

Islamisierungsmuster in Südostasien Die vielgestaltige Mobilisierung des politischen Islams in In- donesien und Malaysia*

Die Form der Islamisierung in Indonesien und Malaysia seit der Unabhängigkeit wird als Ergebnis der Interaktion von Akteuren dreier Handlungssphären beschrieben: Das sind der Staat, die politische Gesellschaft – also im Wesentlichen politische Parteien – und die Zivilgesellschaft, die auch islamistische Gruppierungen umfasst. In Indonesien ist es seit mehreren Jahrzehnten zu einer alle Schichten erfassenden Islamisierung gekommen, die nach 1998, also nach dem Sturz Suhartos, in Teilbereichen radikalisiert worden ist. Diese Entwicklung ist vom Staatsapparat und den politischen Eliten in bestimmten Phasen gefördert worden, über längere Zeiträume hat es sich aber um einen genuin zivilgesellschaftlichen Prozess gehandelt. Paradox ist hier das Verblässen der Konfliktlinie „Islam“ versus „Säkularismus“ im Parteiensystem vor dem Hintergrund dieser außerordentlich dynamischen zivilgesellschaftlichen Islamisierung. In Malaysia ist die Islamisierung von Anfang an sehr viel mehr von der Regierung und der zentralstaatlichen Bürokratie geplant und angestoßen worden. Paradox ist dort die sehr starke Politisierung der Religion in der politischen Gesellschaft, während zivilgesellschaftliche Organisationen weitgehend staatlich kontrolliert sind und kaum Islamisierungsimpulse geben.

Inhalt

1. Einleitung	52
2. Analytische Konzepte zur Erklärung der Islamisierung	53
3. Zivilgesellschaft, politische Gesellschaft und Staat	56
4. Islamisierung in Indonesien und Malaysia	59
a) Indonesien	59
b) Malaysia	64
5. Zusammenfassung und Schlussfolgerungen	69
Literatur	73

* Die im Rahmen eines DFG-Forschungsprojektes von Juni 2004 bis Dezember 2006 durchgeführte Untersuchung stützt sich im Wesentlichen auf einen ca. einjährigen Forschungsaufenthalt in den beiden Ländern und auf die Auswertung von mehr als 100 Interviews.

1. Einleitung

Im Allgemeinen wird die Islamisierung – also die wachsende Bedeutung islamischer Gelehrter, Organisationen, Lehren und Symbole¹ – in westlichen Ländern als Bedrohung wahrgenommen. Die Diskussion um eine mögliche „zweite Front“ in Südostasien (Rüland 2003; Sidel 2007), das Aufkommen eines regionalen Terrornetzwerkes, die gewalttätigen Bewegungen im Süden Thailands und im Süden der Philippinen, die islamistischen Milizen in Indonesien, der religiös definierte Bürgerkrieg in Ambon, die Scharia-Gesetzesentwürfe der PAS (Parti Islam SeMalaysia, Pan-Malaysian Islamic Party) in Malaysia, alles das hat in den letzten Jahren zu dem schlechten Image des südostasiatischen Islams beigetragen. Demgegenüber heben andere Autoren immer wieder dessen liberalen oder zivilen Charakter hervor,² also die Tatsache, dass die meisten Muslime an einer Politisierung ihrer Religion nicht interessiert sind, dass in Indonesien islamistische Parteien relativ schwach sind und die großen Massenorganisationen Nahdatul Ulama und Muhammadiyah als moderat und prodemokratisch eingestuft werden können; außerdem, dass auch die malaysische Regierungspartei UMNO (United Malays National Organization) trotz gelegentlich schriller Töne ein im Wesentlichen säkulares, wenn auch nicht liberal-demokratisches Modell vertritt.

Um ein differenzierteres Bild unterschiedlicher Formen der Islamisierung zu erhalten, ist es wichtig, markante Unterschiede im direkten Vergleich spezifisch nationaler Prozesse herauszuarbeiten. Dazu werden mehrere Entwicklungsphasen und drei Handlungsbereiche voneinander abgegrenzt. Außerdem ist zwischen moderaten Anhängern eines politischen Islams, die sich nicht für die Einführung der Scharia oder gar die Schaffung eines Islamstaates einsetzen, und Islamisten, die genau dies anstreben, zu unterscheiden. Bei den Islamisten wiederum sind Moderaten, die entweder unpolitisch sind oder den parlamentarischen Weg einschlagen, und Radikale, die gewaltbereit sind, auseinanderzuhalten.³

Die Islamisierung wird vor dem Hintergrund der Interaktion von Akteuren dreier Handlungssphären beschrieben: des Staates, der politischen Gesellschaft – im Wesentlichen bestehend aus politischen Parteien – und der Zivilgesellschaft, die auch islamistische Gruppierungen umfasst. Diese Unterscheidung dient dazu, einerseits Phasen genauer erfassen, andererseits Wechselbeziehungen zwischen den drei Bereichen besser darstellen und Hypothesen generieren zu können. Diese Unterscheidung ist differenzierter und für analytische Zwecke ergiebiger als die in der Literatur gängige Gegenüberstellung von Staat und Gesellschaft.

- 1 Nasr (2001: 3) definiert Islamisierung als „the greater visibility of Islamic norms, values, and symbols in the public arena, and anchoring of law and policy making in its values“.
- 2 Dies ist ein Topos, der die Literatur seit der Kolonialzeit mitbestimmt. Siehe zuletzt: Hefner 2000; Azra 2006; Schuck 2007.
- 3 Der politische Islam muss hinsichtlich der angestrebten Ziele und der angewandten Mittel betrachtet werden. Mit Dekmejian (1988: 12 ff.) soll zwischen Anhängern eines politischen Islams unterschieden werden, die revolutionär, gradualistisch oder messianisch-primitivistisch orientiert sind. Ähnlich geht die International Crisis Group (2005) vor: Sie grenzt drei Formen sunnitischer, islamistischer Bewegungen – politische, missionarische und dschihadistische – hinsichtlich ihrer Mittel (Gewaltanwendung oder Gewaltablehnung) und Ziele (politisch oder weitgehend unpolitisch) voneinander ab.

Vor diesem Hintergrund werden zwei Paradoxa deutlich. In Indonesien ist es seit Jahrzehnten zu einer alle Schichten erfassenden Islamisierung gekommen, die nach 1998 in Teilbereichen radikalisiert worden ist. Umfragen sowie die Aktivitäten radikaler Gruppierungen, die von einem beträchtlichen Teil der Bevölkerung zumindest geduldet werden, zeigen diesen Trend an. Diese Entwicklung ist vom Staatsapparat und den politischen Eliten zum Teil gefördert worden, im Wesentlichen scheint es sich aber um einen genuin zivilgesellschaftlichen Prozess gehandelt zu haben. Paradox ist das Verblassen des *Cleavages* „Islam“ versus „Säkularismus“ im Parteiensystem vor dem Hintergrund dieser Islamisierung. In Malaysia ist diese Islamisierung sehr viel mehr in Kuala Lumpur geplant und angestoßen worden. Paradox ist dort die übermäßige Politisierung der Religion in der politischen Gesellschaft angesichts moderater Auseinandersetzungen in der Zivilgesellschaft.

In den Abschnitten 2 und 3 dieses Beitrags werden die wesentlichen analytischen Konzepte zur Deutung der Islamisierung im Hinblick auf die hier verwendeten Grundbegriffe „Staat“, „politische Gesellschaft“ und „Zivilgesellschaft“ erläutert. Danach werden die Prozesse in den beiden Ländern seit der Unabhängigkeit, insbesondere aber seit den 60er-Jahren, mithilfe dieses Modells beschrieben. Dabei werden zentrale Mechanismen herausgearbeitet und die wesentlichen Akteure identifiziert. Am Schluss werden die Ergebnisse zusammengefasst und die wichtigsten Faktoren, die die Unterschiede zwischen Malaysia und Indonesien erklären, benannt. Dabei geht es um die jeweils wichtigsten Akteure im Prozess der Islamisierung, den unterschiedlichen Grad der Politisierung im Parteiensystem und die zivilgesellschaftliche Mobilisierung von Muslimen, insbesondere von Islamisten, in den beiden Untersuchungsländern.

2. Analytische Konzepte zur Erklärung der Islamisierung

Islamisierungsprozesse sind durch Diskontinuitäten und Widersprüche gekennzeichnet und werden von zahlreichen Akteuren mit je eigenen Motiven vorangetrieben. Die Resultate solcher Prozesse sind vielfach nicht intendiert. Die Islamisierung vollzieht sich als Mittel der Identitätsbildung und der Schaffung sozialen Kapitals, sie kann aber auch der Durchsetzung einer – im Regelfall konservativen – öffentlichen Moral dienen oder die Instrumentalisierung der Religion für Herrschaftszwecke beispielsweise von politischen Parteien und anderen Organisationen bedeuten. Islamisierung kann durchaus auch Prozesse der Demokratisierung unterstützen. In Indonesien haben zahlreiche religiöse Führer und Organisationen den Rücktritt Suhartos und den Übergang zur Demokratie befürwortet. Hefner z. B. macht deutlich, dass der „Civil Islam“ insbesondere in den 80er- und 90er-Jahren als „[...] democratic, religiously ecumenical, and boldly reformist movement [...]“ (2000: XVII) entstanden ist und sich u. a. dadurch auszeichnete, dass seine Vertreter das Ziel, einen Islamstaat zu errichten, ausdrücklich ablehnten.

Noch in den 60er-Jahren nahmen die meisten Anhänger verschiedener Spielarten der Modernisierungstheorie an, dass der wirtschaftliche und technologische Strukturwandel Säkularisierungsprozesse begünstigt, wenn nicht erforderlich macht. Diese Hypothese wird heute skeptisch beurteilt, besonders mit Blick auf die USA und große Teile der „Dritten

Welt“ (Minkenberg/Willems 2002b: 18 ff.; Robertson 2002: 581 ff.). Besonders in den mehrheitlich muslimischen Ländern ist es zu ungeheuren und unerwarteten Wandlungen in der Haltung zum Islam gekommen. Wie lässt sich diese zunehmende politische Mobilisierung im Namen des Islams theoretisch fassen?⁴

Ein sozialpsychologischer Ansatz deutet die Islamisierung insbesondere der Studentengeneration der späten 60er- und frühen 70er-Jahre als eine Reaktion auf den rapiden sozialen Wandel.⁵ Die Studenten kamen im Zuge der Bildungsexpansion zu Zehntausenden aus den Dörfern in die Universitätsstädte und verarbeiteten die Identitätskrise durch die Hinwendung zur islamischen Orthodoxie, d. h. zu strikten Verhaltensvorschriften sowie zu einer von Ambivalenzen befreiten Interpretation der Offenbarungstexte. Die Identitätskrise wurde durch Gefühle der Ohnmacht und Demütigung angesichts eines autoritären, korrupten und „unislamischen“ Staates, einer „westlich“ dominierten Weltordnung sowie nicht zuletzt einer für junge Akademiker ungünstigen Arbeitsmarktlage verstärkt. Derartige Analysen konzentrieren sich auf die Subjektebene und arbeiten mit Begriffen wie „Kulturschock“ oder „Deprivation“.

