

Krzysztof Trzcinski*

Znaczenie partii islamskich i chrześcijańskich w Indonezji

Importance of Islamic and Christian parties in Indonesia

STUDIA I ANALIZY

Słowa kluczowe: systemy partyjne, partie religijne, partie islamskie, partie chrześcijańskie, Indonezja

Keywords: party systems, religious parties, Islamic parties, Christian parties, Indonesia

Abstrakt: Artykuł poświęcony jest roli partii religijnych w indonezyjskim systemie politycznym. W artykule zostało wykazane istotne znaczenie partii islamskich i zarazem wyjaśnione postępujące w ostatnich kilkunastu latach zanikanie znaczenia partii chrześcijańskich. W warunkach głębokiej religijności społeczeństwa indonezyjskiego partie religijne rozumiane są jako partie polityczne, które spełniają następujące kryteria: 1) tworzone są przez i dla wyznawców odpowiednio islamu lub chrześcijaństwa, 2) służą realizacji ich interesów (a konkretnie interesów artykułowanych przez polityczne i religijne elity wspólnot religijnych) i 3) budują swoje programy w oparciu o zasady i wartości wiary oraz propagują je i chronią.

Abstract: This paper deals with the role of religious parties in the Indonesian political system. It demonstrates the importance of Islamic parties and explains the declining significance of Christian parties in the last dozen or so years. In the conditions of deep religiosity in Indonesian society, religious parties are understood as political parties that meet the following criteria: 1) are created by and for the followers of Islam or Christianity, respectively, 2) serve to pursue their interests (specifically the interests articulated by the political and religious elites of religious communities) and 3) build their programs based on the principles and values of faith, and also promote and protect them.

* ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0003-0268-6344>, dr hab., profesor w Instytucie Bliższego i Dalekiego Wschodu Uniwersytetu Jagiellońskiego. E-mail: krzysztof.trzcinski@uj.edu.pl

Wprowadzenie

Artykuł poświęcony jest roli partii religijnych w indonezyjskim systemie politycznym. W artykule zostało wykazane istotne znaczenie partii islamskich i zarazem wyjaśnione postępujące w ostatnich kilkunastu latach zanikanie znaczenia partii chrześcijańskich. W warunkach głębokiej religijności społeczeństwa indonezyjskiego partie religijne rozumiane są jako partie polityczne, które spełniają następujące kryteria: 1) tworzone są przez i dla wyznawców odpowiednio islamu lub chrześcijaństwa, 2) służą realizacji ich interesów (a konkretnie interesów artykułowanych przez polityczne i religijne elity wspólnot religijnych) i 3) budują swoje programy w oparciu o zasady i wartości wiary oraz propagują je i chronią.

Na początku artykułu zostały wyjaśnione główne rodzaje podziałów religijnych istniejących w Indonezji. W drugiej części przedstawione zostały podstawowe podziały ideologiczne w ramach wspólnoty muzułmańskiej, powstałe w kontekście stosunku jej członków do tzw. islamu politycznego. W trzeciej części omówione zostały główne muzułmańskie organizacje społeczeństwa obywatelskiego i islamskie partie polityczne. W czwartej części została dokonana analiza roli partii islamskich w indonezyjskim systemie politycznym. W piątej części objaśnione zostały problemy funkcjonowania partii chrześcijańskich w Indonezji. W zakończeniu przedstawione zostały wnioski dotyczące roli partii religijnych w Indonezji.

Na wstępie badań, których owocem jest ten artykuł, przyjęta została następująca teza: we współczesnej Indonezji spośród partii religijnych jedynie partie islamskie odgrywają znaczącą rolę w systemie politycznym, przyczyniając się do stabilizowania sytuacji politycznej¹.

Artykuł powstał w oparciu o studium przypadku indonezyjskiego systemu politycznego, przeprowadzone za pomocą analizy problemowej treści źródeł pierwotnych (aktów prawnych, a także częściowo ustrukturyzowanych oraz swobodnych wywiadów zrealizowanych z politologami indonezyjskimi w trakcie badań terenowych w Indonezji w latach 2013–18) i źródeł wtórnych (opracowań naukowych i materiałów prasowych).

¹ Na temat stabilizowania sytuacji politycznej w kontekście istoty pojęcia „stabilność polityczna” zob. szerzej K. Trzcíński, *Czym jest stabilność polityczna państwa?*, «Przegląd Politologiczny» 2015, nr 2, s. 37–47.

Wielosegmentowy charakter społeczeństwa indonezyjskiego

Współczesna Indonezja jest czwartym najludniejszym państwem świata, które w drugiej połowie 2022 r. liczyło ok. 280 milionów mieszkańców² żyjących na terytorium niemal 2 milionów km² o rozciągłości równoleżnikowej ponad 5 tys. km. Indonezja jest państwem archipelagowym, w którego skład wchodzi ok. 17 tys. wysp, z których ponad 6 tys. jest zamieszkałych. Zdecydowana większość jej terytorium położona jest w Azji Południowo-Wschodniej, a mniejsza część (zachodnia Nowa Gwinea wraz z sąsiednimi wyspami) w Melanezji.

Spółczesne społeczeństwo Indonezji ma charakter wielosegmentowy. Używany i spopularyzowany przez Arenda Lijpharta³ termin „segment” definiuje grupy społeczne w oparciu o podstawy askryptywne, kulturowe i ideologiczne. Do głównych rodzajów segmentów w Indonezji należą rasy, grupy etniczne i lingwistyczne, wspólnoty religijne (i wyznaniowe) oraz grupy ideologiczne. Społeczeństwo Indonezji jest wielorasowe, wieloetniczne, wielojęzyczne, wieloreligijne i wielowyznaniowe. Ponadto ogromne znaczenie mają w nim podziały ideologiczne, zwłaszcza w ramach dominującego islamu. Zdecydowana większość Indonezyjczyków, ok. 87%, jest muzułmanami (głównie sunnitami). Z kolei chrześcijanie stanowią ok. 10% mieszkańców Indonezji, w tym protestanci ok. 7%, a katolicy ok. 3%⁴.

Indonezja jest szczególnym przypadkiem demokratycznego dzielenia się władzą czy też współrzędzenia (określanego w piśmiennictwie międzynarodowym mianem *power-sharing*) między różnymi segmentami, bardzo skomplikowanym ze względu na wskazane zróżnicowanie rodzajów oraz liczbę segmentów, które na różnych poziomach władzy mogą w niej uczestniczyć⁵. Co więcej, w ramach segmentu muzułmańskiego, niemal

² Worldometers, *Indonesia Population (Live)*, 2022, <https://www.worldometers.info/world-population/indonesia-population/> (22.08.2022).

³ Zob. np. A. Lijphart, *Democracy in Plural Societies: A Comparative Exploration*, New Haven CT 1977.

⁴ Index Mundi, *Indonesia. Country Profile*, 2020, <https://www.indexmundi.com/indonesia/religions.html> (22.08.2022). Na temat podziałów segmentowych w Indonezji zob. szerzej G. Macdonald, *Election Rules and Identity Politics: Understanding the Success of Multiethnic Parties in Indonesia*, Washington DC 2013, s. 6–7. Trzecia największa wspólnota religijna w Indonezji to hinduiści, którzy stanowią mniej niż 2% społeczeństwa Indonezji. Hinduiści nie mają własnych partii religijnych.

⁵ Tę problematykę analizuję szerzej w: K. Trzciński, *The Consociational Addition to Indonesia's Centripetalism as a Tactic of the Central Authorities: The Case of Papua*, «Hemispheres» 2016, t. 31, nr 4, s. 5–20; K. Trzciński, *Hybrid Power-Sharing in Indonesia*, «Polish Political Science Yearbook» 2017, t. 46, nr 1, s. 168–185; K. Trzciński, *Hybrid Power Sharing: On*

w całości sunnickiego, w Indonezji funkcjonuje kluczowy przykład współrządzenia między podsegmentami ideologicznymi⁶. Konkretnie bowiem segment muzułmański jest dalece niejednorodny pod względem stosunku do kwestii wzajemnych relacji politycznych między państwem a religią. Podstawowy problem dotyczy kwestii uznania (lub jego braku) dla roli tzw. islamu politycznego. Znaczna część segmentu muzułmańskiego, którą można nazwać liberalnym podsegmentem islamskim, nie widzi potrzeby ingerencji islamu w politykę. Ta część głosuje w wyborach na tzw. partie nacjonalistyczne (bazujące na państwowej ideologii Pancasila) o charakterze ponadreligijnym. Inna ważna część segmentu muzułmańskiego, którą można nazwać nieliberalnym podsegmentem islamskim, widzi potrzebę istnienia politycznych relacji między państwem a religią. Ta część głosuje w wyborach na partie islamskie. Niewielka część tego podsegmentu, która nie ma bezpośredniej reprezentacji w ramach systemu partyjnego, popiera ideę ścisłego oparcia życia politycznego na zasadach islamu (i sprzyja radykałom), a nawet popiera dążenia do realizacji tego celu środkami przemocowymi (i sprzyja ekstremistom)⁷.

Segment muzułmański i jego podsegmenty a islam polityczny

Indonezja jest państwem wieloreligijnym, ale z przeważającym udziałem wyznawców islamu. Na początku 2022 r. ok. 240 mln mieszkańców Indonezji było wyznawcami islamu, co czyni ją największym państwem

How to Stabilize the Political Situation in Multi-segmental Societies, «Politeja» 2018, t. 56, nr 5, s. 86–107; K. Trzciniński, *Ograniczanie konfliktów w Nigerii i Indonezji: Hybrydowy model power-sharing*, Warszawa 2019; K. Trzciniński, *Consociationalism Meets Centripetalism: Hybrid Power-Sharing*, «Nationalism and Ethnic Politics» 2022, t. 28, nr 3, s. 313–331.

⁶ Można w tym względzie snuć analogie do historycznych już nie-muzułmańskich przypadków *power-sharing* np. w Niderlandach, Austrii i Kolumbii, choć przypadek indonezyjski jest od nich bardziej skomplikowany, między innymi przez swój hybrydowy (centrypetalno-konsocjonalny) wymiar. Na temat podziałów segmentowych i modeli *power-sharing* zob. szerzej K. Trzciniński, *What is Power Sharing? Consociationalism, Centripetalism, and Hybrid Power Sharing*, «Studia Polityczne» 2018, t. 46, nr 3, s. 9–30; K. Trzciniński, *Istota i główne modele power-sharing w kontekście wieloetniczności. Zarys problematyki*, «Przegląd Politologiczny» 2016, nr 3, s. 27–40. Na temat problematyki hybrydowości *power-sharing* zob. szerzej K. Trzciniński, *Hybrydowe power-sharing. Koncepcja i instytucje*, «Studia Polityczne» 2020, t. 48, nr 3, s. 11–32.

⁷ G. Barton, I. Yilmaz, N. Morison, *Religious and Pro-Violence Populism in Indonesia: The Rise and Fall of a Far-Right Islamist Civilisationist Movement*, «Religions» 2021, t. 12, nr 6, s. 1–22.

muzułmańskim w świecie. Zdecydowana większość indonezyjskich muźulmanów (ok. 99%) to sunnici⁸. Od samych początków procesu państwowotwórczego w Indonezji rodzima polityka funkcjonuje między Scyllą zwolenników ograniczonego wpływu islamu i elit religijnych na państwo, w tym na jego system polityczny i prawny, a Charybdą stronników uczynienia z Indonezji państwa islamskiego lub przynajmniej państwa opierającego swoje prawo na szariacie⁹.

