidang BPUPKI Mei-Juli 1945, „CHRONOLOGIA”, 2021, t.2, nr 3, s. 1–20.
- Santoso A., Islam and Politics in Indonesia during the 1990s, „Asian Journal of Political Science”, 1995, t.3, nr 1, s. 1–12.
- Sari I., Strategi Kebudayaan Pembangunan Keberagamaan di Indonesia: Mempertegas Kontribusi Kearifan Budaya Lokal Dalam Masyarakat Berbhinneka, „Studia Sosia Religia”, 2019, t.2, nr 2.
- Satria A., Two Decades of Counterterrorism in Indonesia: Successful Developments and Future Challenges, „Counter Terrorist Trends and Analyses”, 2022, t.14, nr 5, s. 7–16.
- Schmidt L., Aesthetics of authority: ‘Islam Nusantara’ and Islamic ‘radicalism’ in Indonesian film and social media, „Religion”, 2021, t.51, nr 2, s. 237–258.
- Schnabel L., Opiate of the Masses? Inequality, Religion, and Political Ideology in the United States, „Social Forces”, 2021, t.99, nr 3, s. 979–1012.
- Schwarz A., A Nation In Waiting: Indonesia In The 1990s, Westview Press, Boulder San Francisco 1994.
- , A Nation in Waiting: Indonesia’s Search for Stability, Routledge, Boulder, Colorado 1999.
- Seliger M., Ideology and Politics, Routledge, Milton 2019.
- Seminar Pantjasila, Prasaran prasaran pada Seminar Pantjasila: diadakan di Jogjakarta pada tanggal 16-20 Pebruari 1959, Panitia Seminar Pantjasila, Djakarta 1979.
- Setyahadi M.M., Analisis konflik politik elite TNI pada masa demokrasi terpimpin (1959-1966), „Jurnal Renaissance”, 2018, t.3, nr 01, s. 346–357.
- Shalihah A., i Hozaini F., Dinamika Perdebatan “Syariat Islam” Dalam Historisasi Piagam Jakarta (Jakarta Charter), „As-Shahifah : Journal of Constitutional Law and Governance”, 2022, t.2, nr 1, s. 44–54.
- Shils E., Primordial, Personal, Sacred and Civil Ties: Some Particular Observations on the Relationships of Sociological Research and Theory, „The British Journal of Sociology”, 1957, t.8, nr 2, s. 130–145.

- Shofa A.M.A., Memaknai kembali multikulturalisme Indonesia dalam bingkai Pancasila, „JPK (Jurnal Pancasila dan Kewarganegaraan)”, 2016, t.1, nr 1, s. 34–40.
- Sidel J.T., Riots, Pogroms, Jihad: Religious Violence in Indonesia, Cornell University Press, Ithaca, N.Y 2006, 1st edition.
- Simons G., Indonesia: The Long Oppression, Palgrave Macmillan, New York 2000.
- Sirry M., Fatwas and their controversy: The case of the Council of Indonesian Ulama (MUI), „Journal of Southeast Asian Studies”, 2013, t.44, nr 1, s. 100–117.
- Situru R.S., Pancasila dan Tantangan Masa Kini, „Jurnal Pendidikan Guru Sekolah Dasar”, 2019, t.2, nr 1, s. 34–41.
- Slater D., Unbuilding Blocs, „Critical Asian Studies”, 2014, t.46, nr 2, s. 287–315.
- Smith A., Nationalism and Modernism, Routledge 2013.
- Smith A.D., Nationalism: Theory, Ideology, History, London ; Sterling 2001.
- , Ethnosymbolism, [w:] The Wiley Blackwell Encyclopedia of Race, Ethnicity, and Nationalism, Wiley 2015, s. 1–2,
<https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1002/9781118663202.wberen052>.
- Smith A.L., A Glass Half Full: Indonesia-U.S. Relations in the Age of Terror, „Contemporary Southeast Asia”, 2003, t.25, nr 3, s. 449–472.
- Sobkowiak L., Konflikt polityczny: interdyscyplinarny i wielopłaszczyznowy przedmiot badań, „Wrocławskie Studia Politologiczne”, 2017, t.22, s. 7–20.
- Soebadio H., Kebebasan berserikat: dari demokrasi terpimpin sampai demokrasi Pancasila, Pramita Press, Tangerang 2006.
- Soekarno, Lahirnja Pantja-Sila; pidato pertama tentang Pantja Sila jang diutjapkan pada tg. 1 Djuni 1945, Pradnjaparamita, Djakarta 1965.