In vielen Analysen wird die religiöse Mobilisierung unmittelbar auf die Nutzenerwägungen der beteiligten Akteure zurückgeführt. Die Islamisierung wird dann beispielsweise als Strategie der Abgrenzung von ethnisch-religiösen Minderheiten gesehen. Das trifft so sehr wie wohl in keinem anderen mehrheitlich muslimischen Land auf Malaysia zu (Nagata 1984).⁶ Die *Dakwah*-Erneuerungsbewegung⁷ ist in starkem Maße eine Reaktion auf die ethnischen Unruhen im Mai 1969 und steht in engem Zusammenhang mit der im Anschluss durchgesetzten Privilegierung der *Bumiputera*.⁸

Bei Arbeiten, die sich auf die soziale Herkunft der eifrigsten Propagandisten der Islamisierung sowie ihrer Anhänger konzentrieren, wird die Aufwertung des Islams als Durchsetzung von klassen- oder schichtenspezifischen Interessen gedeutet. Clive Kessler (1978) und John Funston (1980) zum Beispiel interpretieren die Stärkung der PAS unter anderem als bäuerlichen Widerstand gegen die Herrschaft der UMNO und ihrer Klienten. Es sind aber vor allem Segmente der Mittelschichten, die sich aus unterschiedlichen Gründen von der Erweckungsbewegung angezogen fühlen. Für Peletz (1997: 264) wird „Malaysia’s Islamic resurgence“ im Wesentlichen von der urbanen Mittelklasse getragen. Karim (1992: 175) betont zudem ein Moment der Marginalisierung und zählt zu den *Dakwah*-Anhängern „[...] mainly middle-level urban workers, student groups or professionals without social status or power, who are marginally involved with modern development processes and generally

4 Zu den Ursachen und Merkmalen des Fundamentalismus: Dessouki 1982; Dekmejian 1988; Marty/Appleby 1995; Keddie 1998; Almond/Appleby/Sivan 2003; Brocker 2003.

5 Muzaffar 1987; Anwar 1987; Hefner 2000; Hasan 2006.

6 Gemäß der Verfassung ist ein Malaie, wer der islamischen Glaubensgemeinschaft angehört, vorrangig malaiisch spricht, die wichtigsten malaiischen Bräuche und Sitten befolgt und vor der Unabhängigkeit geboren bzw. am Tage der Unabhängigkeit in Malaya oder Singapur gewohnt hat oder Nachkomme einer solchen Person ist (Art. 160, Federal Constitution 2001).

7 *Dakwah*: „Ruf“ zum Islam. *Dakwah* meint missionarische Arbeit, d. h. sowohl den Versuch der Bekehrung als auch den der Intensivierung des Glaubens.

8 Zu den sogenannten *Bumiputera* („Söhne der Erde“) zählen offiziell Malaien (etwa 5/6 der *Bumiputera*) sowie andere indigene ethnische Gruppen wie z. B. Dayak, Melanau, Bajau, Kadazan und Murut.

incapable of acquiring an important platform in decision-making concerned with the government machinery or economy.“ Teilweise drückt sich in dieser Form der Islamisierung eine Abgrenzung sowohl vom jeweiligen Regime als auch von den Unterschichten und/oder den traditionalistischen Gelehrten aus.

Die Islamisten werden häufig von den *urban poor* unterstützt. Zumindest gilt dies für einige Länder des Nahen Ostens und zum Teil für Indonesien.⁹ In Malaysia ist eine nennenswerte Mobilisierung dieser Kreise nicht bekannt, zumal die gute wirtschaftliche Entwicklung kein so großes, insbesondere malaiisches Subproletariat hat entstehen lassen. Arbeiter fühlen sich von islamistischen Ideologien in der Regel weniger angesprochen. Das legt zumindest eine Untersuchung von Ackermann (1991) nahe: Danach ist in den 70er-Jahren eine stark verwestlichte sogenannte *Minah-Karan*-Kultur unter malaiischen Fabrikarbeiterinnen entstanden, die hinsichtlich ihrer auffälligen Umgangs- und Kleidungsformen geradezu ein Gegenbild zur *Dakwah*-Kultur der urbanen Mittelklasse darstellt. Noorhaidi Hasan (2006: 159 ff., 172 ff.) hat für die paramilitärische islamistische Organisation *Laskar Jihad* (Dschihad-Krieger) gezeigt, dass deren Aktivisten aus unterschiedlichen sozialen Schichten stammen, dass aber „newly urbanized youths“ besonders leicht von islamistischen Bewegungen rekrutiert werden können. Zu diesen meist 20-30-Jährigen zählen einerseits Studenten, häufig aus den natur- und ingenieurwissenschaftlichen Fachbereichen, andererseits „a new proletariat class“ (2006: 172). Beide Gruppen leben in der Stadt unter prekären Bedingungen und haben – verstärkt durch ihren vom Dorfleben geprägten Habitus – erhebliche Identitätsprobleme.

Einige Autoren konzentrieren sich auf Machtkonfigurationen vor allem auf nationaler Ebene. Eine besondere Form der Islamisierung, die Bildung islamistischer, oft gewaltbereiter Gruppen, kann dann etwa als Resultat einer von heftigen Machtkämpfen geprägten politischen Transition und/oder des Zusammenbruchs des staatlichen Gewaltmonopols gedeutet werden (Sukma 2003; Sidel 2006). In einer solchen Situation können religiöse Haltungen enorm politisiert werden. Mit Blick auf die Entwicklung des politischen Islams in Indonesien seit Mitte der 90er-Jahre hat beispielsweise Sidel herausgearbeitet, dass religiöse Institutionen und Identitäten von Anfang an politisiert waren, weil Personen oder Gruppierungen, die sich religiös definierten, an den Staatsapparat gekoppelt waren. Protestant oder Muslim zu sein, bedeutet demnach noch heute in vielen Fällen, zu klientelistisch strukturierten Netzen zu gehören, die über politische Macht verfügen und Wirtschaftsabläufe kontrollieren (Sidel 2006: 192).

Die Islamisierung und die politische Aufwertung des Islams lässt sich schließlich als Globalisierungsphänomen deuten.¹⁰ Keddie (1998: 699 f.) identifiziert acht weltweite Trends, die das Aufkommen von „religiopolitics“ begünstigt haben. Im Einzelnen sind das die Ausweitung kapitalistischer Produktionsformen, wirtschaftliche Krisen, die zunehmende Migration, die größere Wahlfreiheit von Frauen hinsichtlich ihres Lebensstils und ihrer beruflichen Karriere, die Machtzunahme des säkularen Staates, das Wachstum des Bildungssektors und die anhaltende Urbanisierung, die globale kulturelle Homogenisierung und die verbesserte Gesundheitsversorgung mit ihren demografischen Folgen (ähnlich Brocker 2003: 29 ff.). Keddie führt also auch Faktoren auf, die keineswegs notwendig „religiopolitics“ stärken.

9 Ganz im Gegensatz etwa zu der Revolution im Iran: siehe Bayat 2007.

10 Beyer 1994; Kepel 2002; Robertson 2002; Roy 2004.

Aber bestimmte Trends begünstigen zumindest den Aufstieg des politischen Islams. Zum einen bewirkt die beschleunigte Modernisierung in Ländern der Dritten Welt sozioökonomische Strukturveränderungen, die einen großen Teil der Bevölkerung einem sehr starken Anpassungsdruck aussetzen und zu einem tief greifenden Wandel der Herrschafts- und Sozialstrukturen führen. Zum anderen ergibt sich durch die abhängige Integration in den Weltmarkt eine dramatische Schwächung der Nationalstaaten, deren Eliten nicht mehr in der Lage sind, überzeugend auf nationalistische oder sozialistische Legitimationen zu rekurrieren.

Etwa Ende der 60er-/Anfang der 70er-Jahre zeigte sich daher zusehends, dass sozialistische und nationalistische Ideen ihre Anziehungskraft eingebüßt hatten. Aus Opposition gegen den als imperialistisch wahrgenommenen Westen begannen bestimmte Gruppierungen, den Islam quasi als Ersatzideologie zu propagieren. Durch die Ausbreitung des Petro-Islams nach 1973, also durch die vor allem von Saudi-Arabien finanziell geförderte Propagierung wahhabitischer Lehren, und durch die Revolution im Iran 1979 erhielten diese Kreise zusätzliche Impulse (Kepel 2002). Insgesamt stellt sich aus dieser Sicht die Islamisierung als Form der Opposition gegen die ehemaligen Kolonialmächte und die USA, d. h. als Widerstands-ideologie im Nord-Süd-Konflikt, dar. Aus dieser globalisierungstheoretischen Perspektive ist die Islamisierung zum einen eine offensive, machtpolitisch motivierte Strategie zur Abwehr „westlicher“ Hegemonieansprüche, zum anderen ein Mittel, um eine eigene, religiös fundierte Identität zu schaffen – ohne dass dies im engeren Sinne politisch motiviert sein müsste.

Eine weitere Folge der Globalisierung ist die zunehmende Vernetzung muslimischer Gruppierungen. Olivier Roy (2004) und Peter Mandaville (2005) verweisen daher auf das große Gewicht von transnational agierenden islamischen Bewegungen. Für Roy beispielsweise ist die angestrebte „Reinheit“ des „globalized Islam“, der sämtliche Einflüsse lokaler, autochthoner Kulturen zu tilgen sucht, ein Ausdruck einer eigentümlichen transnationalen Synthese, der dem Fundamentalismus seit einigen Jahren ein neues Gesicht verliehen hat. In diesem Zusammenhang wird auch der enorme Einfluss neuer Medien diskutiert, die etwa den „virtuellen“ Aufbau von Beziehungsnetzen erleichtern (Schiffauer 2003; Bräuchler 2003).

Diese hier nur grob skizzierten Debatten zu den Ursachen religiöser Mobilisierung und zur Entstehung von Bewegungen, die zum Teil vorrangig durch unpolitische Inszenierungen eines frommen Lebenswandels, zum Teil aber auch durch radikal-fundamentalistische Impulse geprägt sind, ist zum Verständnis von Islamisierungsprozessen wichtig. In diesem Beitrag soll es aber vorrangig um das rationale, strategische Handeln von Eliten, um die politische Mobilisierung von Muslimen in diesen drei Sphären („Staat“, „politische Gesellschaft“, „Zivilgesellschaft“) und um das Verhältnis dieser Sphären und ihrer Akteure zueinander gehen.

3. Zivilgesellschaft, politische Gesellschaft und Staat

Die politologischen Standardwerke, die sich mit dem Aufstieg des politischen Islams auseinandersetzen, beschreiben diesen Prozess meist als ein Kräfterennen von Regimeeliten und nicht-staatlichen Akteuren („state“ versus „society“), die mit unterschiedlichen Intentionen

und Strategien eine Politisierung des Islams betreiben oder zu verhindern trachten.¹¹ In dieser Tradition unterscheidet etwa Nasr (2001: 21 ff.) drei Typen staatlicher Islamisierungspolitik: *rejectionist secularists* (Algerien nach dem Militärputsch 1992 und die Türkei unmittelbar nach dem „weichen“ Militärcoup von 1997), die u. U. mit Gewalt den dezidiert säkularen Charakter des Staates verteidigen, *opportunist Islamizers* (Ägypten seit 1971, die Türkei von 1980 bis 1997, Jordanien seit den 50er-Jahren und – bis zu einem gewissen Grad – Indonesien in den 90er-Jahren), die islamische Gruppierungen in bestimmten Phasen vorsichtig instrumentalisieren, ohne aber den Islam als wesentlich für die Ausweitung staatlicher Macht zu sehen, und *thoroughgoing Islamizers* (Malaysia and Pakistan): „In Malaysia under Prime Minister Mahathir [...] and Pakistan between the military coups of 1977 and 1999, Islamization of society has occurred under the aegis of the state, and in far more thoroughgoing fashion than in Egypt or Jordan. In Malaysia and Pakistan the state became the agent of Islamization and undertook this effort in close collaboration with Islamist forces“ (Nasr 2001: 24).