Indonezja powstała na obszarze kolonialnym Niderlandzkich Indii Wschodnich. Ogłosiła niepodległość w 1945 r., którą Holendrzy uznali w 1949 r.¹⁰. W 1945 r. na krótko przed deklaracją niepodległości elity ruchu narodowowyzwoleńczego, podzielone na tzw. nacjonalistyczne oraz islamskie, przygotowywały wspólnie tzw. Kartę Dżakarcką, tj. preambułę do przyszłej konstytucji¹¹. W dokumencie tym z woli czołowego działacza niepodległościowego Sukarno zawarto zasady przyszłej ideologii państwowej Pancasila (m.in. pozostawiającej przestrzeń dla wyznawania różnych religii), a z woli elit muźulmańskich, nakaz przestrzegania przez indonezyjskich muźulmanów szariatu, tzw. *tujuh kata* (siedem słów)¹². Elity muźulmańskie próbowały również przeforsować umieszczenie w konstytucji postanowienia mówiącego, że prezydent Indonezji musi być muźulmaninem. Ostatecznie jednak, za sprawą „ojca narodu” Sukarno i innych zwolenników rozdziału religii i państwa, wchodząca w życie 18 sierpnia 1945 r. konstytucja nie zawierała takich treści, co pokazuje, jak wrażliwe były przyszłe elity polityczne niepodległej Indonezji na kwestię roli islamu w nowym państwie. Przeważający trend polegał na rozłączeniu spraw politycznych i religijnych, nie tylko dla pomniejszenia politycznego znaczenia elit muźulmańskich i przeciwdziałania rozwojowi fanatyzmu religijnego, ale też i dla lepszej integracji w ramach tworzonego narodu państwowego wyznawców różnych religii, w tym chrześcijan i hinduistów, których elity obawiały się uwydatniania statusu islamu w konstytucji. Wśród indone-

⁸ Pozostali to głównie szyici i członkowie wspólnoty Ahmadijja.

⁹ Por. L. Assyaukanie, *Democracy and the Islamic State: Muslim Arguments for Political Change in Indonesia*, «The Copenhagen Journal of Asian Studies» 2004, t. 20, s. 32–46.

¹⁰ Ruch narodowo-wyzwoleńczy ogłosił niepodległość Indonezji w 1945 r. i przyjął konstytucję. W latach 1945–1949 na obszarach obecnej Indonezji (ówczesnych Niderlandzkich Indii Wschodnich) trwała wojna niepodległościowa, zwana również Indonezyjską Rewolucją Narodową, mająca na celu usunięcie kolonizatorów holenderskich.

¹¹ R.E. Elson, *Another Look at the Jakarta Charter Controversy of 1945*, «Indonesia» 2009, t. 88, s. 105–130.

¹² A. Salehudin, *Remembering the Seven-Word of The Jakarta Charter: The Challenging Risk of Indonesian Today*, «Ijtima'iyya Journal of Muslim Society Research» 2018, t. 3, nr 2, s. 234–248.

zyjskich nacjonalistów panował pogląd, że konstytucyjne odniesienia do islamu zrażą nie-muzułmanów i zaszkodzą procesowi państwowotwórczemu. Dorozumiany konstytucyjny rozdział religii i państwa był konsekwentnie egzekwowany za czasów rządów Sukarno (formalnie w latach 1949–1967, a faktycznie w latach 1945–1965) i jego następcy Suharto (faktycznie w latach 1965–1998, a formalnie w latach 1968–1998)¹³ oraz kolejnych przywódców Indonezji. Jednakże polityczne elity islamskie wielokrotnie podkreślały swoje niezadowolenie z nieumieszczenia w konstytucji treści podkreślających szczególną rolę islamu w Indonezji¹⁴. Elity działające w ramach systemu politycznego, kilkakrotnie próbowały przeforsować prawną zmianę tego stanu rzeczy¹⁵.

Indonezja ma złe doświadczenia związane z funkcjonowaniem ekstremistycznych organizacji islamskich. I tak np. organizacja Darul Islam próbowała w latach 1942–1962 przy pomocy swego zbrojnego ramienia Tentara Islam Indonesia (Indonezyjska Armia Islamska) ustanowić na obszarze Indonezji państwo teokratyczne, Negara Islam Indonesia. W późniejszych latach w Indonezji wielokrotnie dochodziło do zamachów terrorystycznych i innych aktów zbrojnych dokonywanych przez ekstremistów islamskich, w tym Dżama'a Islamiyya (JI, Jemaah Islamiyah, Islamska Grupa)¹⁶.

W ramach segmentu muzułmańskiego, dominującego wśród segmentów religijnych społeczeństwa indonezyjskiego pod względem wielkości i roli politycznej, można wyróżnić różne podsegmenty. Badacze religii

¹³ W połowie lat 60. XX wieku głównym zagrożeniem dla stabilności politycznej Indonezji stała się w oczach armii działalność indonezyjskich komunistów, co należy postrzegać w ramach szerszych realiów międzynarodowych, w tym w kontekście toczącej się wówczas wojny w Indochinach. Ponieważ Sukarno był (być może po części z powodu swych lewicowych przekonań) wobec tego zagrożenia bierny lub je bagatelizował, w 1965 r. został faktycznie odsunięty od władzy przez armię, choć formalnie sprawował funkcję prezydenta do 1967 r. Od 1965 r. kluczową rolę polityczną w państwie pełnił generał Suharto. W latach 1965–1966 armia indonezyjska wspólnie z różnymi lokalnymi milicjami dokonała pogromu komunistów i osób o sympatiach lewicowych. Według różnych, rozbieżnych szacunków, w wyniku tej czystki zginęło od kilkuset tysięcy do ponad miliona Indonezyjczyków. W jej następstwie pozycja Suharto silnie się umocniła i w 1968 r. formalnie objął on urząd prezydenta, który pełnił do 1998 r.

¹⁴ R. Al-Hamdi, *The Jakarta Charter in Post-Soeharto Indonesia: Political Thoughts of the Elites in Muhammadiyah*, «Masyarakat Indonesia» 2015, t. 41, nr 1, s. 43–56.

¹⁵ Najważniejsze takie próby miały miejsce w latach 1959, 1968 i 2002.

¹⁶ JI jest uznawana za odpowiedzialną m.in. za słynne zamachy na wyspie Bali w 2002 r. (ponad 200 ofiar) oraz atakowanie kościołów chrześcijańskich i hoteli w Indonezji. Zob. szerzej np. K. Ramakrishna, *Terrorism in Southeast Asia: The Ideological and Political Dimensions*, «Southeast Asian Affairs» 2004, s. 54–60.

wskazują najczęściej na dwa ich typy: wyznaniowy (m.in. sunnici i szyici) oraz doktrynalny w ramach przeważającego sunnizmu (m.in. tradycjonałści i modernści). Patrząc z perspektywy politycznej, czołowe znaczenie ma jednak podział wyznawców islamu na podsegmenty definiowane pod kątem ich stosunku do tzw. islamu politycznego. Pod pojęciem islamu politycznego rozumiane jest tu traktowanie przez jakąś grupę ludzi islamu jako podstawy ich politycznej tożsamości oraz działalności. Koncepcja islamu politycznego zakłada funkcjonowanie społeczeństwa i systemu politycznego oraz prawnego państwa w oparciu o zasady i wartości religii muzułmańskiej, a zatem sprzeciwia się rozdziałowi religii i państwa. Islam polityczny związany jest z islamskim odrodzeniem, szczególnie zaś z mobilizacją polityczną w oparciu o islam, zjawiskiem dynamicznie rozwijającym się szczególnie od drugiej połowy XX wieku¹⁷. W piśmiennictwie wyróżnia się różne odmiany islamu politycznego, w tym zwłaszcza konserwatywny, postępowy, a także działające zwykle poza prawem: bojowy, radykalny i dżihadystyczny¹⁸. Granice między nimi nie zawsze są wyraźne.

W Indonezji istnieją bardzo różne stopnie wyobrażenia i interpretacji politycznej roli islamu oraz tolerancji wobec nie-muzułmanów i mniejszości w ramach islamu. Członkowie liberalnego podsegmentu islamskiego nie wykazują większego zainteresowania celami islamu politycznego i głosują w wyborach na kandydatów ponadreligijnych partii nacjonalistycznych, wśród których obecnie najważniejsze to będące w koalicji rządzącej ugrupowania Partai Demokrasi Indonesia Perjuangan (PDI-P, Demokratyczna Partia Indonezji – Walka), Partai Gerakan Indonesia Raya (Gerindra, Partia Ruchu Wielkiej Indonezji), Partai Golongan Karya (Golkar, Partia Grup Funkcyjnych) i Partai NasDem (Partia Nasdem) oraz będące w opozycji ugrupowanie Partai Demokrat (Partia Demokratyczna).

Natomiast wśród muzułmanów sprzyjających islamowi politycznemu, a zatem członków nieliberalnego podsegmentu islamskiego można wyróż-

¹⁷ Upolitycznienie islamu bywa łączone, zwłaszcza w państwach arabskich, z rosnącym niezadowoleniem wobec świeckich rządów nacjonalistycznych, które często nie zdołały wygenerować rozwoju i polepszyć sytuacji ekonomicznej ich obywateli.

¹⁸ F. Burgat, *Face to Face with Political Islam*, London 2002; N. Ayubi, *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World*, London 1991; G. Kepel, *Jihad: The Trail of Political Islam*, Harvard 2002; J.O. Voll, T. Sonn, *Political Islam*, *Oxford Bibliographies Online Datasets*, 2009, DOI:10.1093/obo/9780195390155-0063 (14.08.2022); M. Kramer, *Coming to Terms: Fundamentalists or Islamists?*, «Middle East Quarterly» 2003, t. 10, nr 2, s. 65–77; G. Deneoux, *The Forgotten Swamp: Navigating Political Islam*, «Middle East Policy» 2002, t. 9, nr 2, s. 56–81.

nić aż trzy specyficzne grupy: systemową, pozasystemową i pośrednią, których wielkość może ulegać zmianom w wyniku przepływów zwolenników. Grupa systemowa widzi potrzebę odgrywania przez islam i organizacje islamskie istotnej roli w polityce, choć zarazem nie chce, by zwolennicy islamu politycznego uciekali się do używania środków radykalnych i ekstremistycznych. Ta grupa preferuje zatem pokojowy islam polityczny i zgadza się z tym, by islam odgrywał rolę polityczną ograniczoną prawem państwowym. Emanacją potrzeb i interesów tej grupy są liczne polityczne partie islamskie, na które głosuje w wyborach na różnym poziomie władzy znaczna część indonezyjskich muzułmanów.