- Soraya M.R.Z., Kontestasi pemikiran dasar negara dalam perwujudan hukum di Indonesia, „Humanika, Kajian Ilmiah Mata Kuliah Umum”, 2014, t.14, nr 1.
- Sri Wahyuni, Politik hukum Islam pasca Orde Baru, 2014.
- Stahl D.J., An Analysis of Ernest Gellner’s Nations and Nationalism, Routledge, London 2017.
- Suharto, Muhammadiyah, Sridwdari Stadium, 7.12.1985.
- , Dharma Canti Hari Raya Nyepi Tahun Caka 1914, 9.04.1992.
- Sukarno, 7 bahan pokok indoktrinasi Republik Indonesia, Dewan Pertimbangan Agung, Djakarta 1960.

- Sukma R., *The Evolution of Indonesia's Foreign Policy: An Indonesian View*, „Asian Survey”, 1995, t.35, nr 3, s. 304–315.
- Sularto, i Yunarti D.R., *Konflik di balik proklamasi: BPUPKI, PPKI, dan kemerdekaan*, Penerbit Buku Kompas, Jakarta 2010.
- Suleman Z., *Demokrasi untuk Indonesia: pemikiran politik Bung Hatta*, Penerbit Buku Kompas, Jakarta 2010.
- Suny R.G., *Constructing Primordialism: Old Histories for New Nations*, „The Journal of Modern History”, 2001, t.73, nr 4, s. 862–896.
- Supomo, *Undang-Undang Dasar Sementara Republik Indonesia: dengan sekedar tjtatan dan keterangan dibawah tiap-tiap pasal*, Pradnjaparamita, Djakarta 1965.
- Suryadinata L., *Islam and Suharto's Foreign Policy: Indonesia, the Middle East, and Bosnia*, „Asian Survey”, 1995, t.35, nr 3, s. 291–303.
- , *Ethnic Chinese in Contemporary Indonesia*, Institute of Southeast Asian Studies 2008.
- Suryana A., *President Yudhoyono's Response to Violence Against Ahmadiyah and Shia*, „Kawalu”, 2016, t.3, nr 1, s. 1–22.
- , *State Officials' Entanglement with Vigilante Groups in Violence against Ahmadiyah and Shi'a Communities in Indonesia*, „Asian Studies Review”, 2019, t.43, nr 3, s. 475–492.
- Susilo A., i Wulansari R., *Perjanjian Linggarjati (Diplomasi dan Perjuangan Bangsa Indonesia Tahun 1946-1947)*, „Criksetra: Jurnal Pendidikan Sejarah”, 2021, t.10, nr 1, s. 30–42.
- Suwirta A., *Dua Negara-Bangsa Melihat Masa Lalunya: Konfrontasi Indonesia – Malaysia (1963-1966) sebagaimana Dikisahkan dalam Buku-buku Teks Sejarahnya di Sekolah*, „SOSIOHUMANIKA”, 2010, t.3, nr 2.
- Swarinoto D.M., Umasih U., i Marta N., *Analisis Pelaksanaan Pembelajaran Pendidikan Sejarah Perjuangan Bangsa (PSPB) di Sekolah Menengah Pertama 1983-1993*, „Historia: Jurnal Pendidik dan Peneliti Sejarah”, 2023, t.6, nr 1, s. 119–126.
- Syahidin R.S., *Penghapusan Tujuh Kata Dalam Piagam Jakarta Ditinjau Dari Sadd Dzari'ah*, „Journal of Indonesian Comparative of Syari'ah Law”, 2021, t.4, nr 1, s. 15–38.
- Syamsuddin M., i Fatkhan M., *Dinamika Islam Pada Masa Orde Baru*, „Jurnal Dakwah UIN Sunan Kalijaga”, 2010, t.11, nr 2, s. 139–156.

- Tadjoeddin M.Z., *Conflict and Violence in Indonesia: A Background*, [w:] *Explaining Collective Violence in Contemporary Indonesia: From Conflict to Cooperation*, red. M.Z. Tadjoeddin, Palgrave Macmillan UK, London 2014, *Critical Studies of the Asia Pacific Series*, s. 23–41, https://doi.org/10.1057/9781137270641_2.
- Taher T., *Aspiring for the middle path: religious harmony in Indonesia*, Center for the Study of Islam and Society, Jakarta 1997.