Nasr beschreibt mit seinem Modell wesentliche Charakteristika der Islamisierungsprozesse richtig. Aber es müsste klarer definiert werden, wer die „Islamist forces“ sind und welche Kooperations- oder Kollaborationsformen es gibt. Nach 1998 war beispielsweise Indonesien keinem der drei Typen von Nasr zuzuordnen, da dieses Modell nur für Staaten sinnvoll ist, die Islamisierungsprozesse weitgehend steuern können, also sowohl die politische Gesellschaft als auch die Zivilgesellschaft kontrollieren: Im Regelfall trifft das nur für einige autoritäre Systeme zu. Selbst Nasrs Klassifizierung Malaysias nach dem Amtsantritt Mahathirs als „thoroughgoing Islamizer“ übersieht, dass diese Islamisierung klar definierte Grenzen hat und dass das Regime mit einem großen Teil der Islamisten, die vorrangig von der PAS repräsentiert werden, eben nicht zusammenarbeitet.

Die Dichotomie „Staat“-„Gesellschaft“ sollte daher erweitert werden. In Ländern, in denen es einen ausgeprägten Parteienwettbewerb und weitgehend kompetitive Wahlen gibt, differenziert sich eine politische Gesellschaft aus, in der die Akteure Ziele formulieren, Strategien entwickeln und Interessen vertreten, die sich von denen der staatlichen und zivilgesellschaftlichen Akteure unterscheiden.¹² Ich folge daher Linz/Stepan (2001) und Alagappa (2004), die zwischen dem Staat¹³, der politischen Gesellschaft und der Zivilgesellschaft unterscheiden. Die Zivilgesellschaft umfasst nach Alagappa „formal and informal voluntary and ascriptive organizations including churches, labor unions, farmers’ organizations, academic

11 Eickelman/Piscatori 1996; Esposito/Voll 1996; Hamayotsu 2002; Porter 2002; Effendy 2003; Abdul Hamid 2007; Bayat 2007. Siehe auch Burgat (2003: 54 ff.), der im Anschluss an Gilles Kepel und Olivier Roy „Islamism from above“ und „Islamism from below“ unterscheidet.

12 Dieser Umstand begründet auch die Fallauswahl, da sich sowohl in Indonesien (zumindest in den 50er-Jahren und nach 1998) als auch in Malaysia eine politische Gesellschaft deutlich ausdifferenziert hat, was in mehrheitlich muslimischen Ländern immer noch die Ausnahme ist.

13 Die meisten der hier genannten Autoren verzichten auf eine Staatsdefinition. Ich folge Migdal (1988: 19), der den Staat als eine Organisation definiert, die aus verschiedenen Behörden besteht, an deren Spitze eine Exekutivführung mit der Fähigkeit oder Befugnis steht, „[...] to make and implement the binding rules for all the people as well as the parameters of rule making for other social organisations in a given territory, using force if necessary to have its way.“

and student groups, debating societies and reading groups, nonstate media, NGOs, occupational associations, business federations, and sports and leisure groups“ (Alagappa 2004: 36). Er erweitert diese Aufzählung um transnationale und globale Organisationen und Bewegungen sowie Diaspora- und Exilgemeinschaften, sofern sie auf die Zusammensetzung und Dynamik der Zivilgesellschaft in einem bestimmten Land Einfluss nehmen. Hinzu kommen soziale Bewegungen mit den ihnen zugrunde liegenden sozialen Netzwerken.¹⁴

Im Gegensatz dazu ist die politische Gesellschaft die Arena, in der politische Akteure, also im Wesentlichen Parteien, um das legitime Recht, Kontrolle über öffentliche Macht und den Staatsapparat auszuüben, konkurrieren. Die Beziehung zwischen diesen beiden Bereichen, also der politischen und der Zivilgesellschaft einerseits, und dem Staat andererseits, ist nicht als Nullsummenspiel zu verstehen. Die Stärkung des Staatsapparates bedeutet nicht gleichzeitig eine Schwächung der politischen und der Zivilgesellschaft, und eine Belebung zivilgesellschaftlicher Organisationen muss die Handlungskapazität des Staatsapparates nicht schwächen. Auch Ramasamy (2004: 203), der einen an Gramsci orientierten Zivilgesellschaftsbegriff auf den Fall Malaysia anwendet, hebt hervor, dass die Interessen von Staat und Zivilgesellschaft nicht in einem antagonistischen Verhältnis stehen müssen,¹⁵ dass der Staat mit verschiedenen Mitteln versucht, die Akteure in der Zivilgesellschaft zu dominieren, es ihm allerdings nur zu einem Teil gelingt, und dass die zivilgesellschaftliche Sphäre von einem Wettbewerb oder Kampf verschiedener Akteure gekennzeichnet ist: „[...] civil society is not independent of the state but rather an arena of contestations between the forces of the state and the counter-hegemonic forces“ (Ramasamy 2004: 207). Auch Rodan (1996: 22) kritisiert an der vielfach dominierenden, etwas mechanischen Gegenüberstellung von Staat und Zivilgesellschaft „the idealisation of civil society; the fostering of a zero-sum conception of the relationship between state and civil society; the obscuring of attempts to gain state power to shape relationships in civil society; and the conceptual concealment of the ambiguous but significant relationships between state and society.“

In diesem Beitrag wird im Anschluss an Ramasamy, Rodan und Alagappa ein Zivilgesellschaftsbegriff verwendet, der ausdrücklich auch „unzivil“, also antidemokratische und/oder gewalttätige, Gruppen einschließt. Im Folgenden werden mithilfe dieser Kategorien („Staat“, „politische Gesellschaft“, „Zivilgesellschaft“) Islamisierungsprozesse in Indonesien und Malaysia in mehreren Phasen der politischen Entwicklung analysiert.

- 14 Zur Anwendung von Theorien sozialer Bewegungen auf den Islamismus: Wiktorowicz 2003; Bayat 2005. Islamistische Bewegungen benötigen, um erfolgreich zu sein, politische Unternehmer, mobilisierbare Ressourcen, günstige Gelegenheitsstrukturen (*political opportunity structures*) und adäquate Deutungsrahmen (*frames*).
- 15 Ähnlich Chandhoke (2001), der die Rolle des Staates für die Konstituierung der Zivilgesellschaft und für die dauerhafte Setzung eines Handlungsrahmens hervorhebt.

4. Islamisierung in Indonesien und Malaysia

a) Indonesien

Indonesien war nach einer demokratischen Phase (1949-57) und der Gelenkten Demokratie unter Präsident Sukarno (1957-65), einem de facto autoritären Regime, in der Neuen Ordnung (1965-98) ein autoritäres und westlich orientiertes Modernisierungsregime, das sich vorrangig auf das Militär stützte und von Präsident Suharto, einem Neopatrimonialherren, beherrscht wurde (Ufen 2002). Das hochgradig zentralisierte Herrschaftsgebilde wurde durch nicht-kompetitive Wahlen sowie durch ein von der Regierungspartei Golkar hegemonial kontrolliertes Dreiparteiensystem legitimiert. Erst auf dem Höhepunkt der Asienkrise wurde im Mai 1998 ein umfassender Reformprozess eingeleitet. Indonesien ist heute eine präsidentielle Demokratie mit im Wesentlichen freien und fairen Wahlen, einem Mehrparteiensystem und einer lebhaften Presse. Die Demokratie weist allerdings zahlreiche Mängel auf, sodass von einer defekten Demokratie (Merkel u. a. 2003) oder einem hybriden Regime (Rüb 2003) gesprochen werden kann. Die Streitkräfte haben ihren Einfluss als Vetoakteur in bestimmten Politikbereichen bewahren können. Das Rechtssystem ist durch Korruption ausgehöhlt, Menschenrechtsverletzungen bleiben häufig ungeahndet, und das Vertrauen der Bevölkerung in die staatlichen Institutionen und die Arbeit der politischen Parteien ist gering. In Indonesien ist seit der Unabhängigkeit der Islam nicht Staatsreligion, sondern es werden durch die 1945 in der Verfassung verankerte „Staatsphilosophie“ der Pancasila („Fünf Säulen“) mehrere als monotheistisch definierte Religionen als gleichberechtigt anerkannt.¹⁶

Die Form und der Ablauf der Islamisierung sind sehr stark von der sehr wechselhaften politischen Geschichte bestimmt. In der Zeit der ersten parlamentarischen Demokratie (1949-1957) kam es in Indonesien zu einer langsamen Institutionalisierung des Islams. Sowohl im Staatsapparat als auch in der politischen und der Zivilgesellschaft war eine Tendenz der stärkeren und professionalisierteren Interessenvertretung der orthodoxen Muslime auszumachen. Gleichzeitig wurde die religiöse Infrastruktur verbessert. Die Einrichtung und das zumindest personelle Wachstum des Religionsministeriums, die Verbreitung von Scharia-Gerichtshöfen im gesamten Land sowie die Expansion des ohnehin schon bedeutenden islamischen Bildungssektors sind deutliche Indikatoren für diese Institutionalisierung (Boland 1971: 105 ff.; Hooker 2003).

Die Interessen der orthodoxen Muslime wurden einerseits von riesigen Massenorganisationen wie der traditionalistischen Nahdatul Ulama (Renaissance der *Ulama*) und der modernistischen Muhammadiyah (Gefolgsleute Muhammads), zum anderen von islamischen Parteien vertreten. Die Nahdatul Ulama war sowohl eine Nichtregierungsorganisation als auch eine Partei, Muhammadiyah war eng mit der Partei Masyumi verflochten. Zwar führte der Wahlkampf 1955 zu einer Schärfung ideologischer Konfliktlinien, insbesondere jener zwischen Säkularisten und Anhängern eines wie auch immer definierten Islamstaates, aber andere *Cleavages*, etwa zwischen „Arbeit“, repräsentiert durch die starke Kommunistische

16 Das sind neben dem Islam der Protestantismus, der Katholizismus, der Buddhismus und der Hinduismus. Anfang 2007 wurde auch der Konfuzianismus in diesen Katalog aufgenommen.