Grupę pozasystemową tworzą muzułmanie, którzy popierają, niekiedy aktywnie, organizacje ekstremistyczne (w tym džihadystyczne), nawołujące do diametralnej przebudowy systemu politycznego i prawnego Indonezji poprzez oparcie ich wyłącznie na zasadach islamu, na co nie zezwala indonezyjskie prawo. W konsekwencji organizacje takie działają lub działały poza systemem politycznym i prawnym, realizując swoje cele w sposób przemocowy¹⁹. W początkowym okresie istnienia państwa indonezyjskiego głównym obiektem ich ataków były instytucje państwowe i ich funkcjonariusze. Obecnie atakują one najczęściej chrześcijan, muzułmanów, którzy nie są sunnitami (szytów i członków wspólnoty Ahmadijja) lub muzułmanów o poglądach liberalnych, mniejszość chińską i cudzoziemców. Wyrzicielami przekonań i potrzeb członków grupy pozasystemowej są lub były m.in. takie organizacje, jak Komando Jihad, Laskar Jihad (Wojownicy Dżihadu), Majelis Mujahideen Indonesia (MMI, Indonezyjska Rada Mudżahedinów) i wspomniana już Dżama'a Islamijja (JI). Te organizacje zwykle nie mają bezpośrednich powiązań z partiami religijnymi, aczkolwiek w 2021 r. indonezyjska policja ujawniła, że JI przeniknęła do systemu politycznego infiltrując jedną z mniejszych partii islamskich, Partai Dakwah Rakyat Indonesia (PDRI, Indonezyjska Partia Ludowa Da'wah)²⁰.

Grupę pośrednią tworzą muzułmanie, którzy nie identyfikują się bezpośrednio z działaniami terrorystów i milicji islamskich, ale w celu realizacji jakichś interesów (np. zaprzestania działania na danym obszarze kościoła chrześcijańskiego) skłonne są okazjonalnie poprzeć działania przemocowe. Potrzeby członków tego segmentu realizują niektóre dogma-

¹⁹ F. Heiduk, *Between a Rock and a Hard Place: Radical Islam in Post-Suharto Indonesia*, «International Journal of Conflict and Violence» 2012, t. 6, nr 1, s. 26–40.

²⁰ A. Llewellyn, *Indonesia's Top Clerical Body Mired in Terror Suspect Scandal*, «Nikkei Asia» z 22 listopada 2021 r., <https://asia.nikkei.com/Politics/Indonesia-s-top-clerical-body-mired-in-terror-suspect-scandal> (18.08.2022).

tyczne organizacje islamskie, w tym np. niedawno zdelegalizowane Hizb ut-Tahrir Indonesia (HTI, Partia Wyzwolenia – Indonezja) i, zwłaszcza, Front Pembela Islam (FPI, Front Obrońców Islamu)²¹. W okresie rządów autorytarnych działały one w ukryciu i na niewielką skalę. W warunkach demokratyzacji, po upadku rządów Suharto w 1998 r., wykorzystując liberalne prawo dające wolność stowarzyszania się, zarejestrowały swoją działalność jako organizacje niepolityczne i formalnie uznały ograniczenia prawne swej aktywności po to, by móc jawnie funkcjonować, powiększać grono zwolenników i zbierać fundusze. Niektóre z nich stworzyły własne siły paramilitarne, jak np. militarne skrzydło FPI, Laskar Pembela Islam (LPI, Wojownicy Obrońców Islamu). Organizacje te bywają oskarżane o zbrodnie z nienawiści, dyskryminację mniejszości i nietolerancję religijną, co wcześniej czy później prowadzi do ich delegalizacji. Część członków przechodzi wówczas do działalności w podziemiu lub tworzy nowe organizacje tego typu.

Niektórzy członkowie grupy pośredniej głoszą w różnych wyborach zwłaszcza na najbardziej konserwatywne partie islamskie, które spełniają niektóre ich postulaty, zwłaszcza preforsowując w lokalnych zgromadzeniach ustawodawczych przepisy oparte na szariacie, dotyczące np. tradycjonalistycznego stroju kobiet muzułmańskich lub zakazu przebywania w miejscach publicznych w nocy i ogólnie zakazujące niektórych czynności, np. hazardu lub sprzedaży i spożywania alkoholu²². Jak zauważa A. Salim²³, taka „muzułmańska polityka” jest często „reklamowana nie tylko przez grupy muzułmańskie i instytucje, partie i wydawców islamskich, ale także przez regionalne biurokracje, a nawet świeckie partie polityczne”. Pewne „miękkie” treści szariatu mogą być zatem na niektórych obszarach Indonezji wprowadzane przez różne grupy interesów „tylnymi drzwiami”, z pominięciem indonezyjskiego parlamentu, co świadczy o sile oddziaływania politycznego islamu na poziomie lokalnym.

²¹ G. Facal, *Islamic Defenders Front Militia (Front Pembela Islam) and its Impact on Growing Religious Intolerance in Indonesia*, «TRaNS: Trans-Regional and National Studies of Southeast Asia» 2020, t. 8, nr 1, s. 7–20; I. Wilson, *Resisting Democracy: Front Pembela Islam and Indonesia's 2014 Elections*, «ISEAS Perspective» 2014, nr 10, s. 1–8.

²² S. Tanuwidjaja, *Political Islam and Islamic Parties in Indonesia: Critically Assessing the Evidence of Islam's Political Decline*, «Contemporary Southeast Asia» 2010, t. 32, nr 1, s. 29–49; A. Salim, *Muslim Politics in Indonesia's Democratisation: The Religious Majority and the Rights of Minorities in the Post-New Order Era*, [w:] R. McLeod, A. MacIntyre (red.), *Indonesia: Democracy and the Promise of Good Governance*, Singapore 2007, s. 126–131.

²³ A. Salim, *Muslim Politics...*, s. 118.

Islamskie organizacje i partie

Indonezja ma długą tradycję funkcjonowania partii religijnych, w tym islamskich. Część rodzimych elit politycznych Archipelagu Malajskiego jeszcze w okresie istnienia Niderlandzkich Indii Wschodnich uważała, że system polityczny społeczeństwa, w przeważającej części muzułmańskiego, powinien być oparty na zasadach i wartościach islamu. Elity te na początku XX w. tworzyły pierwsze organizacje, które pierwotnie miały charakter niepolityczny. Jedną z nich była Sarekat Islam (Unia Islamska), której część członków założyła później Partai Sarekat Islam Indonesia (PSII, Indonezyjska Partia Unii Islamskiej²⁴). W okresie kolonialnym powstały również dwie, obecnie czołowe, religijne organizacje społeczeństwa obywatelskiego, często przeciwstawiane sobie i rywalizujące o wpływy muzułmanów: Muhammadiyah (Wyznawcy Mahometa), która połączyła się z częścią Sarekat Islam, oraz Nahdlatul Ulama (NU, Odrodzenie Ulemów)²⁵. Muhammadiyah uznawana jest za organizację modernistyczną²⁶, a NU za tradycjonalistyczną²⁷.

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na to, co w realiach indonezyjskich kryje się pod pojęciami islamu modernistycznego i tradycjonalistycznego. Zwolennicy islamu modernistycznego to purytanie, ale uznający się za reformistów, gdyż opowiadają się za powrotem do ortodoksyjnych korzeni islamu i oczyszczenia indonezyjskiego islamu z mających wielowiekową tradycję lokalnych praktyk synkretycznych, które – w ich opinii – psują czystość islamu. Akcentują oni autorytet Koranu i hadisów oraz przeciwstawiają się oryginalnym interpretacjom islamu przez indonezyjskich ulemów.

Stojący w opozycji do modernistycznego islamu, islam tradycjonalistyczny jest w Indonezji inkluzywną i tolerancyjną orientacją religijną,

²⁴ Pierwotnie pod nazwą Partai Sarekat Islam (PSI, Partia Unii Islamskiej).

²⁵ Oprócz Muhammadiyah i NU w Indonezji działa wiele innych, mniejszych organizacji islamskich.

²⁶ Zob. szerzej S. Asyari, *Traditionalist vs. Modernist Islam in Indonesian Politics: Muhammadiyah & Nahdlatul Ulama (NU) in the Contemporary Indonesian Democratic and Political Landscape*, Saarbrücken 2010; A.N. Burhani, *Defining Indonesian Islam: An Examination of the Construction of the National Islamic Identity of Traditionalist and Modernist Muslims*, [w:] J. Burhanudin, K. van Dijk (red.), *Islam in Indonesia: Contrasting Images and Interpretations*, Amsterdam 2013, s. 25–48.

²⁷ Zob. szerzej F. Wajdi, *The Discourse of Muhammadiyah and Nahdlatul Ulama with Considerations of Geertz's Religion of Java*, «Hayula: Indonesian Journal of Multidisciplinary Islamic Studies» 2018, t. 2, nr 1, s. 49–63; M. Ali, *Categorizing Muslims in Postcolonial Indonesia*, «Moussons» 2007, t. 11, s. 33–62.

która podkreśla znaczenie lokalnie stworzonych rytuałów oraz mądrości i nauki rodzimych uczonych, często uznawanych za wybitne postacie religijne. Tradycjonaliści, podkreślając, że Indonezyjczycy są największym narodem muzułmańskim na świecie, przeciwstawiają się prymatowi arabskiej tradycji islamskiej i podkreślają, że w rezultacie wielowiekowej obecności islamu w społeczno-kulturowych realiach Archipelagu Malajskiego zasady tej religii uległy – m.in. pod wpływem spirytualizmu jawajskiego – procesom kontekstualizacji i indygenizacji, które doprowadziły do reinterpretacji pewnych jej elementów²⁸. Nurt tradycjonalistyczny jest obecnie określany mianem Islam Nusantara (Islam Archipelagu [Indonezyjskiego])²⁹ i bywa przeciwstawiany globalnemu islamowi, zdominowanemu przez wpływy saudyjskiego wahabizmu³⁰. Promująca Islam Nusantara NU jest obecnie największą organizacją islamską zarówno w Indonezji, jak i na świecie.

Choć Muhammadiyah i NU zaangażowane są w spór religijny na płaszczyźnie interpretacyjnej islamu, organizacje te są obecnie powszechnie uznawane za tolerancyjne i pokojowe, przeciwstawiające się radykalizacji islamu i ekstremizmowi religijnemu. Oficjalnie nie są to w ogóle organizacje polityczne, choć były i są powiązane z niektórymi partiami islamskimi, które w ramach systemu politycznego są najważniejszymi organizacjami islamu politycznego w Indonezji.

W perspektywie historycznej, najistotniejszą partią religijną w Indonezji, pierwotnie ustanowioną z poparciem NU i częściowo Muhammadiyah, była Partai Majelis Syuro Muslimin Indonesia (Masyumi, Rada Indonezyjskich Stowarzyszeń Muzułmańskich). Masyumi powstała w latach 40. XX w. i stała się pod koniec tej dekady najsilniejszą partią polityczną w Indonezji, co w latach 1950–1952 pozwoliło jej przywódcom, kolejno Mohammadowi Natsirowi i Soekimanowi Wirjosandjojo, objąć stanowisko premiera Indonezji³¹, a Masyumi uczestniczyć w różnych rządach. Drogi Masyumi i NU szybko się rozeszły i w pierwszych parlamentarnych wyborach w 1955 r. NU startowała samodzielnie jako partia polityczna. Wybory te wygrała wspierająca Sukarno Partai Nasional Indonesia (PNI, Indonezyjska Partia Narodowa). Masyumi zajęła drugie

²⁸ Q. Zuly, *Islam Nusantara as Moderate and Tolerant Islam: A Literature Research*, «Jurnal Pendidikan Islam» 2016, t. 5, nr 1, s. 69–84.