- Taum Y.Y., D.N. Aidit, sasra dan geliat zamannya, „Sintesis”, 2013, t.7, nr 1, s. 1–13.
- Tempelman S., *Constructions of Cultural Identity: Multiculturalism and Exclusion*, „Political Studies”, 1999, t.47, nr 1, s. 17–31.
- Thomas R.M., *Indonesian Education: Communist Strategies (1950-1965) and Governmental Counter Strategies (1966-1980)*, „Asian Survey”, 1981, t.21, nr 3, s. 369–392.
- Tjokroamidjojo B., *Sistem penyelenggaraan pemerintahan negara atas dasar Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia tahun 1945 dan perubahannya*, Lembaga Administrasi Negara, Jakarta 2002.
- Todorova M., *The Trap of Backwardness: Modernity, Temporality, and the Study of Eastern European Nationalism*, „Slavic Review”, 2005, t.64, nr 1, s. 140–164.
- , *Is There Weak Nationalism and Is It a Useful Category?**, *Scaling the Balkans*, Brill, Leiden ; Boston 2018, s. 175–196, <https://brill.com/view/book/9789004382305/BP000020.xml>.
- Tolhah A., *Peluang dan tantangan kompetensi peradilan agama pasca amandemen Undang-Undang Nomor 7 tahun 1989 tentang peradilan agama*, „Asy-Syari’ah”, 2016, t.18, nr 1, s. 123–138.
- Umasih, *Ketika kebijakan Orde Lama memasuki domain pendidikan: penyiapan dan kinerja guru sekolah dasar di Indonesia*, „Paramita: Historical Studies Journal”, 2014, t.24, nr 1, s. 104–113.
- Unja F., i Purnomo B., *Bkrd: Keputusan Politik Rakyat Jambi 1955*, „Jurnal Penelitian Universitas Jambi: Seri Humaniora”, 2009, t.11, nr 1, s. 43427.
- Utama T.S.J., *Impediments to Establishing Adat Villages: A Socio-Legal Examination of the Indonesian Village Law*, „The Asia Pacific Journal of Anthropology”, 2020, t.21, nr 1, s. 17–33.
- Vaidyanathan B., Hill J.P., i Smith C., *Religion and Charitable Financial Giving to Religious and Secular Causes: Does Political Ideology Matter?*, „Journal for the Scientific Study of Religion”, 2011, t.50, nr 3, s. 450–469.

- Vergani M., Barton G., i Wahid Y., *Understanding Violent Extremism in Indonesia*, [w:] *Countering Violent and Hateful Extremism in Indonesia: Islam, Gender and Civil Society*, red. G. Barton, M. Vergani, i Y. Wahid, Springer, Singapore 2022, *New Security Challenges*, s. 29–62, https://doi.org/10.1007/978-981-16-2032-4_2.
- Vuuren W.V., *Ideologies of racial nationalism: The method in their madness*, „*Politikon*”, 2005, t.32, nr 1, s. 59–81.
- Wardhani S.H.R., Ariyani N., i Paryadi, *Tindak Lanjut Penuntasan Kasus Korupsi Mendiang Presiden Soeharto dalam Rangka Mewujudkan Cita-Cita Reformasi*, „*Kajian Hukum*”, 2022, t.7, nr 1, s. 103–115.
- Wardodjo W.W., *Ekonomi Indonesia Tahun 1950-an dan Penguasaan Negara terhadap Perusahaan Kereta Api Pasca KMB 1949*, „*Indonesian Historical Studies*”, 2019, t.2, nr 2, s. 96–106.
- Watson C.W., *State and society in Indonesia: three papers*, University of Kent at Canterbury, Centre of South-East Asian Studies, Canterbury 1987.
- Weatherbee D.E., *Ideology in Indonesia: Sukarno’s Indonesian Revolution*, Yale University Press, Detroit 1966.
- Wibowo A.P., Wardhana E.W., i Nurgiansah T.H., *Pemilihan Umum di Indonesia dalam Perspektif Pancasila*, „*Jurnal Kewarganegaraan*”, 2022, t.6, nr 2, s. 3217–3225.
- Wibowo S., Joebagio H., i Bachri S., *Peran Majelis Ulama Indonesia Pada Masa Orde Baru 1975-1998 dan Relevansinya Dalam Pembelajaran Sejarah*, „*Candi*”, 2018, t.17, nr 1, s. 80.
- Widuseno I., *Azas filosofis Pancasila sebagai ideologi dan dasar negara*, „*HUMANIKA*”, 2014, t.20, nr 2, s. 62–66.