Partei (PKI), und „Kapital“, waren ebenfalls strukturprägend. Zwar waren die Nahdatul Ulama und die modernistische Masyumi islamistische Parteien in dem Sinne, dass sie die Scharia wieder einführen wollten und auch Islamstaatsideen propagierten. Sie taten dies aber in einem Umfeld, das Kompromissbereitschaft und Pragmatismus erforderlich machte. Deshalb wurden im nationalen Parlament zahlreiche Koalitionen zwischen den säkularen und den beiden moderat-islamistischen Parteien gebildet. Am heftigsten befehdeten sich – sieht man einmal von der grundsätzlich marginalisierten PKI ab – die Nahdatul Ulama und Masyumi, obwohl die Nahdatul Ulama bis 1952 noch Teil von Masyumi gewesen war. Während aber die parteipolitischen Auseinandersetzungen alles in allem noch relativ moderat waren, bildeten sich gegen den säkular ausgerichteten Zentralstaat Bewegungen, die die Errichtung eines Islamstaates anstrebten.¹⁷

Die parlamentarische Demokratie scheiterte u. a., weil zentrale Institutionen noch kaum verankert waren und weil mehrere Bewegungen, die sich gegen die Zentralregierung richteten, militärisch niedergeschlagen werden mussten, sodass das Militär immer mehr an Einfluss gewann. Sukarno gelang es, unterstützt von den Streitkräften, der PKI und der nationalistisch-säkularen PNI (Partai Nasional Indonesia, Nationalistische Partei Indonesiens), sein Modell einer Gelenkten Demokratie durchzusetzen. Die beiden großen islamischen Parteien wurden zu einflusssschwachen Juniorpartnern degradiert (Nahdatul Ulama) oder gar verboten (Masyumi). In dieser Zeit dominierte ein laizistisches Staatsmodell. Die Strahlkraft säkularer Ideologien – Nationalismus, Sozialismus und Kommunismus – war noch so stark, dass eine Hegemonie des politischen Islams außer Frage stand.

Beim Machtwechsel 1965, in dessen Gefolge etwa 500 000 Kommunisten umgebracht worden sein sollen, beteiligten sich viele orthodoxe Muslime aktiv an den Massakern und erwarteten danach eigentlich, in dem neuen Regime ihre Interessen vertreten zu können. Die Regimeeliten der Neuen Ordnung (1965-1998) setzten in den ersten Jahren jedoch alles daran, den politischen Islam, also diejenigen, die an einer Politisierung des Islams Interesse hatten, zu kontrollieren.¹⁸ So wurde bis Anfang der 70er-Jahre ein Dreiparteiensystem geschaffen, das von der Regierungspartei Golkar als Hegemon beherrscht wurde und in dem die neu gegründete PPP (Vereinigte Entwicklungspartei, Partai Persatuan Pembangunan) als sehr moderater, vom Regime gezähmter Repräsentant orthodox-muslimischer Interessen fungierte. Sämtliche islamische Organisationen wurden in starkem Maße in ihrer programmatischen Ausrichtung und bei der Besetzung von Spitzenpositionen durch die Regimeeliten kontrolliert. Diese Marginalisierung wurde von vielen Muslimen als offene Diskriminierung empfunden. Bis in die 80er-Jahre war die Beziehung zwischen dem Regime und dem politischen Islam daher auch von einer gewissen Ambivalenz gekennzeichnet: Einerseits gab es weiterhin viele Muslime, die als Mitglieder der Nahdatul Ulama, von Muhammadiyah sowie der PPP das Regime unterstützten, andererseits existierten einzelne Gruppierungen, die die

17 Die *Darul-Islam*-Bewegung nahm ihren Ausgang in Westjava. Sie wurde von Kartosuwiryo angeführt, der schon 1948 unter dem Ansturm der Niederländer die Gründung des Negara Islam Indonesia (Islamstaates Indonesien) proklamiert hatte. Später schlossen sich Rebellen in Aceh, in Südsulawesi und in Banjarmasin der *Darul-Islam*-Bewegung an. Erst 1962 war die Bewegung mit dem Tode Kartosuwiryos am Ende.

18 Zum Islam in der Neuen Ordnung: Hefner 2000; Porter 2002; Effendy 2003.

Regierungspolitik bekämpften oder zumindest kritisierten. Viele Anhänger eines politischen Islams zogen sich aus der Politik zurück und konzentrierten sich im Sinne eines „cultural“ und nicht „political Islam“ auf Missionierungs- und Meinungsbildungsaufgaben.

Beginnend in den 70er-Jahren kam es zu einer breite Bevölkerungsschichten erfassenden Islamisierung, die vom Regime Suharto nicht aktiv unterstützt wurde. Die *Dakwah*-Bewegung ging zunächst von der Salman-Moschee der Technischen Universität in Bandung aus und erfasste langsam auch andere Hochschulen im Land (Latif 2005: 390 ff.). Die Salman-Aktivisten, die in Zellen organisiert waren, entlehnten ihre Ausbildungsprogramme jenen der ägyptischen Muslimbrüder. Eine verwandte *Tarbiyah*-(Ausbildungs-)Bewegung breitete sich in den frühen 80er-Jahren in zahlreichen Bildungsinstitutionen aus (Salman 2006: 190 ff.). Während die *Dakwah*-Anhänger an säkularen Universitäten besonders einflussreich waren, fanden sich Mitglieder einer offeneren *Pembaruan*-(Erneuerungs-)Bewegung vor allem an den vergleichsweise liberalen staatlichen islamischen Universitäten (IAIN bzw. UIN) (Latif 2005: 405 ff.).

Das Führungspersonal der Neuen Ordnung bestand weiterhin überwiegend aus Nicht-Muslimen oder aus von altjavanischen, hindubuddhistischen und sufistischen Einflüssen geprägten Synkretisten bzw. aus Muslimen, die ihren Glauben nicht sehr ernst nahmen. Die beiden letztgenannten Gruppen sind in Indonesien als sogenannte *Abangan* (im Gegensatz zu den orthodoxen *Santri*) bekannt. Die gesellschaftliche Islamisierung manifestierte sich u. a. in der zunehmenden Frömmigkeit breiter Bevölkerungskreise, in dem Bau von Gebetsnischen und Moscheen sowie in einem starken Zuwachs von Publikationen, die sich an Muslime richteten. Zum Teil hatte diese Islamisierung innenpolitische Ursachen. Die sogenannte „Normalisierung des Campus-Lebens“ im Jahre 1978 (ein Euphemismus für die verschärfte Kontrolle der Universitäten), die Schwächung der politischen Parteien und die Depolitisierung sämtlicher Organisationen, zumal die Durchsetzung der Pancasila als *azas tunggal*, d. h. als der einzig zugelassenen ideologischen Grundlage von Parteien und Massenorganisationen, bewirkten eine Marginalisierung des politischen Islams sowohl in der politischen als auch der organisierten Zivilgesellschaft.

Erst in den 80er-Jahren wechselte das Regime den Kurs. Suharto wandte sich der *Santri*-Variante des Islams zu, begab sich schließlich selbst auf die Wallfahrt nach Mekka und nannte sich fortan Muhammad Haji Suharto. Gleichzeitig wurden Finanzausgaben für den Bau von staatlichen islamischen Universitäten, für Moscheen und für die Verbreitung der islamischen Lehre an Schulen erhöht. Ein neues Bildungsgesetz legte den obligatorischen Religionsunterricht in staatlichen und privaten Bildungseinrichtungen fest, die islamischen Gerichte wurden bei Fragen von Heirat, Scheidung und Erbschaft gesetzlich gestärkt, und Musliminnen durften seit 1990 in Schulen den *Jilbab*¹⁹ tragen. Man errichtete nach malaysischem Vorbild eine islamische Bank und ging strikter gegen Glücksspiele vor. Die Indonesische Vereinigung islamischer Intellektueller ICMI (Ikatan Cendekiawan Muslim Se-Indonesia), die 1990 gegründet wurde, entwickelte sich zu einem wichtigen Beziehungsnetzwerk für karriereorientierte orthodoxe Muslime. ICMI, zu deren Mitgliedern Minister, Generäle, angesehene *Ulama* und islamische Intellektuelle zählten, sollte ebenso der Legitimierung des Regimes dienen wie der Aufstieg von *Santri* in die Parlamente, das Kabinett, den

19 Ein das Gesicht frei lassendes, bis auf die Schultern reichendes Kopftuch.

Golkar-Vorstand und die Militärführung, was als *Penghijauan* („Vergrünung“) bekannt wurde. In den letzten Jahren der Herrschaft Suhartos wurden sogar Islamisten, beispielsweise vom Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia (DDII, Islamischer Missionierungsrat Indonesien), kooptiert, um ein Gegengewicht gegen die prodemokratische Opposition zu schaffen.

Die staatliche Islamisierungspolitik war zum einen eine Reaktion auf die große Teile der Gesellschaft ansprechende Aufwertung des Religiösen und hatte zum anderen den Zweck, Teile der Opposition zu schwächen. Eine konservative Islamisierung lässt sich leicht gegen die angebliche „Verwestlichung“ und letztlich gegen prodemokratische Kräfte einsetzen. Im neopatrimonialen Herrschaftssystem Suhartos erfüllte die „Vergrünung“ zudem den Zweck, eine Militärfaktion um den katholischen Geheimdienstchef Murdani zu schwächen. Wie weit eine solche Instrumentalisierung der Religion gehen konnte, zeigte sich in den letzten Wochen der Neuen Ordnung als die berüchtigte Militärfaktion um General Prabowo, den Schwiegersohn Suhartos, offen mit islamistischen Gruppierungen kooperierte.

Der Rücktritt Präsident Suhartos im Mai 1998 und der folgende Übergang zur Demokratie wurde von den beiden großen islamischen Massenorganisationen Nahdatul Ulama und Muhammadiyah, von zahlreichen muslimischen Intellektuellen sowie von islamischen Studentenvereinigungen unterstützt. Viele Muslime erwarteten dann während der Transitionsphase 1998/99 – ähnlich wie vor den Wahlen 1955 – einen durchschlagenden Erfolg der islamischen Parteien.

Schaut man sich das Parteiensystem und die Wahlergebnisse an, scheint aber der politische Islam im Niedergang begriffen zu sein. Das ist ein Ergebnis ganz im Einklang mit den Abgesängen von Autoren wie Roy (1994) oder Kepel (2002). Selbst die großen islamischen Parteien mit Massenbasis, PKB (Partai Kebangkitan Bangsa, Partei des Nationalen Erwachens) und PAN (Partai Amanat Nasional, Partei des Nationalen Mandats), sind ihrem Namen und zumindest zu einem wichtigen Teil ihrem Selbstverständnis nach gar keine islamischen Parteien, sondern säkular. Die drei größten islamistischen Parteien haben bei den Wahlen mit zusammen ca. 14 % (1999) bzw. 18 % (2004) nur einen kleinen Stimmenanteil erhalten. Nach jüngsten Umfragen ist ihr Anteil sogar auf 8 % geschrumpft (Jawa Pos, 06.10.07). Selbst sie setzen sich nicht offen für die Schaffung eines Islamstaates ein, sondern höchstens für die partielle Einführung nicht genau definierten islamischen Rechtes. Sogar die Versuche, die für Muslime geltende Scharia in die Präambel der Verfassung aufzunehmen, sind kläglich gescheitert.²⁰ Die einzige islamistische Partei, der man nach dem Wahlerfolg 2004 zutraut, zu einer Massenpartei anzuschwellen, die PKS (Partai Keadilan Sejahtera, Gerechtigkeits- und Wohlfahrtspartei), trat im Wahlkampf mit einem fast säkular anmutenden Programm an. PKS-Politiker kämpfen gegen Korruption, aber vermeiden öffentlich Gespräche über Scharia und Islamstaat. Auf dem letzten Parteikongress im August 2007 definierte der Parteivorsitzende die PKS als eine „nationalistische Partei, die religiös ist“ (Jakarta Post, 30.08.07).