²⁹ M. Qomar, *Islam Nusantara*, «Epistemé: Jurnal Pengembangan Ilmu Keislaman» 2019, t. 14, nr 1, s. 131–150.

³⁰ L. Nurhisam, M. Huda, *Islam Nusantara: A Middle Way?*, «QIJS: Qudus International Journal of Islamic Studies» 2016, t. 4, nr 12, s. 152–166.

³¹ W obecnym indonezyjskim systemie rządów to stanowisko nie istnieje.

miejsce, a NU trzecie. Do parlamentu dostały się również inne partie islamskie: wspomniana PSII (będąca wcześniej przez pewien okres częścią Masyumi) oraz Pergerakan Tarbiyah Islamijah (Perti, Islamski Ruch Edukacyjny), reprezentująca głównie sumatrzańskich muzułmanów. Pod koniec lat 50. XX w. niektórzy działacze Masyumi, której znaczna część elektoratu pochodziła spoza Jawy, wsparła działający w latach 1958–1961 na Sumatrze i Celebesie rebeliancki rząd Pemerintah Revolusioner Republik Indonesia (PRRI, Rewolucyjny Rząd Republiki Indonezji), co doprowadziło do delegalizacji tej partii przez Sukarno w 1960 r.

Ze względu na skomplikowaną wewnętrzną sytuację polityczną, kolejne wybory parlamentarne w Indonezji odbyły się dopiero w 1971 r. i wygrała je wspierająca ówczesnego prezydenta Suharto partia Golkar. Do parlamentu weszły również m.in. wspomniane partie islamskie. Rozwiązaną Masyumi zastąpiła jej kontynuatorka, Partai Muslimin Indonesia (Parmusi, Indonezyjska Partia Muzułmańska), kojarzona głównie z politykami poza-jawajskimi, zwłaszcza sumatrzańskimi.

Suharto, chcąc coraz bardziej kontrolować życie polityczne w Indonezji, postanowił z czasem zrewidować system partyjny i wymusił połączenie się innych niż Golkar partii politycznych w dwie grupy, jedną tworzoną przez partie nacjonalistyczne i chrześcijańskie, a drugą przez partie islamskie. W 1973 r. NU, PSII, Perti i Parmusi zmuszone zostały do utworzenia wspólnej partii islamskiej, Partai Persatuan Pembangunan (PPP, Zjednoczona Partia [na rzecz] Rozwoju), która jako jedyna partia religijna mogła działać legalnie. PPP szybko stała się główną siłą opozycyjną w parlamencie, potwierdzając tę pozycję w kolejnych wyborach parlamentarnych, które każdorazowo wygrywał Golkar, dzięki różnym działaniom funkcjonariuszy instytucji podległych Suharto, w tym fałszerstwom wyborczym. Przymus połączenia partii islamskich w PPP oznaczał jednak *de facto* skutecznie przeprowadzaną w warunkach autorytaryzmu marginalizację islamu politycznego, co przez znaczną część elit islamskich było odbierane jako dyskryminacja. W końcowej fazie swych rządów Suharto rozpoczął wdrażanie polityki określanej mianem „islamizacji kierowanej przez państwo”, która miała na celu osłabienie rosnących wpływów społecznych prodemokratycznej opozycji oraz dezaprobaty dla jego rządów przez część korpusu oficerskiego armii³². Zwrot Suharto w stronę religii muzułmańskiej tworzył grunt pod ponowny rozwój islamu politycznego.

³² A. Ufen, *Mobilising Political Islam: Indonesia and Malaysia Compared*, «Commonwealth & Comparative Politics» 2009, t. 47, nr 3, s. 316–317.

Po upadku Suharto w 1998 r. i rozpoczęciu procesu demokratyzacji nastąpił w Indonezji pluralizm partyjny. Obok umiarkowanej partii PPP, która funkcjonuje do dzisiaj, zaczęły działać nowe partie islamskie. Obecnie najważniejszą partią religijną w Indonezji jest umiarkowana Partai Kebangkitan Bangsa (PKB, Partia Przebudzenia Narodowego), która związana jest z działaczami organizacji NU. Inną dużą partią jest konserwatywna Partai Keadilan Sejahtera (PKS, Partia Prosperującej Sprawiedliwości). PKS pierwotnie kojarzona była z wpływami egipskiego Bractwa Muzułmańskiego. Uważana bywa za kontynuatorkę Masyumi, a także za partię mającą luźne związki z niektórymi radykalnymi organizacjami islamskimi. Z kolei centrowo-konserwatywna Partai Amanat Nasional (PAN, Partia Mandatu Narodowego)³³ założona została przez działaczy związanych z organizacją Muhammadiyah. Kolejna partia islamska to silnie konserwatywna Partai Bulan Bintang (PBB, Partia Półksiężyca i Gwiazdy), określająca się jako kontynuatorka Masyumi. PBB od 2009 r. obecna jest tylko w strukturach władzy na poziomach prowincjonalnym i lokalnym. Inna partia islamska, Partai Bintang Reformasi (PBR, Partia Gwiazdy i Reformy), w latach 2004–2009 miała własną reprezentację w izbie niższej parlamentu, a w 2011 r. weszła w skład nacjonalistycznej partii Gerindra. Od czasu do czasu na scenie politycznej Indonezji pojawiają się nowe, niewielkie partie islamskie.

Partie islamskie mają bardzo podobne założenia programowe. Główne z nich stanowią, że szkolnictwo powszechne powinno bazować na islamie oraz że religia ma do odegrania ważną rolę w kategoriach duchowego drogowskazu dla indonezyjskich muzułmanów, m.in. w kwestiach moralności, sprawiedliwości czy rozwoju materialnego. Partie islamskie bardziej lub mniej chętnie zgadzają się na funkcjonowanie Republiki Indonezji jako państwa opartego na narodowej ideologii Pancasila, demokracji i poszanowaniu konstytucji, która *de facto* wprowadza świecki charakter państwa³⁴. Uważają jednak, że polityczna moralność powinna mieć podstawy w wartościach islamskich. Programy partii islamskich odnoszą się również do ważnych kwestii społecznych, np. statusu kobiet, tworzenia nowych miejsc pracy, eliminacji ubóstwa i zwiększenia pomocy socjalnej.

Skoro programy partii islamskich są dość podobne, to należy zadać pytanie, dlaczego panuje wśród tych partii rozdrobnienie. Jest kilka głów-

³³ W 2020 r. część działaczy partii PAN, przeciwnych wejściu tej partii do rządu, założyła partię rozłamową, silnie konserwatywną Partai Ummat.

³⁴ Jednak np. konserwatywna partia PBB niekiedy otwarcie domaga się włączenia prawa islamskiego do systemu prawnego Indonezji.

nych przyczyn tego stanu rzeczy. Po pierwsze, partie islamskie różni stopień nastawienia do roli islamu politycznego w Indonezji. W konsekwencji część partii można uznać za umiarkowane (PPP, PKB), partię PAN za centrowo-konserwatywną, a inne ugrupowania za konserwatywne (PKS, PBB, Partai Ummat [Partia Umma]). Po drugie, co częściowo wiąże się z pierwszą kwestią, partie te są bezpośrednio lub pośrednio powiązane z islamskimi organizacjami społeczeństwa obywatelskiego o odmiennych założeniach doktrynalnych i są tworzone oraz zarządzane przez ludzi wywodzących się z różnych środowisk muzułmańskich. Po trzecie, zwłaszcza mniejsze partie islamskie powstają niejednokrotnie w wyniku rozłamów frakcyjnych w większych partiach³⁵, na tle wewnętrznych sporów programowych dotyczących aktywności politycznej (np. wejścia do koalicji rządowej lub pozostania w opozycji do rządu) albo personalnych³⁶.

Rola partii islamskich w systemie politycznym

Jednym z najważniejszych wymiarów między-segmentowego współrządzenia w Indonezji jest dzielenie się władzą, z jednej strony, między ponadreligijnymi partiami nacjonalistycznymi, które reprezentują zarówno liberalnych muzułmanów, jak i chrześcijan oraz hinduistów (i wyznawców innych religii) oraz, z drugiej strony, partiami religijnymi, a konkretnie partiami islamskimi, dla których segmentem docelowym jest cała wspólnota muzułmańska.

Niektórzy badacze polityki indonezyjskiej zwracają uwagę na to, że po rozpoczęciu okresu demokratyzacji, partie islamskie nie zdominowały sceny politycznej w Indonezji i dostrzegają w tym ich słabość³⁷. Główny przytaczany argument dotyczy tendencji spadkowej poparcia wyborczego dla partii islamskich w wyborach do izby niższej indonezyjskiego parlamentu, Ludowej Izby Reprezentantów (DPR, Dewan Perwakilan

³⁵ A.K. Umam, A.A. Junaidi, *Political Islam: The Shrinking Trend and the Future Trajectory of Islamic Political Parties in Indonesia*, «Masyarakat, Kebudayaan dan Politik» 2017, t. 30, nr 1, zwłaszcza s. 7.

³⁶ Np. rozłamowe partie z PAN, takie jak Partai Ummat i Partai Matahari Bangsa (PMB, Narodowa Partia Słońca).

³⁷ K. Miichi, *Democratization and 'Failure' of Islamic Parties in Indonesia*, [w:] K. Miichi, O. Farouk (red.), *Southeast Asian Muslims in the Era of Globalization*, London 2015, s. 128; A.K. Umam, A.A. Junaidi, *Political Islam...*, zwłaszcza s. 2, 5.

Rakyat)³⁸ z ponad 37% w 1999 r. i 2004 r. do ok. 30% w wyborach w 2009 r., 2014 r. oraz 2019 r.³⁹. Tymczasem ja proponuję odmienną perspektywę spojrzenia na rolę partii islamskich⁴⁰. Uważam, że mają one bardzo ważne znaczenie w systemie politycznym głównie z powodu ich roli w ograniczaniu islamu politycznego oraz we współzrządzeniu z partiami nacjonalistycznymi.