- Widjojo M.S., *Penakluk rezim Orde Baru: gerakan mahasiswa ’98*, Pustaka Sinar Harapan, Jakarta 1999.
- Widya Lestari Ningsih, *Kitab Sutasoma: Pengarang, Isi, dan Bhinneka Tunggal Ika* Halaman all, 6.05.2021, <https://www.kompas.com/stori/read/2021/05/06/150410179/kitab-sutasoma-pengarang-isi-dan-bhinneka-tunggal-ika>, 23.05.2023.
- Wieringa S., *The Birth of the New Order State in Indonesia: Sexual Politics and Nationalism*, „*Journal of Women’s History*”, 2003, t.15, nr 1, s. 70–91.

- Wignjoamidjojo, Seminar pendidikan mengabdikan MANIPOL: di Djakarta tanggal 16 Pebruari 1963, Lembaga Pendidikan Nasional, Djakarta 1963.
- Wijaya A., Demokrasi dalam Sejarah Ketatanegaraan Republik Indonesia, „Al-Daulah: Jurnal Hukum dan Perundangan Islam”, 2014, t.4, nr 01, s. 136–158.
- Wilczyński W.J., Naród i nacjonalizm we współczesnej wojnie kulturowej, „Przegląd Geopolityczny”, 2020, t.31, s. 58–76.
- Williams M., China and Indonesia Make up: Reflections on a Troubled Relationship, „Indonesia”, 1991, s. 145–158.
- Williams M.C., Securitization as political theory: The politics of the extraordinary, „International Relations”, 2015, t.29, nr 1, s. 114–120.
- Winarno W., Mengungkap kembali tafsir atas Pancasila: Dibalik pencabutan ketetapan MPR tentang P4, „Forum Ilmu Sosial”, 2012, t.39, nr 2.
- Wojtaszak A., Nacjonalizm. Ewolucja myśli politycznej. Zarys problemu, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego. Acta Politica”, 2015, t.32, s. 5–28.
- Yahya M., Peneguhan Identitas dan Ideologi Majelis Mujahidin Melalui Terjemah Al-Quran, „Religia”, 2018, s. 188–208.
- Yasni Z., Bung Hatta's answers: interviews Dr. Mohammad Hatta with Dr. Z. Yasni., Gunung Agung, Singapore 1981.
- Yeyeng A. T., Tajuddin M.S., i Ghani R.A., ICMI AND EDUCATION: An Effort to Prepare Muslim Intellectuals in Indonesia, „JICSA (Journal of Islamic Civilization in Southeast Asia)”, 2017, t.6, nr 2.
- Yunarti D.R., BPUPKI, PPKI, proklamasi kemerdekaan RI, Kompas, Jakarta 2003.
- Zaenuddin D., i Masnun L., Primordialisme & konflik golongan: polarisasi politik kalangan Islam pasca Orde Baru, Puslitbang Kemasyarakatan dan Kebudayaan, Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia, Jakarta 2000.
- Ziętek-Wielomska M., Różnica między zachodnioeuropejską a niemiecką koncepcją nacjonalizmu, „International Studies: Interdisciplinary Political and Cultural Journal (IS)”, 2021, t.27, nr 1, s. 237–256.
- Zuba K., Not So Much Societal: The Catholic Church in Poland as a Veto Player, „East European Politics and Societies”, 2022, t.36, nr 4, s. 1204–1223.
- Zybertowicz A., Konstruktywizm jako orientacja metodologiczna w badaniach społecznych, 1999, s. 7–28.
- Żołędowski C., Nacjonalizm a społeczeństwo obywatelskie, „Problemy Polityki Społecznej”, 2020, t.4, s. 9–17.

Tentang dasar negara Republik Indonesia dalam Konstituante, Bandung 1958.
Penerapan Pancasila dalam demokrasi di Indonesia, BP-7 Pusat, Jakarta 1985.
Mimbar BP 7, Badan Pembinaan Pendidikan Pelaksanaan Pedoman Penghayatan dan
Pengamalan Pancasila. 1989.
Indonesia Demographics Profile, b.d.,
https://www.indexmundi.com/indonesia/demographics_profile.html,
25.08.2023.
Religious Radicalism in Major Campuses in Indonesia, b.d.,
https://www.icrs.or.id/news/religious-radicalism-in-major-campuses-in-indonesia_1226, 25.08.2023.