Die schwache Politisierung der Religion in der politischen Gesellschaft findet ihren Ausdruck in einer sehr moderaten staatlichen Religionspolitik. Die bisherigen Regierungen unter B. J. Habibie, Abdurrahman Wahid, Megawati Sukarnoputri und Susilo Bambang Yudhoyono waren im Wesentlichen säkular und außenpolitisch westlich orientiert. Die Pancasila ist

20 Ein solcher Passus ist in Indonesien als Jakarta-Charta bekannt. Er ist seit 1945 heftig umstritten.

weiterhin gültig, und wird auch in aller Regel anerkannt, sie ist sogar insofern ausgeweitet worden, als seit ein paar Monaten im Zuge der allgemeinen kulturellen und politischen Reintegration der ethnischen Chinesen auch der Konfuzianismus zu den anerkannten Religionen gerechnet wird.

Eine Radikalisierung des Islams ist vor allem außerhalb von Staat und politischer Gesellschaft zu beobachten: zu nennen ist der Aufstieg islamistischer Gruppierungen, von denen sich einige offen für die Anwendung von Gewalt aussprechen, die außerordentliche Politisierung der Religion in einigen Regionen und die durch Umfragen ermittelten hohen Zustimmungsraten für eine sehr viel weiter gehende konservative oder gar reaktionäre Islamisierung (Lembaga Survei Indonesia 2007). Die bekanntesten gewaltbereiten islamistischen Gruppierungen sind die „Front der Verteidiger des Islams“ FPI (Front Pembela Islam), die „Dschihad-Krieger“ Laskar Jihad (LJ) sowie die Terrororganisation „Islamische Gemeinschaft“ (Jemaah Islamiyah).²¹ Die im August 1998 gegründete FPI ist u. a. durch sogenannte „sweepings“ bekannt geworden. Mehrfach wurden bei solchen Aktionen Hotels nach Ausländern, insbesondere nach US-Amerikanern und Israelis, abgesucht. Außerdem überfallen FPI-Angehörige in vielen Städten Indonesiens immer wieder Bars und Diskotheken insbesondere während des Fastenmonats.

Islamistische Milizen dieses Typs haben sich seit 1998 zu Hunderten gebildet. LJ wurde im Januar 2000 in Yogyakarta gegründet, um – so die LJ-Version – die Errichtung eines christlichen Staates in den Molukken zu verhindern. Mehrere Tausend Dschihadisten wurden beim Bürgerkrieg in den Molukken, mehrere Hundert in Poso, und wahrscheinlich eine kleinere Zahl in Papua eingesetzt, bevor sich die Gruppierung kurz nach den Terroranschlägen von Bali im Oktober 2002 auflöste.²² Die Gruppierung Jemaah Islamiyah, die u. a. für diese Anschläge verantwortlich gemacht wird, entstand bereits in den 80er-Jahren, konnte sich aber erst nach 1998 relativ frei in Indonesien bewegen. Jemaah Islamiyah wird seit mehreren Jahren wirksam bekämpft und agiert weiterhin nur im Untergrund.²³ Dafür haben friedliche fundamentalistische Organisationen wie beispielsweise Hizbut Tahrir Indonesia (Partei der Befreiung Indonesien) und Jama'ah Tabligh (Gemeinschaft der Verkündigung und Mission) ihre Präsenz verstärken können. Im August 2007, auf dem viel beachteten nationalen Kongress von Hizbut Tahrir, einer islamistischen Organisation, die zwar Gewalt ablehnt, aber die Gründung eines Kalifates anstrebt, sollen 100 000 Teilnehmer in Jakarta zusammengekommen sein (Jakarta Post, 13.08.07). Im Jahr 2000, beim letzten Kongress, waren nur 5 000 Anhänger erschienen.

Für eine Stärkung insbesondere der Islamisten in der Zivilgesellschaft sprechen darüber hinaus deren stille Machtübernahme in Gremien der beiden größten islamischen Massenorganisationen des Landes, der Nahdatul Ulama und der Muhammadiyah, sowie die *Fatwas*

21 Hefner 2005; Hadiwinata 2006; International Crisis Group 2001, 2002, 2003, 2004, 2007.

22 Es gilt als sicher, dass die Laskar Jihad, die ungehindert nach Ambon reisen konnten, von Teilen des Militärs und von mächtigen Finanziers unterstützt wurden.

23 Heute soll die Organisation noch etwa 900 Mitglieder haben. Die Terroranschläge vom 11. September 2001 und vom 12. Oktober 2002 führten dazu, dass die Regierungen entschlossener gegen radikale, gewaltbereite Organisationen vorgingen. Sie bedeuten jedoch ebenso wenig wie in Malaysia eine völlige Neuordnung im Verhältnis der staatlichen, parteipolitischen und zivilgesellschaftlichen Akteure.

(Rechtsurteile) des offiziellen *Ulama*-Rates MUI (Majelis Ulama Indonesia) u. a. gegen „Liberalismus“, außerdem die von großen Teilen der Gesellschaft geduldeten Angriffe auf Gebäude der Ahmadiyah-Sekte, auf das Netzwerk Liberaler Muslime (Jaringan Islam Liberal) und auf angeblich illegal errichtete Kirchen. So kam es von Mitte 2005 bis Anfang 2006 zu etwa 40 Kirchenschließungen, die von einem Dachverband namens AGAP (Aliansi Gerakan Anti Pemurtadan, Anti-Apostate Movement), der aus 27 Organisationen – unter ihnen FPI, Hizbut Tahrir und Jama'ah Tabligh – besteht, erzwungen wurden (Bush 2007).

Das sich ergebende Bild ist außerordentlich komplex. Das Spektrum islamischer Gruppierungen reicht von außerordentlich liberalen Kräften bis zu Terrorgruppen. Auf lokaler Ebene sind die Beziehungen zwischen der dortigen Exekutive, der politischen und der Zivilgesellschaft in vielen Fällen ganz anders als jene auf nationaler Ebene. Die Einführung von Scharia-Verordnungen in einigen Distrikten, die beispielsweise bestimmte Kleidungsformen und Verhaltensweisen insbesondere für Frauen vorschreiben, die Prostitution, Alkoholkonsum oder Glücksspiel verbieten oder die Einführung einer Almosensteuer (*zakat*) verfügen, geht gerade von politischen Parteien und der lokalen Exekutive aus – überraschenderweise häufig sogar von eigentlich säkularen Kräften (Bush 2007; Salim 2007). Bei den zahlreichen ethno-religiösen Konflikten auf lokaler Ebene waren es häufig Akteure aus dem Staatsapparat oder von den Parteien, die aufgrund des nach 1998 enorm gestiegenen Wettbewerbs um politische Ämter und Marktanteile religiöse und ethnische Identitäten politisierten.

Bei genauerer Analyse zeigen sich Anhaltspunkte dafür, dass religiöse Fragen auch auf nationaler Ebene nicht von einer zum Teil bedenklichen Politisierung durch die Exekutive oder im Parteiensystem ausgenommen sind. Beispiele dafür sind das Bildungsgesetz von 2003 und die seit mehreren Jahren andauernden Verhandlungen über einen Pornografie-Gesetzentwurf, der hohe Gefängnisstrafen für bisher ungenau definierte „pornografische“ Darstellungen und Handlungen vorsieht. Allerdings sind dies eher Ausnahmen. In einigen Ministerien wurden einige sehr progressive Gesetzentwürfe verfasst und in den meisten Politikfeldern sind Vorstöße, die die Handschrift von Islamisten tragen, rar. Staat und politische Gesellschaft bremsen wie erwähnt im Allgemeinen die zivilgesellschaftliche Islamisierungsdynamik.

b) Malaysia

Malaysia ist seit der staatlichen Unabhängigkeit 1957 eine Semidemokratie (Crouch 1996; Case 2004). Das System befindet sich in einer eigenartigen Mittelposition zwischen Autoritarismus und Demokratie, ist aber nicht in einem erkennbaren Zustand der Transition (Brownlee 2007). Die Ausgestaltung der formalen politischen Institutionen weist trotz der zunehmenden Personalisierung und Zentralisierung der Herrschaft durch Mahathir²⁴ seit 1957 eine erstaunliche Konstanz auf. Die regierende interethnische Elitenkoalition wird von der malaiischen United Malays National Organization (UMNO) unangefochten angeführt.

24 Siehe Slater (2003) zur „despotic power“ (die „iron fist“ des Premierministers) und der „infrastructural power“ (der „iron cage“ des Herrschaftsapparates), die beide unter Mahathir zugenommen haben.

Die UMNO steht an der Spitze der Allianz (bzw. seit 1971 der „Nationalen Front“)²⁵ und konnte mit diesem Bündnis alle nationalen Wahlen gewinnen. Aufgrund des Mehrheitswahl-systems wurden aus knappen Stimmenmehrheiten bisher immer Zweidrittelmehrheiten im nationalen Parlament.

In Malaysia ist die Frage des interethnischen und interreligiösen Zusammenlebens und damit die Definition der wesentlichen religionspolitischen Grundlagen von zentraler Bedeutung.²⁶ Nach der staatlichen Unabhängigkeit bemühte sich die Allianz darum, diese interethnische Elitenkoalition aufrechtzuerhalten und ethnische sowie religiöse Konflikte nicht allzu sehr zu politisieren.

In Malaysia erklärte man bei der Unabhängigkeit den Islam zur Staatsreligion. Abweichende Lehren, etwa der schiitische Islam und einzelne islamische Sekten wurden verboten, davon abgesehen wurde aber die Religionsfreiheit anerkannt. Da Malaien verfassungsrechtlich eine Sonderstellung gewährt wurde, da zudem alle Malaien als Muslime definiert waren, fühlten sich die ethnischen und religiösen Minderheiten in vielfacher Hinsicht als Staatsbürger zweiter Klasse. Allerdings wurde der offizielle Islam – und auch jener der PAS – noch nicht so rigide interpretiert. Die PAS versuchte vielmehr durch die Politisierung von Ethnizität die Legitimation der Regierung infrage zu stellen. In dieser Phase waren die Impulse zur Stärkung des Islams noch schwach. Die UMNO bemühte sich zwar, ein islamisches Image zu pflegen, um die islamistische Opposition in Schach zu halten, der Islam hatte aber für die politischen Führer noch keine so große Bedeutung (Mutalib 1990: 35). Die UMNO verpflichtete sich zwar im Jahre 1960 in ihren Parteistatuten, den Islam als „*modus vivendi* aller Muslime“ zu fördern, trotzdem blieb die Partei im Wesentlichen säkular. Eine Islamisierung lässt sich in dieser Phase lediglich an neu gebauten Moscheen, Koran-Rezitationswettbewerben etc. ablesen.