Obecny system polityczny Indonezji opiera się na zasadach, które sprawiają, że islam polityczny ma w tym państwie ograniczone perspektywy rozwoju. Oczywiście dozwolone jest funkcjonowanie partii islamskich, ale ich elity mogą realizować tylko część celów islamu politycznego, w tym zwłaszcza propagować funkcjonowanie społeczeństwa w oparciu o zasady tej religii. Działalność partii religijnych jest bowiem ograniczona przez prawo państwowe i musi być zgodna z nacjonalistyczną ideologią Pancasila, która *implicite* wskazuje na wieloreligijny charakter społeczeństwa indonezyjskiego i nie podkreśla dominującej roli islamu. W konsekwencji dążenie do wprowadzenia szariat⁴¹ i zbudowania państwa teokratycznego, a zatem radykalnej przebudowy systemu politycznego i prawnego w Indonezji jest prawnie niedopuszczalne. Elity partii islamskich, będąc częścią systemu politycznego działającego w oparciu o istniejące prawo, same zatem przyczyniają się do osłabienia islamu politycznego, „wybijając mu zęby” w postaci celów sprzecznych z ideą świeckości państwa. W nagrodę mogą w pełni funkcjonować w ramach systemu politycznego, uczestnicząc we władzy wykonawczej i prawodawczej na różnych jej poziomach, i czerpać z tego profity, takie jak wynagrodzenia, stanowiska, udział w procesie decyzyjnym czy możliwość

³⁸ Izba druga indonezyjskiego parlamentu to Regionalna Rada Reprezentantów (DPD, Dewan Perwakilan Daerah). DPD reprezentuje interesy prowincji. Nie ma bezpośredniej władzy ustawodawczej. Może proponować DPR projekty ustaw dotyczące spraw prowincji i musi być wysłuchana w sprawie każdego projektu ustawy zaproponowanego przez DPR, który dotyczy prowincji (*Konstytucja Republiki Indonezji z 18 Sierpnia 1945 r. z poprawkami, Rozdział VIIA*). Każda prowincja Indonezji wybiera 4 członków do DPD, którzy powinni być bezpartyjni, choć część z nich ma powiązania z partiami politycznymi.

³⁹ A.K. Umam, A.A. Junaidi, *Political Islam...*, s. 3; K. Trzciński, *Hybrid Power-Sharing in Indonesia...*, s. 180; KPU – Komisi Pemilihan Umum, *Rekapitulasi hasil pemilu legislatif DPR RI 2019*, <https://pemilu2019.kpu.go.id/#/dpri/rekapitulasi/> (21.08.2022).

⁴⁰ Por. S. Tanuwidjaja, *Political Islam...*, s. 29–49.

⁴¹ Szariat obowiązuje w Indonezji tylko w Aceh, jednej z 37 prowincji, na mocy specjalnej autonomii, jaką cieszy się ta prowincja. Zob. szerzej K. Trzciński, *Wygrać, aby przegrać? Rzecz o genezie, istocie i politycznych skutkach specjalnej autonomii prowincji Aceh w Indonezji*, «Studia Politologiczne» 2018, t. 50, s. 237–260.

realizacji poprzez reprezentację w parlamencie i rządzie celów programowych swoich partii.

Spolityzowane elity religijne w Indonezji mogą wybrać inną drogę i dążyć do tego, by system polityczny i prawny państwa funkcjonował w oparciu o zasady islamu. Ta droga oznacza pełną lojalność wobec koncepcji islamu politycznego, ale jest sprzeczna z prawem państwowym. Podążający tą drogą zwykle nie mogą działać legalnie i być częścią systemu politycznego, a w konsekwencji uzyskiwać korzyści należne tym, którzy są jego częścią. Zwolennicy islamu politycznego, funkcjonując poza systemem, mają zatem ograniczony zasięg działania. W konsekwencji narażeni są na permanentne pozostawanie na marginesie życia politycznego. Niejednokrotnie ulegają oni tendencjom ekstremistycznym i uciekają się do działań przemocowych, co często prowadzi ich wprost do więzienia⁴².

Oprócz znaczenia w kwestii ograniczania islamu politycznego, partie islamskie odgrywają bardzo istotną rolę we współtworzeniu i funkcjonowaniu władzy w Indonezji. Członkowie elit partii islamskich obejmują bowiem wysokie stanowiska państwowe, a także pośrednio mogą wzmacniać pozycję polityczną polityków i partii nacjonalistycznych. Ta rola partii islamskich być może najlepiej widoczna jest wyborach prezydenckich, niezwykle istotnych biorąc pod uwagę fakt, że Indonezja ma prezydencki system rządów.

Polityk wywodzący się z partii religijnej dotychczas tylko raz pełnił urząd prezydenta Indonezji, w latach 1999–2001. Był to Abdurrahman Wahid (nazywany Gus Dur), założyciel partii PKB i były przewodniczący organizacji NU⁴³. Gus Dur został wybrany prezydentem przez izbę wyższą parlamentu⁴⁴ dzięki zawiązaniu w niej tzw. centralnej osi islamskich partii politycznych, które chciały uniemożliwić objęcie urzędu prezydenta przez kobietę, Megawati Sukarnoputri z partii PDI-P. Inspi ratorem wyboru Wahida był przewodniczący izby wyższej, wpływowy polityk Amien Rais, były lider organizacji Muhammadiyah, członek partii PAN. W XXI w. jak dotąd prezydentem Indonezji nie został wybrany

⁴² Wnioski te płyną z treści wywiadów przeprowadzonych z politologami indonezyjskimi.

⁴³ Gus Dur pochodził z konserwatywnej rodziny muzułmańskiej o korzeniach chińskich. Jako prezydent zasłynął m.in. ze zrozumienia dla interesów mniejszości (w tym indonezyjskich Chińczyków, chrześcijan na Molukach, Papuasów, mieszkańców prowincji Aceh), co nie podobało się establishmentowi politycznemu i armii. Wahid został pozbawiony urzędu w wyniku procedury impeachmentu.

⁴⁴ Bezpośrednio, powszechne wybory na urząd prezydenta wprowadzono w Indonezji w 2004 r.

kandydat partii religijnej, ale wpływ tych partii na wybór prezydenta jest bardzo istotny.

Kandydatowi na urząd prezydenta jest znacznie łatwiej wygrać, gdy w skład jego zaplecza politycznego wchodzi przynajmniej niektóre partie islamskie, które mogą mu zapewnić głosy części zwolenników islamu politycznego. Dlatego pierwszoplanowym kandydatom bardzo zależy na włączeniu partii islamskich do koalicji przedwyborczych. Im więcej z nich popiera danego kandydata, tym większa jest jego szansa na wygranie wyborów prezydenckich. Poparcie partii islamskich zwiększa również szanse kandydatów na sprostanie funkcjonującemu w Indonezji wymogowi terytorialnego rozłożenia głosów w wyborach prezydenckich, tj. uzyskaniu co najmniej 20% głosów w ponad połowie ogółu prowincji⁴⁵. Niektórzy kandydaci, nie mogąc uzyskać poparcia partii islamskich, starają się o poparcie szanowanych członków elit religijnych, w tym znanych kleryków. Czasami kandydaci stosują zaś niestandardowe rozwiązania. Na przykład Hamzah Haz z partii PPP, który bezskutecznie starał się w 2004 r. o wybór na stanowisko prezydenta, energicznie zabiegał m.in. o głosy elektoratu muzułmańskiego o przekonaniach radykalnych i ekstremistycznych, pokazując się publicznie w towarzystwie duchowego przywódcy ekstremistycznej organizacji Dżama'a Islamijja. Z kolei Prawowo Subianto, przywódca dużej partii Gerindra, który w wyborach w latach 2014 i 2019 zajął drugą pozycję w wyścigu do prezydentury, przegrywając z obecnym prezydentem Joko Widodo (zwanym Jokowi) z partii PDI-P, nie tylko każdorazowo zapewnił sobie poparcie części partii religijnych (podobnie jak i sam Jokowi), ale również włączył polityków islamskich do własnej partii poprzez wchłonięcie przez nią jednej z partii islamskich⁴⁶.

Z drugiej strony brak poparcia partii religijnych dla danego kandydata może mu uniemożliwić uzyskanie prezydentury, zwłaszcza jeśli kandydat ten jest kobietą. I tak, np. w wyborach prezydenckich w 2009 r. wszystkie liczące się wówczas partie religijne (PKB, PKS, PAN, PPP, PBB i PBR) poparły kandydaturę Susilo Bambang Yudhoyono (zwanego SBY) z Partai Demokrat przeciw Megawati, którą poparła jedynie niewielka partia islamska Partai Persatuan Nahdlatul Ummah Indonesia (Indonezyjska

⁴⁵ K. Trzciński, *The Centripetal Spatial Vote Distribution Requirement in Presidential Elections: Cases of Nigeria and Indonesia*, «Acta Asiatica Varsoviensia» 2017, t. 30, nr 1, s. 89–107; K. Trzciński, *Wymóg uzyskania terytorialnego rozłożenia głosów (poparcia) w wyborach prezydenckich*, «Athenaeum» 2016, t. 49, s. 113–137.

⁴⁶ Każde z tych stwierdzeń ma podstawy w treści wywiadów przeprowadzonych z politologami indonezyjskimi.

Partia Jedności Wspólnoty Nahdlatul). SBY zwyciężył w pierwszej turze zdobywając ponad dwa razy więcej głosów niż Megawati (ok. 61% do 27%)⁴⁷, która zajęła w wyścigu wyborczym drugą pozycję. W poprzednich wyborach w 2004 r. Megawati również przegrała z SBY, który był popierany prawie przez wszystkie partie religijne. SBY zdobył w 2004 r. w drugiej turze mniej więcej jedną trzecią więcej głosów niż Megawati (ok. 60% do 40%)⁴⁸, ale wówczas wspierającym ją kandydatem na wiceprezydenta był Hasyim Muzadi, kleryk i przewodniczący organizacji NU. Nawet wsparcie Muzadiego nie pomogło jednak politycznie stworzyć koalicji przedwyborczej z partiami islamskimi i zostać wybraną prezydentem Indonezji w bezpośrednich wyborach prezydenckich⁴⁹. Z kolei Muzadi spotkał się z krytyką części środowisk islamskich z powodu wspierania Megawati. Warto też zwrócić uwagę na fakt jawajskiego pochodzenia zarówno Megawati, jak i Muzadiego. Z kolei w tych samych wyborach towarzyszył SBY jako kandydat na wiceprezydenta pobożny muzułmanin Jusuf Kalla⁵⁰, Bugijczyk z Celebesu, który brał udział w rozwiązywaniu tzw. konfliktów wspólnotowych (ang. *communal conflicts*)⁵¹ w Poso na Celebesie i na Molukach. Odmienne pochodzenie etniczne kandydata na wiceprezydenta może zaś być dodatkowym atutem kandydata na prezydenta⁵².

O pozycji partii islamskich w indonezyjskim systemie politycznym świadczy również to, że w okresie po upadku Suharto ich kandydaci dwukrotnie pełnili urząd wiceprezydenta. Hamzah Haz z partii PPP był wiceprezydentem w latach 2001–2004. Drugim wiceprezydentem reprezentującym środowisko partii islamskich jest zaś wywodzący się z drugiej

⁴⁷ IFES – International Foundation for Electoral Systems, *Republic of Indonesia Election for President*, 8 lipca 2009 r., <https://www.electionguide.org/elections/id/2110/> (2.08.2022).

⁴⁸ IFES – International Foundation for Electoral Systems, *Republic of Indonesia Election for President*, 5 lipca 2004 r., <https://www.electionguide.org/elections/id/1936/> (2.08.2022).

⁴⁹ Wcześniej Megawati objęła urząd prezydenta Indonezji na ok. 3 lata (w okresie 2001–2004) po zdjęciu z urzędu Wahida, za którego prezydentury pełniła stanowisko wiceprezydenta.

⁵⁰ Kalla drugi raz pełnił urząd wiceprezydenta w trakcie pierwszej prezydentury Jokowi (w latach 2014–2019).

⁵¹ Zob. np. K. Trzcziński, *Co łączy i dzieli communal conflict oraz „konflikt etniczny”? Analiza znaczeniowa obu terminów i ich nigeryjska egzemplifikacja*, «Afryka» 2015, nr 42, s. 11–30.

⁵² W wyborach na urzędy prezydenta i wiceprezydenta oprócz kwestii płci, poparcia przez partie islamskie czy pochodzenia etnicznego, istotną rolę odgrywają również i inne czynniki. Warto zwłaszcza zaznaczyć, że SBY łatwiej zyskiwał wyborców i był politykiem popularniejszym od Megawati ze względu na szczególną umiejętność komunikowania się z elektoratem oraz wojskową przeszłość.

po Jawajczykach największej grupy etnicznej w Indonezji, Sundajczyków, konserwatywny kleryk Ma'ruf Amin, pełniący urząd od 2019 r.⁵³ Amin był wcześniej przewodniczącym Majelis Ulama Indonesia (MUI, Indonezyjska Rada Ulemów)⁵⁴ i przywódcą organizacji NU, a ponadto powiązany był z niektórymi partiami islamskim, w tym PPP i PKB⁵⁵.

Partie islamskie po wygranej w wyborach prezydenckich popieranych kandydatów współtworzą koalicyjne gabinety pod ich przywództwem, a członkowie tych partii piastują różne stanowiska rządowe, w tym ministerialne, jak również parlamentarne. Natomiast niektóre partie islamskie pozostają w opozycji. Czasami do koalicji rządowej w jakimś okresie jej funkcjonowania przystępują partie islamskie, które wcześniej nie popierały urzędującego prezydenta, a innego kandydata. I tak, np. partia PAN w wyborach prezydenckich w latach 2014 i 2019 wspierała przegranego Prabowo, ale po pewnym czasie, każdorazowo, weszła do koalicji rządowych prezydenta Jokowi.

Zdarza się, że w kolejnych wyborach prezydenckich partie islamskie zmieniają swoje preferencje dotyczące kandydatów lub próbują to zrobić, co może być ich strategią negocjacyjną w kwestii przyszłej roli w rządzie, ale również wynikać z nowej oceny szans konkretnych kandydatów⁵⁶. I tak, np. partia PPP w 2014 r. popierała Prabowo przeciwko Jokowi, a w 2019 r. wsparła Jokowi przeciwko Prabowo.

Partie islamskie w kilku ostatnich wyborach parlamentarnych zdobywają ok. 30% miejsc w Ludowej Izby Reprezentantów⁵⁷. I tak, np. po wyborach w 2019 r. cztery partie islamskie weszły do parlamentu uzyskując łącznie 171 na 575 mandatów poselskich (PKB – 58, PKS – 50, PAN – 44, PPP – 19)⁵⁸, dwie z nich (PKB, PPP) weszły do rządu od razu,

⁵³ G. Fealy, *Ma'ruf Amin: Jokowi's Islamic Defender or Deadweight?*, «New Mandala» z 28 sierpnia 2018 r., <https://www.newmandala.org/maruf-amin-jokowis-islamic-defender-deadweight/> (26.08.2022).

⁵⁴ MUI jest najważniejszą indonezyjską instytucją uczonych islamskich, zrzeszającą różne organizacje sunnickie, w tym największe NU i Muhammadiyah. MUI współpracuje z władzami Indonezji wydając opinie i fatwy dotyczące różnych kwestii na styku islamu, prawa państwowego i życia publicznego. Próbuje też dyktować ogólny kierunek życia indonezyjskim sunnitom.

⁵⁵ Amin w 2006 r. założył zaś Partai Kebangkitan Nasional Ulama (PKNU, Partia Przebudzenia Narodowego Ulemów), która nie zdobyła jednak istotnej pozycji na arenie politycznej.

⁵⁶ Taki wniosek płynie z wywiadów przeprowadzonych z politologami indonezyjskimi.

⁵⁷ KPU, *Rekapitulasi...*; K. Trzciniński, *Hybrid Power-Sharing in Indonesia...*, s. 180; A.K. Umam, A.A. Junaidi, *Political Islam...*, s. 3.

⁵⁸ KPU, *Rekapitulasi...*

jedna zaś (PAN) dołączyła do koalicji rządzącej później, a jedna, najbardziej wśród nich konserwatywna (PKS) pozostała w opozycji. Przykład wchłonięcia w 2011 r. islamskiej partii PBR przez partię Gerindra pokazuje jednak, że politycy islamscy mogą również wchodzić do parlamentu z list ponadreligijnych partii nacjonalistycznych. Zdarza się, że politycy islamscy zostają wybrani również z list innych partii nie-islamskich⁵⁹. Faktyczna liczba polityków reprezentujących islam polityczny w Ludowej Izbie Reprezentantów może być zatem po każdych wyborach nieco wyższa od sumy posłów partii religijnych.

Last but not least, partie islamskie biorą również udział w wyborach na poziomie regionalnym i lokalnym w Indonezji, a ich członkowie pełnią różne funkcje w organach samorządowych.

Partie islamskie odgrywają niezwykle istotną rolę polityczną, działają w całym państwie i mają poparcie wielomilionowej części społeczeństwa. Np. w wyborach do Ludowej Izby Reprezentantów w 2019 r. pięć głównych partii islamskich otrzymało łącznie ponad 42 mln głosów na niecałe 140 mln ogółu głosów oddanych⁶⁰. Przyjmując w uproszczeniu, że ok. 122 mln głosujących to muzułmanie (stanowiący 87% społeczeństwa), oznaczałoby to, że co trzeci muzułmanin biorący udział w tych wyborach głosował na partie islamskie. Oczywiście zwolenników islamu politycznego jest w Indonezji więcej, biorąc pod uwagę to, że część członków nieliberalnego podsegmentu islamskiego nie ma kandydatów, na których chciałaby głosować, a jakaś część elektoratu oddaje głosy na polityków islamskich, którzy starują w wyborach z list partii nacjonalistycznych.

Partie chrześcijańskie w Indonezji

W perspektywie historycznej, najważniejszymi partiami chrześcijańskimi w Indonezji były Partai Kristen Indonesia (Parkindo, Indonezyjska Partia Chrześcijańska) i Partai Katolik (Partia Katolicka). Parkindo powstała w 1950 r. jako następczyni utworzonej w 1945 r. Partai Kristen Nasional (PKN, Narodowa Partia Chrześcijańska)⁶¹. Parkindo reprezentowała indonezyjskich protestantów. Program polityczny Parkindo opierał

⁵⁹ Informacja ta pochodzi z wywiadów przeprowadzonych z politologami indonezyjskimi.

⁶⁰ KPU, *Rekapitulasi...*

⁶¹ PKN uważana jest z kolei za kontynuatorkę utworzonej w 1917 r. Christelijk Ethische Partij (Chrześcijańska Partia Etyczna) i jej następczyni Christenlijk Staatskundige Partei (Chrześcijańska Partia Konstytucyjna). Poprzedniczki Parkindo zrzeszały chrześcijan różnych wyznań, choć w większości byli to protestanci.

się na ideologii chadeckiej i Pancasila. W demokratycznych wyborach w 1955 r. Parkindo zdobyła ok. 2,6% głosów i 8 mandatów parlamentarnych (na 257 ogółu mandatów)⁶², a w częściowo zmanipulowanych wyborach w 1971 r. – 1,3% głosów i 7 mandatów (na 351 mandatów obsadzanych w wyborach bezpośrednich)⁶³.

Partai Katolik powstała w 1949 r. w wyniku połączenia założonej w 1945 r. Partai Katolik Republik Indonesia (PKRI, Katolicka Partia Republiki Indonezji) z Jawy i sześciu partii katolickich funkcjonujących zwłaszcza na wyspach Celebes, Flores, Borneo i Timor⁶⁴. Partai Katolik opierała fundamenty swojego programu na zasadach i wartościach katolickich oraz uznaniu ideologii Pancasila. W wyborach w 1955 r. zdobyła ok. 2% głosów i 6 mandatów parlamentarnych⁶⁵, a w 1971 r. – 1,1% głosów i 3 mandaty⁶⁶.

Niektórzy członkowie partii chrześcijańskich brali udział w ruchu narodowo-wyzwoleńczym. Część z nich otrzymała tytuły bohaterów narodowych Indonezji. Kilku polityków chrześcijańskich pełniło zaś w niepodległym państwie ważne funkcje publiczne. Lider Parkindo, Johannes Leimena, należący do grona bliskich współpracowników Sukarno, przez wiele lat był wicepremierem i piastował stanowiska ministerialne. Członkiem rządu był również inny przywódca Parkindo, Albert Mangaratua Tambunan. Parkindo miała również kilku innych ministrów, niebędących liderami partii. Stanowiska ministerialne zajmowali także liderzy Partai Katolik – Ignatius Joseph Kasimo Hendrowahyono i Franciscus Xaverius Seda.

Po wyborach w 1971 r. Suharto wymusił połączenie się w 1973 r. partii nacjonalistycznych i chrześcijańskich (Parkindo i Partai Katolik) w jedną z trzech partii politycznych, które mogły legalnie działać w warunkach autorytaryzmu, nazwaną Partai Demokrasi Indonesia (PDI, Demokratyczna Partia Indonezji), której główną kontynuatorką jest dziś największa partia w parlamencie i koalicji rządowej, PDI-P.

⁶² H. Feith, *The Indonesian Elections of 1955*, Ithaca NY 1957, s. 58; R. Cribb, A. Kahin, *Historical Dictionary of Indonesia*, Lanham MD 2004, s. 491.

⁶³ R. Cribb, A. Kahin, *Historical...*, s. 494; LPU, *Memperkenalkan anggota-anggota Dewan Perwakilan Rakyat hasil pemilihan umum 1971*, Jakarta 1971, s. 114–118.

⁶⁴ Korzenie partii katolickich sięgały jeszcze czasów kolonialnych, w tym zwłaszcza Indische Katholieke Partij (Partia Katolicka Indii [Niderlandzkich]), która powstała w 1918 r. oraz Pakempalan Politik Katolik Djawi (Jawajska Katolicka Unia Polityczna), założonej w 1923 r. Organizacje te przechodziły różne rozłamy, zmiany przywództwa i nazw.

⁶⁵ H. Feith, *The Indonesian...*, s. 58; R. Cribb, A. Kahin, *Historical...*, s. 491.

⁶⁶ R. Cribb, A. Kahin, *Historical...*, s. 494; LPU, *Memperkenalkan...*, s. 62–64.

Po upadku Suharto i ponownym wprowadzeniu pluralizmu partyjnego, w Indonezji powstało kilka niewielkich partii chrześcijańskich⁶⁷, w tym Partai Demokrasi Kasih Bangsa (PDKB, Demokratyczna Partia Miłości Narodu), która w wyborach w 1999 r. zdobyła ok. 0,5% głosów i 5 mandatów parlamentarnych⁶⁸. Przed wyborami w 2004 r. w partii nastąpił jednak rozłam⁶⁹, który był jednym z czynników utraty znaczenia na arenie politycznej.