Ähnlich wie in anderen Teilen der muslimischen Welt kam es Ende der 60er-/Anfang der 70er-Jahre in Malaysia zu einer enormen Aufwertung des Islams. Dieser Prozess wurde durch ein besonderes Ereignis beschleunigt: Am 13. Mai 1969 brachen im Anschluss an nationale Wahlen Unruhen aus, bei denen sich vor allem malaiische und chinesische Gruppen Kämpfe lieferten und, nach Regierungsangaben, 196 Menschen, die meisten von ihnen Chinesen, ums Leben kamen (Comber 1983). Die Ereignisse führten zu einem fast zweijährigen Notstand, zur dauerhaften Einschränkung politischer Grundrechte und zu einer weiteren Institutionalisierung der malaiischen Privilegien. In der Folge veränderten sich die Machtverhältnisse innerhalb der Allianz, die zur Nationalen Front ausgebaut wurde, und zwischen den ethnischen Gruppen in Malaysia insgesamt. Mit der Pro-*Bumiputera*-Politik, d. h. der Förderung insbesondere der Malaien mittels Quotierungen an den Universitäten, staatlicher Kredite und Konzessionen sowie des bevorrechtigten Zugangs zu Verwaltungspositionen, war eine langsame, behutsame staatliche Islamisierung der Gesellschaft verbunden.

25 Zur Nationalen Front (Barisan Nasional) gehören gegenwärtig 14 Parteien. Die wichtigsten sind neben der UMNO die Malaysian Chinese Association (MCA) und der Malaysian Indian Congress (MIC).

26 Beim letzten Zensus im Jahr 2000 waren 60,4 % der Einwohner Muslime (fast ausschließlich Malaien), 19,2 % Buddhisten, 9,1 % Christen, 6,3 % Hinduisten und 2,6 % Konfuzianer, Taoisten oder Anhänger anderer chinesischer Glaubenssysteme.

Die staatliche Islamisierungspolitik war in dieser Zeit noch gemäßigt. Zugleich wurde der Aufstieg islamistischer Gruppierungen seit Anfang der 70er-Jahre, also das Aufkommen der *Dakwah*-Bewegung, von der Regimeelite mit zunehmender Besorgnis betrachtet.²⁷ Die Bewegung nahm ihren Ausgang in den größten nationalen Universitäten und verbreitete sich in mehreren Wellen langsam in der gesamten Gesellschaft. Für mehrere Jahre übernahm sie eine Führungsrolle bei der Aufwertung und Politisierung des Islams. Ihre radikalen Vertreter richteten ihre Kritik gegen die nationale politische Elite, die als verwestlicht, unislamisch, ineffizient und korrupt galt. Diese selbstbewusste Bekräftigung der Identität als Muslime verband sich z. T. mit einer aggressiven Hervorhebung malaiischer Interessen.

Erst die Übernahme des Premierministeramtes durch Mahathir Mohamad (1981-2003) läutete eine umfassende staatliche Islamisierung ein (Derichs 2004: 147 ff.). Eine der ersten Maßnahmen Mahathirs war die Kooptierung des prominentesten *Dakwah*-Vertreters, Anwar Ibrahim. Fast parallel dazu übernahmen die ebenfalls in der *Dakwah*-Bewegung zu Prominenz gelangten „Jungtürken“ wichtige Führungspositionen in der PAS und setzten eine Neuausrichtung der Partei durch. Der Diskurs über wesentliche islamische Fragen wechselte damit wieder stärker in den im engeren Sinne politischen Bereich. Es begann ein Prozess, der im Wesentlichen bis heute anhält und durch eine Art Wettbewerb um den „besseren“ Islam zwischen der UMNO und der PAS gekennzeichnet ist (Malhi 2003). Zugleich entwickelte sich eine lebendige Zivilgesellschaft, vor allem bestehend aus Nichtregierungsorganisationen, die zum Teil mäßigend auf islamistische und ethnizistische Strömungen einwirkten. Heterodoxe islamische Organisationen wie Darul Arqam wurden marginalisiert und kriminalisiert.²⁸ Die aus der *Dakwah*-Bewegung hervorgegangene „Islamische Jugendbewegung“ (ABIM), die wohl einflussreichste zivilgesellschaftliche islamische Organisation, näherte sich in den folgenden Jahren immer mehr dem Regime an.

Die Regimekoalition nutzte das Instrument der Islamisierung seit Anfang der 80er-Jahre unter Mahathir entschlossen, um die Position der Malaien gegenüber den ethnischen Minderheiten, besonders gegenüber den wirtschaftlich mächtigen Sinomalaysiern, zu stärken (Mutalib 1990: 127 ff.). In der Verwaltung startete man die Aktion „Penyerapan Nilai-Nilai Islam“ („Übernahme islamischer Werte“). Das National Islamic Religious Affairs Council, das der Koordinierung der Religionspolitik der Regierungen in Kuala Lumpur und in den Bundesstaaten diente, wurde unter dem Namen Pusat Islam (Islamzentrum) direkt dem Premierminister unterstellt. In den folgenden Jahren schuf man Islamkurse in Schulen und Universitäten und gründete die International Islamic University (1983) sowie das Institute of Islamic Understanding (IKIM) (Milne/Mauzy 1999: 85 ff.). Außenpolitisch engagierte sich Mahathir stärker in der OIC (Organization of Islamic Conference). Gleichzeitig propagierte er eine islamische Moral- und Pflichtenlehre sowie eine neue Arbeitsethik (Milne/Mauzy 1983).

Die frühen 80er-Jahre können als Wendepunkt in der Geschichte des malaysischen Islams betrachtet werden, weil zum einen die UMNO unter Mahathir eine systematische

27 Zur *Dakwah*-Bewegung in Malaysia siehe: Nagata 1984; Muzaffar 1987; Anwar 1987; Abu Bakar 1981; Lyon 1979; Milner 1986; Funston 1986.

28 Darul Arqam („Haus des Arqam“, benannt nach einem Begleiter des Propheten) wurde 1968 unter der Führung von Ashaari Muhammad gegründet. 1972 errichteten die Führer eine Kommune in der Nähe von Kuala Lumpur. Die außerordentlich erfolgreiche Organisation wurde 1994 verboten.

Islamisierungspolitik einleitete und sich zu einer der größten islamischen Parteien der Welt erklärte, und weil sich zum anderen die PAS deutlich radikalisierte.²⁹ 1982 übernahmen die islamistischen „Jungtürken“ (Fadzil Noor, Nakhaie Ahmad, Abdul Hadi Awang etc.) mehrere Führungspositionen und sprachen sich explizit gegen den ethnischen Chauvinismus der Vorgänger aus. Mit diesem Generationenwechsel, der letztlich auch auf die Ausbreitung der *Dakwah*-Bewegung zurückgeführt werden kann, veränderte die Partei ihr Auftreten und ihre Programmatik. Nun wurde offen davon gesprochen, dass Malaysia ein islamischer Staat sei und die Scharia eingeführt werden müsse. Die PAS richtete sogar ein neues Entscheidungsgremium, den Majlis Syura, ein, um die Machtstellung der *Ulama* zu konsolidieren. Der *Ulama*-Rat sollte die Parteipolitik festlegen.

Da Mahathir besonders in den 90er-Jahren mehrfach die pro-malaiische *Bumiputera*-Politik infrage stellte und begann, seine „Vision 2020“ einer *Bangsa Malaysia* zu propagieren, in der sich die Angehörigen der verschiedenen Ethnien vorrangig als Malaysier definieren und die ethnischen Identitäten allenfalls von sekundärer Bedeutung sein sollen, kam der Betonung einer muslimischen Identität im gleichen Umfang quasi die Rolle einer Stellvertretung für die schwindende Kraft der Ethnizität zu.

So setzte sich in den 90er-Jahren – nicht immer im Sinne der UMNO-Führung – die konservative Islamisierung fort. *Fatwas* der *Muftis* der einzelnen Bundesstaaten erhalten seither automatisch und ohne dass sie von den Parlamenten bestätigt werden müssen, den Status von verbindlichen Regularien. Schon die Infragestellung solcher *Fatwas* kann rechtlich verfolgt werden (Anwar 2005: 123 f.). In dieser Atmosphäre wird es immer schwieriger, über *Fatwas* oder Gesetzentwürfe auch nur zu diskutieren. Das gilt auch für UMNO-Abgeordnete. Selbst bei der Verabschiedung der *Hudud*-Strafgesetze in Kelantan und Terengganu stimmten die UMNO-Abgeordneten nicht dagegen, obwohl ihre Partei auf Bundesebene eindeutig gegen die Initiativen der PAS Stellung bezogen hatte. In den meisten Bundesstaaten gehen die Behörden zudem immer konsequenter gegen „unislamisches Verhalten“ vor, also gegen den Konsum von Alkohol, „unschickliche Kleidung“, Essen während des Fastenmonats etc. Neue Gesetze oder Verordnungen werden häufig ohne öffentliche Debatten verabschiedet. Wenn die ausführenden Behörden die Bestimmungen bereits umsetzen, erkennt die breite Öffentlichkeit häufig erst die weiteren Implikationen. Offenbar erweist sich die von der UMNO großzügig geförderte islamische Bürokratie zuweilen als so autonom, dass sie politisch nicht mehr vollständig kontrollierbar ist.

In der malaysischen Semidemokratie sind sowohl der Staat als auch die Zivilgesellschaft stärker geworden. Der Staat hat seinen Handlungsspielraum und seine Kompetenzen u. a. durch eine Stärkung der Exekutive und Jurisdiktion und durch die gezielte Beschneidung von bürgerlichen und politischen Rechten ausgedehnt. Gleichzeitig ist die Zivilgesellschaft trotz der vielen Repressalien wie in vielen anderen Ländern Südostasiens mächtiger geworden. Das lässt sich u. a. an der Zahl und den Aktivitäten von Nichtregierungsorganisationen und an ihrer zunehmenden transnationalen Vernetzung ablesen. 1998-2000, also mit dem Entstehen der *Reformasi*-Bewegung, konnten zivilgesellschaftliche Gruppen sogar für kurze Zeit zu einer regimegefährdenden, interethnischen, unterschiedliche Klassensegmente

29 Mutalib 1990: 127 ff.; Means 1991: 99 ff.; Milne/Mauzy 1999: 85 ff.; Noor 2004: 329 ff.

umfassenden Massenbewegung anschwellen.³⁰ Es kam kurzzeitig, und so nur vergleichbar mit der engen Kooperation von ABIM und der PAS beim Wahlkampf im Jahre 1977, zu einer Verschmelzung von Oppositionsparteien mit Nichtregierungsorganisationen. Dieses Bündnis war in der Lage, jene Teile der Mittel- und Unterschichten zu mobilisieren, die durch das Ziel einer grundlegenden Reform des politischen Gemeinwesens geeint waren.