Z czasem wyklarowały się dwie główne partie chrześcijańskie: Partai Damai Sejahtera (PDS, Partia Prosperującego Pokoju) i Partai Kasih Demokrasi Indonesia (PKDI, Indonezyjska Demokratyczna Partia Miłości).

Powstała w 2001 r. PDS prezentowała się jako następczyni protestanckiej Parkindo. W wyborach parlamentarnych w 2004 r. PDS zdobyła ok. 2,1% głosów i 12 mandatów (na 550 miejsc w DPR)⁷⁰, ale w wyborach parlamentarnych w 2009 r. – tylko niecałe 1,5% głosów⁷¹, czyli mniej niż obowiązujący wówczas próg wyborczy 2,5%, a więc nie weszła do Ludowej Izby Reprezentantów. Przed kolejnymi wyborami parlamentarnymi, jeszcze w 2013 r. Parkindo połączyła się z innymi małymi partiami politycznymi i przystąpiła do centrowej Partai Hati Nurani Rakyat (Hanura, Ludowa Partia Sumienia), która weszła do DPR po wyborach w latach 2009 i 2014, ale nie uzyskała mandatów w wyborach w 2019 r.

PKDI powstała w 1998 r. jako Partai Katolik Demokrat (PKD, Katolicka Partia Demokratyczna) i przedstawiała się jako kontynuatorka Partai Katolik. W wyborach w 1999 r. uzyskała zaledwie ok. 0,2% głosów i 1 mandat parlamentarny⁷². W kolejnych wyborach w 2004 r. nie wzięła udziału z przyczyn proceduralnych. W wyborach w 2009 r. startowała już pod nazwą PKDI, ale zdobyła jedynie ok. 0,3% głosów⁷³ i nie weszła do DPR. Po porażce w tych wyborach PKDI wraz z innymi małymi

⁶⁷ A. Mohamidi, *Did you know? Christian-based Political Parties*, «The Jakarta Post» z 26 marca 2004 r., <https://www.thejakartapost.com/news/2014/03/26/did-you-know-christian-based-political-parties.html> (17.02.2022).

⁶⁸ R. Cribb, A. Kahin, *Historical...*, s. 496.

⁶⁹ Tempo.co, *Partai-partai Mulai Berganti Nama*, «Tempo.co» z 5 lipca 2003 r., <https://nasional.tempo.co/read/4092/partai-partai-mulai-berganti-nama> (23.08.2022).

⁷⁰ D.L. Horowitz, *Constitutional Change and Democracy in Indonesia*, New York 2013, s. 187.

⁷¹ Jakarta Globe, *Voters Consider Credentials Over Religion: Survey*, «The Jakarta Globe» z 15 maja 2009 r., <https://web.archive.org/web/20110810012141/http://www.thejakartaglobe.com/home/voters-consider-credentials-over-religion-survey/276283> (23.08.2022).

⁷² R. Cribb, A. Kahin, *Historical...*, s. 496.

⁷³ Jakarta Globe, *Voters...*

partiami ustanowiła niszową Partai Persatuan Nasional (PPN, Partia Jedności Narodowej), która nigdy nie zdobyła mandatów parlamentarnych.

Polityczne partie chrześcijańskie obecnie nie odgrywają praktycznie żadnej roli w indonezyjskim systemie politycznym. Obowiązujące w Indonezji dwa wymogi dla partii w wyborach do izby niższej parlamentu – centrypetalny (ponadregionalny i międzyetniczny)⁷⁴ charakter partii politycznych⁷⁵ oraz próg wyborczy (4% w wyborach w 2019 r.)⁷⁶ – skutecznie eliminują możliwość uzyskania mandatów parlamentarnych przez partie chrześcijańskie w tych wyborach. Partie chrześcijańskie nie mogą mieć ogólnokrajowego charakteru ponadregionalnego, ze względu na fakt, że ich wyborcy, chrześcijanie, zamieszkują w zaledwie w kilku prowincjach (spośród 37) w liczbie istotnej z punktu widzenia wyniku wyborczego. Praktyka wyborów, w których uczestniczyły partie chrześcijańskie pokazuje, że mogą one liczyć na znaczące poparcie głównie wśród małych liczebnie grup etnicznych (zwłaszcza na Nowej Gwinei, Flores, Sumbie, Timorze, Molukach Płd. oraz w niektórych częściach Celebesu, Sumatry i Jawy) i nie są w stanie przekroczyć progu wyborczego. Wprowadzenie w Indonezji 2,5% progu wyborczego w wyborach do DPR w 2009 r.⁷⁷ i następnie 3,5% w wyborach w 2014 r.⁷⁸ miało na celu głównie zmniejszenie liczby partii w parlamencie. Ich rozdrobnienie miało bowiem negatywny wpływ na tworzenie koalicji i efektywność rządu. Jednocześnie jednak w ogóle implementacja instytucji progu wyborczego w wyborach do DPR w 2009 r. i następnie jego stopniowe podwyższanie do obecnych 4% spowodowało *de facto* wykluczenie z systemu partyjnego partii mniejszych⁷⁹, w tym partii chrześcijańskich. Obecne prawo wyborcze w Indonezji sprzyja zatem większym ponadreligijnym partiom nacjonalistycznym i partiom islamskim.

⁷⁴ K. Trzciniński, *Centrypetalizm – integrujący system polityczny dla państw wieloetnicznych. Zarys teorii empirycznej*, «Studia Polityczne» 2015, t. 39, nr 3, zwłaszcza s. 205–209.

⁷⁵ Ustawa Republiki Indonezji nr 8 z 2012 r. dotycząca wyborów do Ludowej Izby Reprezentantów, Regionalnej Rady Reprezentantów i Regionalnych Izb Reprezentantów, art. 8 (2) (b)–(d). Ustawa Republiki Indonezji nr 2 z 2011 r. o partiach politycznych, art. 3 (2) (c), (d). Zob. szerzej K. Trzciniński, *Ograniczanie...*, s. 81–82.

⁷⁶ Ustawa Republiki Indonezji nr 7 z 2017 r. dotycząca wyborów do Ludowej Izby Reprezentantów, Regionalnej Rady Reprezentantów i Regionalnych Izb Reprezentantów, art. 414 (1).

⁷⁷ Ustawa Republiki Indonezji nr 10 z 2008 r. dotycząca wyborów do Ludowej Izby Reprezentantów, Regionalnej Rady Reprezentantów i Regionalnych Izb Reprezentantów, art. 202 (1).

⁷⁸ Ustawa Republiki Indonezji nr 8 z 2012 r. ..., art. 208.

⁷⁹ Por. D.L. Horowitz, *Constitutional...*, s. 187; F.E. Siregar, *The Political Context of Judicial Review in Indonesia*, «Indonesia Law Review» 2015, t. 2, s. 220.

W niesprzyjających warunkach prawnych dla działania partii chrześcijańskich wielu chrześcijan przyjęło taktykę członkostwa i popierana największych partii ponadreligijnych, w tym wiodącej w koalicji rządowej centrowo-lewicowej PDI-P oraz głównej partii opozycyjnej Gerindra, która, mimo że ma charakter ponadreligijny, to jest partią pravicową i posiada kilka skrzydeł religijnych, w tym skrzydło chrześcijańskie, Gerakan Kristiani Indonesia Raya (GEKIRA, Chrześcijański Ruch Wielkiej Indonezji). Taktyka ta spowodowała drastyczny spadek znaczenia partii chrześcijańskich również w wyborach prowincjonalnych i lokalnych.

Podsumowanie

Partie religijne, islamskie i chrześcijańskie, powstały na obszarze współczesnej Indonezji jeszcze za czasów kolonialnych. Ich rozwój nastąpił w okresie rządów Sukarno. Wraz z rozwojem autorytarnych rządów Suharto tylko jedna partia islamska mogła działać legalnie, zaś partie chrześcijańskie zostały przymusowo wchłonięte przez ponadreligijną partię nacjonalistyczną, opozycyjną wobec Suharto. Po upadku Suharto w 1998 r., wraz z początkiem demokratyzacji nastąpił ponowny rozkwit partii religijnych, islamskich i chrześcijańskich. Rządząca w Indonezji większość muzułmańska sukcesywnie przeprowadzała jednak takie zmiany w prawie o partiach politycznych i prawie wyborczym, które silnie utrudniły działalność partii chrześcijańskich. Mimo że Indonezja jest obecnie uznawana za państwo demokratyczne⁸⁰, panuje w niej prymat rozwiązań pomagających w politycznym zrzeszaniu się muzułmanów w ramach partii religijnych i jednocześnie *de facto* odbierających tę samą możliwość chrześcijanom, którzy stanowią ok. 10% społeczeństwa Indonezji, tj. ok. 28 milionów obywateli. Ta mniejszość religijna może się aktywnie realizować politycznie jedynie działając w ponadreligijnych partiach nacjonalistycznych, w których dominują liberalni muzułmanie. Partie chrześcijańskie nie mają zaś obecnie żadnego znaczenia politycznego w Indonezji, choć teoretycznie mogą funkcjonować.

Partie islamskie odgrywają natomiast istotną rolę stabilizującą sytuację polityczną w Indonezji. Uczestniczą one bowiem w przedwyborczych koalicjach prezydenckich i dzielą władzę z ponadreligijnymi partiami

⁸⁰ Choć jest to demokracja uznawana za wadliwą. Zob. szerzej K. Trzciniński, „Demokracja o niskiej jakości” (*low-quality democracy*) – zasadność stosowania pojęcia i horowitzowska egzemplifikacja na przykładzie Indonezji, «Studia Polityczne» 2016, t. 44, nr 4, s. 167–189.

nacjonalistycznymi w kolejnych gabinetach. Ograniczają radykalizację segmentu muzułmańskiego i jednocześnie wychodzą naprzeciw politycznym potrzebom znacznej części jego nieliberalnego podsegmentu. Zarazem mogą realizować niektóre cele islamu politycznego i ambicje polityczne jego elit, tworzonych przez rozmaitych aktywistów religijnych, w tym uczonych i duchownych muzułmańskich. Elity te poprzez partie polityczne otrzymują dostęp do różnych dóbr, w tym zwłaszcza uzyskują udział we władzy, ale pod warunkiem wyrzeczenia się radykalizmu i ekstremizmu.

Dzięki partiom religijnym państwo kontroluje rozwój koncepcji islamu politycznego. Elity partii islamskich, kreując wzorce aktywności na styku religii i polityki, mają bowiem wpływ na poglądy swych zwolenników i ich działania. Partie religijne kanalizują islam polityczny w Indonezji w granicach dozwolonych przez prawo i ograniczają pozasystemową działalność aktywistów religijnych, których kuszą korzyściami związanymi z działalnością polityczną w granicach dozwolonych przez prawo.