Die *Reformasi*-Bewegung war im Kern säkularistisch orientiert (Weiss 2006). Sie wurde von dem inzwischen in islamischen Fragen moderaten Anwar Ibrahim angeführt und u. a. von Teilen der liberalen Mittelklasse, zu der viele Malaysier chinesischer und indischer Herkunft gehören, unterstützt. Die Reformbewegung, die Politisierung insbesondere der Mittelklasse, die Gründung einer neuen multiethnischen Partei, der PKR (Parti Keadilan Rakyat, People's Justice Party)³¹ sowie die Schaffung des multiethnischen und multireligiösen Oppositionsbündnisses Alternative Front (Barisan Alternatif), die bei den Wahlen 1999 nur knapp unterlag, haben den politischen Diskurs und die politischen Machtverhältnisse grundlegend verändert. Zunächst führte die Gründung des Bündnisses zu einer Moderierung der PAS, die sich in der Barisan Alternatif sogar zu einer Koalition mit der überwiegend chinesischen DAP (Democratic Action Party) durchringen konnte. Die Kooperation war aber von Anfang an problematisch und zerbrach im September 2001. Die kurze Phase des Protestes wurde abgelöst von einer Periode, die durch eine Reihe von Ambiguitäten geprägt ist. Die PAS hat einerseits ihren Islamismus stärker durch ihren Islamstaatsentwurf prononciert, andererseits hat die Partei immer wieder versucht, mit den säkularistischen Oppositionsparteien PKR und DAP eng zusammenzuarbeiten und war dazu bereit, ihre islamistische Agenda abzuschwächen. Unter anderem deswegen konnten sich in der Partei nach dem Wahldebakel 2004 moderate Kräfte mehr und mehr durchsetzen.

Die UMNO hat durch zahlreiche Maßnahmen die konservative Islamisierung fortgesetzt. Der Höhepunkt war die für Angehörige religiöser Minderheiten und für viele liberale bzw. nicht-orthodoxe Muslime schockierende Erklärung Mahathirs im Jahre 2001, d. h. kurz nach den Anschlägen von New York, dass Malaysia ein Islamstaat sei. Trotzdem war der 11. September für Malaysia, sieht man einmal von dem veränderten internationalen Umfeld ab, nicht von fundamentaler Bedeutung. Zwar hat nach den Terroranschlägen das Regime in Kuala Lumpur die PAS noch stärker als zuvor als fundamentalistische Organisation von Fanatikern darstellen und noch entschlossener gegen vermeintliche oder mögliche Terroristen vorgehen können, eine wesentliche Veränderung des öffentlichen Diskurses oder der Regierungspolitik ist allerdings nicht feststellbar. Die Amtsübernahme durch Abdullah Badawi, einem angesehenen *Ulama*, im Jahr 2003 ist zwar Ausdruck der fortgesetzten Islamisierung, allerdings gilt Badawi, der mit dem „Islam Hadhari“ („Civilizational Islam“) ein eigenes Konzept eingeführt hat, als moderat (Chong 2006).

Die Islamisierungsimpulse gehen seit einigen Jahren in starkem Maße von der staatlichen religiösen Bürokratie aus, die sich zum Teil von der UMNO emanzipiert zu haben

30 Die *Reformasi*-Bewegung entstand auf dem Höhepunkt der Asienkrise 1998 im Anschluss an die Verhaftung Anwar Ibrahims, des Stellvertreters Mahathirs. Anwar Ibrahim, dem man u. a. Homosexualität und Amtsmissbrauch vorwarf, wurde letztlich in einem Schauprozess zu einer langjährigen Haftstrafe verurteilt.

31 In den ersten Jahren noch: Parti Keadilan Nasional, National Justice Party.

scheint. Die PAS und die UMNO befinden sich seit Beginn des *Kebangkitan Islam*, der alle Bereiche erfassenden Islamisierung, in einer Art Wettstreit, bei dem es darum geht, die eigene Orthodoxie unter Beweis zu stellen und der jeweils anderen Seite Abweichertum nachzuweisen (Stark 2004). Die Bundesregierung steht der PAS in diesem Duell häufig in nichts nach. Das setzte sich nach den Wahlen 1999 noch deutlicher fort. In Johor wurden Gefängnisstrafen und Stockhiebe für Homosexualität, vorehelichen Sex, Inzest und Prostitution eingeführt. In mehreren Bundesstaaten debattierte man über die Einführung der Scharia, in Perlis wurde sogar das *Islamiah Qidah Protection Bill 2000* (auch *Restoration of Faith Bill* genannt) verabschiedet, das Inhaftierung und Zwangsberatung für muslimische Apostaten vorsah. Angesichts dieses religiösen Eifers der UMNO stellen sich die politischen Maßnahmen der Regierungen in Terengganu und Kelantan, abgesehen von den Scharia-Gesetzentwürfen, als nicht so ungewöhnlich dar.

Insgesamt sind seit 1998 der politische Diskurs und die politischen Auseinandersetzungen in Malaysia unübersichtlicher geworden. Francis Loh Kok Wah (2003: 277 ff.) spricht in diesem Zusammenhang von „new politics“, d. h. einer Fragmentierung der ethnischen Gruppen und widerstreitenden Diskursen. Ethnizistische Haltungen, insbesondere der malaisische Chauvinismus, sind schwächer geworden (Embong 2001). Dies zeigt sich beispielsweise in der Aufwertung der Minderheitenkulturen und in der Entstehung der multiethnischen PKR sowie der Barisan Alternatif. Es gibt Anhänger der „partizipatorischen Demokratie“, die vor allem seit 1998 gestärkt worden sind, und weiterhin jene, die auf die „politics of ethnicity“ setzen. Darüber hinaus sind jene Bevölkerungsgruppen zu nennen, die von einem Lebensstil und einer Werthaltung geprägt sind, die Loh als „developmentalism“ bezeichnet, also einem Konsumismus, der den politischen Autoritarismus akzeptiert, solange er politische Stabilität und wirtschaftliches Wachstum mit sich bringt. Hinzuzufügen sind die verschiedenen Spielarten eines politisch interpretierten Islams.

Heute existieren in Malaysia unterschiedliche politische Strömungen. Impulse zur weiteren Islamisierung gehen von der religiösen Bürokratie, von Teilen der UMNO, von der PAS und Teilen der Zivilgesellschaft aus, wobei die Wechselbeziehungen zwischen diesen Bereichen komplexer geworden sind. Einerseits deutet vieles auf eine Stärkung der konservativ-orthodoxen Muslime.³² Andererseits ist eine Tendenz zur Abschwächung des malaisischen Chauvinismus, eine Annäherung an die ethnischen und religiösen Minderheiten und eine Stärkung der pro-demokratischen Kräfte auszumachen. Selbst innerhalb der PAS haben sich in den letzten Jahren wieder Stimmen Geltung verschafft, die auf die Zusammenarbeit mit der DAP und der PKR drängen und Abstand von den radikalen Forderungen nach „Scharia“ und „Islamstaat“ nehmen.

5. Zusammenfassung und Schlussfolgerungen

Es sind drei Formen der politischen Mobilisierung von Muslimen zu unterscheiden, je nach den eingangs definierten drei Sphären:

32 Das zeigt beispielsweise eine Umfrage unter gut 1 000 Muslimen im Dezember 2005 (siehe: Martinez 2006).

1. Oftmals ist es der Staat selbst, der u. a. durch die Verbreitung bestimmter Islaminterpretationen, durch Maßnahmen im Bildungssektor, durch eine Islamisierung des Rechts- und/oder Wirtschaftssystems (etwa durch islamische Banken, Versicherungen, Steuern etc.) sowie durch den Ausbau der religiösen Bürokratie und einer geeigneten Infrastruktur für die Ausübung der Religion (Moscheen, Unterstützung der Wallfahrt etc.) Teile der muslimischen Bevölkerung für seine Zwecke mobilisiert.

2. Eine andere Form der politischen Mobilisierung vollzieht sich in der politischen Gesellschaft, aber in nennenswertem Maße nur, wenn das Parteiensystem kompetitiv ist. Eine spezifische *Cleavage*-Struktur, aber auch die Verankerung von Parteien in religiös geprägten Milieus, und damit die Struktur des politischen Wettbewerbs können zur Intensivierung der Mobilisierung beitragen.

3. Von den beiden erstgenannten Formen, aber zu diesen in einem Wechselverhältnis stehend, ist eine Mobilisierung, die von zivilgesellschaftlichen Akteuren ausgeht, zu unterscheiden. Der Akteursbegriff ist dabei weit gefasst: er reicht von kleinen, gut organisierten Gruppierungen bis zu sozialen Bewegungen.

Außerdem sind drei Islamisierungsformen im Hinblick auf die gewählten Strategien und angestrebten Ziele zu unterscheiden:

- So gibt es moderate Islamisierer, die zwar eine Durchdringung der Gesellschaft mit islamischen Werten fördern, aber laizistisch orientiert sind,
- außerdem moderate Islamisten, die Gewalt ablehnen, aber langfristig die Einführung der Scharia und die Schaffung eines Islamstaates anstreben, und
- radikale Islamisten, die kurzfristig und gewaltsam diese Ziele erreichen wollen.

Mit Blick auf die zu Beginn formulierten Fragen nach den wichtigsten Akteuren beim Islamisierungsprozess, dem Grad der Politisierung im Parteiensystem und der zivilgesellschaftlichen politischen Mobilisierung von Muslimen, hier besonders von Islamisten, lassen sich einige signifikante Unterschiede zwischen Indonesien und Malaysia ausmachen:

1. In Malaysia wurde die Islamisierung weitgehend vom Staat kontrolliert und gesteuert. Durch den Ausbau der religiösen Bürokratie ist der Einfluss zentraler Behörden sogar noch gestiegen. Allerdings war beispielsweise die zivilgesellschaftliche *Dakwah*-Bewegung maßgeblich an der Islamisierung seit Ende der 60er-Jahre beteiligt. Sie bewirkte auch die religionspolitische Wende unter Mahathir, der einen der führenden Köpfe dieser Bewegung, Anwar Ibrahim, in die UMNO holte. Außerdem ist der Wettbewerb mit der PAS in der politischen Gesellschaft ein Beispiel für eine zum Teil nicht-intendierte, kaum steuerbare Islamisierungsdynamik. Gewaltbereite islamistische Bewegungen hingegen spielten in der Geschichte des Landes keine nennenswerte Rolle. Die langsame Islamisierung seit der Unabhängigkeit, die durch eine soziale Bewegung in den 70er-Jahren, dann in der politischen Gesellschaft und als staatliche Politik seit Anfang der 80er-Jahre beschleunigt wurde, war insgesamt durch bemerkenswerte Kontinuitäten gekennzeichnet. Die *Reformasi*-Bewegung nach 1998 war im Wesentlichen säkular, und Islamisierungsimpulse gingen weiterhin in erster Linie vom Wettbewerb der UMNO mit der PAS aus. Das Regime ist noch in der Lage, diese Dynamik zu kontrollieren.