Prawo indonezyjskie pozwala zaś na funkcjonowanie tylko tych partii islamskich, które *de facto* zgadzają się na częściowe „rozbrojenie” islamu politycznego z jego najbardziej radykalnych celów, takich jak budowa państwa teokratycznego i wdrożenie w całej Indonezji szariat. Państwo wprowadza zatem pewien klincz czy też impas, który, póki co, skutecznie ujarzmia islam polityczny. Umiarkowani stronnicy idei braku rozdziału państwa i religii mogą bowiem głosować na partie islamskie. Z kolei dla osób o poglądach radykalnych, a zwłaszcza skrajnie radykalnych programy tych partii są zwykle zbyt „miękkie” i oportunistyczne, a w rezultacie nie do przyjęcia. Zazwyczaj nie głosują one w wyborach w ogóle i pozostają poza systemem politycznym. W rezultacie koncepcja islamu politycznego ma niewielkie empiryczne pole manewru, a zwolennicy ogółu jej założeń nie mogą działać legalnie.

Bibliografia

- Al-Hamdi R., *The Jakarta Charter in Post-Soeharto Indonesia: Political Thoughts of the Elites in Muhammadiyah*, «Masyarakat Indonesia» 2015, t. 41, nr 1.
- Ali M., *Categorizing Muslims in Postcolonial Indonesia*, «Moussons» 2007, t. 11.
- Assyaukanie L., *Democracy and the Islamic State: Muslim Arguments for Political Change in Indonesia*, «The Copenhagen Journal of Asian Studies» 2004, t. 20.
- Asyari S., *Traditionalist vs. Modernist Islam in Indonesian Politics: Muhammadiyah & Nahdlatul Ulama (NU) in the Contemporary Indonesian Democratic and Political Landscape*, Saarbrücken 2010.
- Ayubi N., *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World*, London 1991.

- Barton G., Yilmaz I., Morieson N., *Religious and Pro-Violence Populism in Indonesia: The Rise and Fall of a Far-Right Islamist Civilisationist Movement*, «Religions» 2021, t. 12, nr 6.
- Burgat F., *Face to Face with Political Islam*, London 2002.
- Burhani A.N., *Defining Indonesian Islam: An Examination of the Construction of the National Islamic Identity of Traditionalist and Modernist Muslims*, [w:] J. Burhanudin, K. van Dijk (red.), *Islam in Indonesia: Contrasting Images and Interpretations*, Amsterdam 2013.
- Cribb R., Kahin A., *Historical Dictionary of Indonesia*, Lanham MD 2004.
- Deneoux G., *The Forgotten Swamp: Navigating Political Islam*, «Middle East Policy» 2002, t. 9, nr 2.
- Elson R.E., *Another Look at the Jakarta Charter Controversy of 1945*, «Indonesia» 2009, t. 88.
- Facal G., *Islamic Defenders Front Militia (Front Pembela Islam) and its Impact on Growing Religious Intolerance in Indonesia*, «TRaNS: Trans-Regional and National Studies of Southeast Asia» 2020, t. 8, nr 1.
- Fealy G., *Ma'ruf Amin: Jokowi's Islamic Defender or Deadweight?*, «New Mandala» z 28 sierpnia 2018 r., <https://www.newmandala.org/maruf-amin-jokowis-islamic-defender-deadweight/> (26.08.2022).
- Feith H., *The Indonesian Elections of 1955*, Ithaca NY 1957.
- Heiduk F., *Between a Rock and a Hard Place: Radical Islam in Post-Suharto Indonesia*, «International Journal of Conflict and Violence» 2012, t. 6, nr 1.
- Horowitz D.L., *Constitutional Change and Democracy in Indonesia*, New York 2013.
- Index Mundi, *Indonesia. Country Profile*, 2020, <https://www.indexmundi.com/indonesia/religions.html> (22.08.2022).
- IFES – International Foundation for Electoral Systems, *Republic of Indonesia Election for President*, 5 lipca 2004 r., <https://www.electionguide.org/elections/id/1936/> (2.08.2022).
- IFES – International Foundation for Electoral Systems, *Republic of Indonesia Election for President*, 8 lipca 2009 r., <https://www.electionguide.org/elections/id/2110/> (2.08.2022).
- Jakarta Globe, *Voters Consider Credentials Over Religion: Survey*, «The Jakarta Globe» z 15 maja 2009 r., <https://web.archive.org/web/20110810012141/http://www.thejakartaglobe.com/home/voters-consider-credentials-over-religion-survey/276283> (23.08.2022).
- Kepel G., *Jihad: The Trail of Political Islam*, Harvard 2002.
- KPU – Komisi Pemilihan Umum, *Rekapitulasi hasil pemilu legislatif DPR RI 2019*, <https://pemilu2019.kpu.go.id/#/dpri/rekapitulasi/> (21.08.2022).
- Kramer M., *Coming to Terms: Fundamentalists or Islamists?*, «Middle East Quarterly» 2003, t. 10, nr 2.
- Lijphart A., *Democracy in Plural Societies: A Comparative Exploration*, New Haven CT 1977.
- Llewellyn A., *Indonesia's Top Clerical Body Mired in Terror Suspect Scandal*, «Nikkei Asia» z 22 listopada 2021 r., <https://asia.nikkei.com/Politics/Indonesia-s-top-clerical-body-mired-in-terror-suspect-scandal> (18.08.2022).
- LPU, *Memperkenalkan anggota-anggota Dewan Perwakilan Rakyat hasil pemilihan umum 1971*, Jakarta 1971.
- Macdonald G., *Election Rules and Identity Politics: Understanding the Success of Multiethnic Parties in Indonesia*, Washington DC 2013.
- Miichi K., *Democratization and 'Failure' of Islamic Parties in Indonesia*, [w:] K. Miichi, O. Farouk (red.), *Southeast Asian Muslims in the Era of Globalization*, London 2015.
- Mohamidi A., *Did you know? Christian-based Political Parties*, «The Jakarta Post» z 26 marca 2004 r., <https://www.thejakartapost.com/news/2014/03/26/did-you-know-christian-based-political-parties.html> (17.02.2022).

- Nurhisam L., Huda M., *Islam Nusantara: A Middle Way?*, «QIJS: Qudus International Journal of Islamic Studies» 2016, t. 4, nr 12.
- Qodir Z., *Islam Nusantara as Moderate and Tolerant Islam: A Literature Research*, «Jurnal Pendidikan Islam» 2016, t. 5, nr 1.
- Qomar M., *Islam Nusantara*, «Epistemé: Jurnal Pengembangan Ilmu Keislaman» 2019, t. 14, nr 1.
- Ramakrishna K., *Terrorism in Southeast Asia: The Ideological and Political Dimensions*, <https://www.degruyter.com/document/doi/10.1355/9789812306944-006/html> (17.02.2022).
- Salehudin A., *Remembering the Seven-Word of The Jakarta Charter: The Challenging Risk of Indonesian Today*, «Ijtima'iyya Journal of Muslim Society Research» 2018, t. 3, nr 2.
- Salim A., *Muslim Politics in Indonesia's Democratisation: The Religious Majority and the Rights of Minorities in the Post-New Order Era*, [w:] R. McLeod, A. MacIntyre (red.), *Indonesia: Democracy and the Promise of Good Governance*, Singapore 2007.
- Siregar F.E., *The Political Context of Judicial Review in Indonesia*, «Indonesia Law Review» 2015, t. 2.
- Tanuwidjaja S., *Political Islam and Islamic Parties in Indonesia: Critically Assessing the Evidence of Islam's Political Decline*, «Contemporary Southeast Asia» 2010, t. 32, nr 1.
- Tempo.co, *Partai-partai Mulai Berganti Nama*, «Tempo.co» z 5 lipca 2003 r., <https://nasional.tempo.co/read/4092/partai-partai-mulai-berganti-nama> (23.08.2022).
- Trzciński K., *Centripetalizm – integrujący system polityczny dla państw wieloetnicznych. Zarys teorii empirycznej*, «Studia Polityczne» 2015, t. 39, nr 3.
- Trzciński K., *Co łączy i dzieli communal conflict oraz „konflikt etniczny”? Analiza znaczeniowa obu terminów i ich nigeryjska egzemplifikacja*, «Afryka» 2015, nr 42.
- Trzciński K., *Consociationalism Meets Centripetalism: Hybrid Power-Sharing*, «Nationalism and Ethnic Politics» 2022, t. 28, nr 3.
- Trzciński K., *Czym jest stabilność polityczna państwa?*, «Przegląd Politologiczny» 2015, nr 2.
- Trzciński K., *„Demokracja o niskiej jakości” (low-quality democracy) – zasadność stosowania pojęcia i horowitzowska egzemplifikacja na przykładzie Indonezji*, «Studia Polityczne» 2016, t. 44, nr 4.
- Trzciński K., *Hybrid Power-Sharing in Indonesia*, «Polish Political Science Yearbook» 2017, t. 46, nr 1.
- Trzciński K., *Hybrid Power Sharing: On How to Stabilize the Political Situation in Multi-segmental Societies*, «Politeja» 2018, t. 56, nr 5.
- Trzciński K., *Hybrydowe power-sharing. Koncepcja i instytucje*, «Studia Polityczne» 2020, t. 48, nr 3.
- Trzciński K., *Istota i główne modele power-sharing w kontekście wieloetniczności. Zarys problematyki*, «Przegląd Politologiczny» 2016, nr 3.
- Trzciński K., *Ograniczanie konfliktów w Nigerii i Indonezji: Hybrydowy model power-sharing*, Warszawa 2019.
- Trzciński K., *The Centripetal Spatial Vote Distribution Requirement in Presidential Elections: Cases of Nigeria and Indonesia*, «Acta Asiatica Varsoviensia» 2017, t. 30 nr 1.
- Trzciński K., *The Consociational Addition to Indonesia's Centripetalism as a Tactic of the Central Authorities: The Case of Papua*, «Hemispheres» 2016, t. 31, nr 4.
- Trzciński K., *What is Power Sharing? Consociationalism, Centripetalism, and Hybrid Power Sharing*, «Studia Polityczne» 2018, t. 46, nr 3.
- Trzciński K., *Wygrać, aby przegrać? Rzecz o genezie, istocie i politycznych skutkach specjalnej autonomii prowincji Aceh w Indonezji*, «Studia Politologiczne» 2018, t. 50.

- Trzciński K., *Wymóg uzyskania terytorialnego rozłożenia głosów (poparcia) w wyborach prezydenckich*, «Athenaeum» 2016, t. 49.
- Ufen A., *Mobilising Political Islam: Indonesia and Malaysia Compared*, «Commonwealth & Comparative Politics» 2009, t. 47, nr 3.
- Umam A.K., Junaidi A.A., *Political Islam: The Shrinking Trend and the Future Trajectory of Islamic Political Parties in Indonesia*, «Masyarakat, Kebudayaan dan Politik» 2017, t. 30, nr 1.
- Voll J.O., Sonn T., *Political Islam*, Oxford Bibliographies Online Datasets 2009, DOI:10.1093/obo/9780195390155-0063 (14.08.2022).
- Wajdi F., *The Discourse of Muhammadiyah and Nahdlatul Ulama with Considerations of Geertz's Religion of Java*, «Hayula: Indonesian Journal of Multidisciplinary Islamic Studies» 2018, t. 2, nr 1.
- Wilson I., *Resisting Democracy: Front Pembela Islam and Indonesia's 2014 Elections*, «ISEAS Perspective» 2014, nr 10.
- Worldometers, *Indonesia Population (Live)*, 2022, <https://www.worldometers.info/world-population/indonesia-population/> (22.08.2022).