In Indonesien ergibt sich in mehrfacher Hinsicht ein anderes Bild.³³ Der Staat hat in aller Regel keine so prominente Rolle bei der Steuerung dieses Prozesses gespielt. Das gilt sowohl für die jetzige Demokratie als auch für die Regime davor. In der ersten parlamentarischen Demokratie bis 1957 wurde eine religiöse Bürokratie erst langsam aufgebaut. Die wesentlichen Auseinandersetzungen zwischen Säkularisten und Islamisten spielten sich in der politischen Gesellschaft ab, die Zivilgesellschaft war noch schwach. Von 1957 bis etwa Anfang der 80er-Jahre wurde der politische Islam von Sukarno bzw. von Suharto weitgehend unterdrückt. Sukarno verbot 1960 die modernistische Masyumi; Muslime waren in der von ihm geführten Regimekoalition marginalisiert. Ähnliches galt lange für die Neue Ordnung, in der die mächtigsten Generäle und Geschäftsleute sowie viele Berater Suhartos keine orthodoxen Muslime waren. Die gesellschaftliche Islamisierung in den 70er- und frühen 80er-Jahren vollzog sich für Außenstehende fast unmerklich. Auch in Indonesien entwickelte sich, beginnend an einigen Hochschulen, eine *Dakwah*-Bewegung, die sich mehr und mehr verbreitete. Sie konnte sich allerdings nicht wirksam in die politische Gesellschaft hinein ausweiten. Erst in den letzten Jahren der Neuen Ordnung seit Mitte/Ende der 80er-Jahre versuchte die Regimekoalition, religiöse Führer und Teile der neuen muslimischen Mittelschichten stärker einzubinden. Suharto und viele seiner engsten Vertrauten betonten zunehmend ihre Frömmigkeit und sorgten für eine „Vergrünung“ (*Penghijauan*) von Golkar, den Streitkräften und der Bürokratie. Seit 1998 ist die facettenreiche Islamisierung in erster Linie nicht das Ergebnis einer raffinierten Kontrollpolitik rational planender Eliten, sondern eines vielfach unregelmäßigen, fast chaotischen Aufeinandertreffens unterschiedlicher Faktionen der zentralen und regionalen Eliten, die die neuen demokratischen Spielregeln häufig sehr eigenwillig interpretieren, sowie einer Reihe von islamischen, zuweilen islamistischen Gruppierungen und Organisationen. Die Politisierung des Islams nach 1998 geschah vor allem außerhalb des Staates und der politischen Gesellschaft.

2. Ein auffälliger Unterschied zwischen Indonesien und Malaysia betrifft den Grad der Politisierung des Islams im Parteiensystem. In Indonesien unterbinden vielfach sich kreuzende Konfliktlinien eine stärkere Politisierung religiöser Themen im Parteiensystem. Außerdem sind die meist klientelistisch strukturierten Parteien heute aufgrund erodierender sozialer Milieus weniger verwurzelt als etwa in den 50er-Jahren, sodass der Nexus zwischen politischer und Zivilgesellschaft bei Weitem nicht mehr so eng ist. Die islamistischen Parteien in Indonesien – anders als die PAS – haben kaum Rückhalt in der Bevölkerung und verfügen daher über eine schwache Mobilisierungsfähigkeit. Politiker haben in Indonesien einen sehr schlechten Ruf. Wer sich an Kabinetten beteiligt und Koalitionen eingeht, also zur schwach legitimierten „politischen Klasse“ zählt, hat kaum die Möglichkeit, die sehr hohen moralischen

33 In dem dritten südostasiatischen, mehrheitlich muslimischen Land, dem Sultanat Brunei, existiert eine politische Gesellschaft de facto nicht, und die Zivilgesellschaft ist so sehr durch Repression geschwächt, dass sie gegen das Königshaus keine oppositionelle Bewegung zu bilden vermag. Die auch in Brunei auffällige Islamisierung seit gut drei Jahrzehnten wird in erster Linie durch den Staat, der ein Drittel der arbeitenden Bevölkerung beschäftigt und aufgrund hoher Erdöl- und Erdgaseinnahmen als Rentierstaat auf die Unterstützung durch Steuern zahlende Staatsbürger kaum angewiesen ist, vorangetrieben. Der konservative Islam ist Teil der Staatsdoktrin M.I.B. (Melayu Islam Beraja, Malay Islamic Monarchy) (Schottmann 2006).

Ansprüche einer islamisch begründeten Politik zu erfüllen. Die einzige partielle Ausnahme ist die PKS. Ein weiterer Faktor ist die spezifische Struktur des Parteienwettbewerbs. Das indonesische Parteiensystem ist nicht in zwei Lager wie in Malaysia (Barisan Alternatif versus Barisan Nasional) zerfallen. Seit 1999 regieren große Koalitionen, zur Lagerbildung kam es nur bei wenigen politischen Entscheidungen (Ufen 2008).

In Malaysia ist es u. a. aufgrund des Mehrheitswahlsystems nicht zu einer Zersplitterung islamischer Parteien wie in Indonesien gekommen. Die PAS kann daher mit Nachdruck eine Art Alleinvertretungsanspruch formulieren. Wegen der Hegemonie der UMNO kann die PAS Maximalforderungen stellen, beispielsweise die Einführung der Scharia und die Schaffung eines Islamstaates, ohne diese utopistische Programmatik jemals realisieren zu müssen.

Die starke Polarisierung im Parteienwettbewerb bekräftigt zudem die Tendenz zur Radikalisierung. Die PAS zwingt die UMNO zur Politisierung der Religion. Die Islamisierung durch die UMNO dient dann auch der Abgrenzung gegenüber den anderen Ethnien und der Sicherung der *Bumiputera*-Privilegien.

In Indonesien unterstützt im Parlament bisher nur eine Minderheit etwa die Einführung der sogenannten Jakarta-Charta, also der Scharia. Zwar entstanden zahlreiche neue islamische und islamistische Parteien und das Hauptcleavage zwischen Säkularisten und politischem Islam strukturierte das neu entstehende Parteiensystem von Anfang an, aber die Versuche von 1999-2002, die Jakarta-Charta wieder in die Präambel der Verfassung einzufügen, scheiterten. Der Pancasila-Kompromiss ist unangetastet geblieben und große, de facto islamische Parteien wie die PAN und die PKB definieren sich selbst sogar als säkular.

3. Die Zivilgesellschaften der beiden Länder tragen in ganz unterschiedlicher Form und Intensität zur Islamisierung, insbesondere mit Blick auf ein weiteres Vordringen des Islamismus, bei. Im Falle Malaysias sind mehrere Faktoren zu nennen, die in einer Mischung aus Repression und begrenzter Liberalität besonders den islamischen Radikalismus eingedämmt haben. Lediglich die KMM³⁴ scheint in internationale Terrornetzwerke verflochten zu sein, aber es ist bisher nicht zu Terroranschlägen gekommen. Islamistische Milizen fehlen in Malaysia völlig. Der Staatsapparat ist in der Lage, radikale Gruppierungen schon im Keim zu ersticken, weil die staatlichen Sicherheitskräfte zivil kontrolliert sind und das Gewaltmonopol effektiv durchgesetzt ist. Auch aufgrund des ausgeprägten politischen und administrativen Zentralismus können ethno-religiöse oder sezessionistische Bewegungen kaum entstehen. Die einzige bedrohliche Widerstandsbewegung der kommunistischen Guerilla war im Wesentlichen schon vor Erreichung der staatlichen Unabhängigkeit 1957 von den Briten niedergeschlagen worden. Die hohe Kapazität der sicherheitspolitischen Kontrolle wird in der malaysischen Semi-Demokratie durch Elemente des interethnischen und interreligiösen Ausgleichs etwa in der Mehrparteien-Regierungskoalition „Nationale Front“ ergänzt. Außerdem ist eine moderat-islamistische Partei, die PAS, zugelassen und erzielt auf Bundesebene sogar Wahlsiege. Die PAS dürfte somit einen großen Teil der fundamentaloppositionellen islamistischen Kräfte in die Bahnen begrenzt kompetitiver Wahlen lenken.

Diese politische Kontrolle und Diskurshegemonie allein erklärt die Eindämmung eines radikalen Islamismus aber nur unzureichend. Wichtig ist außerdem eine erfolgreiche Wirt-

34 Ursprünglich: Kumpulan Mujahedin Malaysia, Mudschaheddin-Gruppe Malaysia. Später sprachen Regierungsvertreter von der Kumpulan Militan Malaysia (Militante Gruppe Malaysia).

schaftspolitik, die hohe BSP-Wachstumsraten bewirkte und mit einer staatlich gelenkten Umverteilung zugunsten der sogenannten *Bumiputera* verbunden wurde. Durch diese Politik der Privilegierung, die den meisten Muslimen zugute kam, wurde beispielsweise die *Dakwah*-Bewegung Anfang der 70er-Jahre entscheidend geschwächt. Die für Aktivisten in gewaltbereiten Bewegungen, etwa für junge Schulabgänger und Hochschulabsolventen, so typischen Gefühle relativer Deprivation sind durch die erfolgreiche Wirtschaftspolitik der Regierung gemindert worden. Die Pro-*Bumiputera*-Politik, die besonders den benachteiligten Malaien zugute gekommen ist, dürfte eines der wichtigsten Momente einer potenziellen Radikalisierung geschwächt haben. Als weiterer Faktor ist die staatliche Islamisierungspolitik zu nennen, die durch die Kooptierung wichtiger islamischer Führer, durch den Aufbau einer religiösen Bürokratie (Hamayotsu 2003, 2005) sowie durch die systematische Besetzung wichtiger Begriffe mithilfe des Medienapparates und des Bildungssystems die dominante Interpretation eines zwar konservativen, aber moderaten Islams durchsetzte.

In Indonesien wurden islamistische Bewegungen in der Neuen Ordnung vor allem durch Repression in Schach gehalten. Nach 1998 verlor der Staatsapparat einen Teil seiner Kontrollkapazität. Mit dem Ende des Suharto-Regimes und auf dem Höhepunkt der Asienkrise intensivierten sich einige der bestehenden sozialen Konflikte. Die Machtverteilung zwischen Zentrum und Peripherie, Stadt und Land, Kapital und Arbeit sowie zwischen ethnischen und zwischen religiösen Gruppen musste neu ausgehandelt werden; gesellschaftliche *Cleavages* vertieften sich. Das führte zur Mobilisierung islamistischer Kräfte durch zahlreiche neue Organisationen. An der Peripherie – in Ost-Timor, Aceh und Papua – wurden secessionistische Bewegungen reaktiviert. Zum Teil wurden auch ethnische (Kalimantan) oder religiöse Identitäten (Molukken) derart politisiert, dass es zu jahrelangen gewaltsamen Auseinandersetzungen kam. Im Zuge der Asienkrise, die Indonesien besonders stark traf, verstärkte sich die Massenarmut und Massenarbeitslosigkeit, sodass ein großes Reservoir marginalisierter und für radikale Bewegungen politisch mobilisierbarer Gruppierungen existiert.

Die verschiedenen Formen islamistischer Mobilisierung in der indonesischen Zivilgesellschaft stehen in einem auffallenden Gegensatz zur Zurückhaltung islamistischer politischer Parteien und der moderaten staatlichen Religionspolitik. Das bedeutet, dass sich diese Islamisierungsmuster diametral von denen in Malaysia unterscheiden.

Literatur

- Abu Bakar, Mohamad*, 1981: Islamic revivalism and the political process in Malaysia, in: *Asian Survey* 21 (10), 1040-1059.
- Abdul Hamid, Ahmad Fauzi*, 2007: Patterns of State Interaction with Islamic Movements in Malaysia during the Formative Years of Islamic Resurgence, in: *Southeast Asian Studies* 44 (4), 444-465.
- Ackermann, Susan*, 1991: Dakwah and Minah Karan: Class Formation and Ideological Conflict in Malay Society, in: *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 147, 193-215.

- Alagappa, Muthiah*, 2004: Civil society and political change. An analytical framework, in: ders. (Hrsg.), *Civil society and political change in Asia*, Stanford, 25-57.
- Almond, Gabriel A./Appleby, R. Scott/Sivan, Emmanuel*, 2003: *Strong Religion: The Rise of Fundamentalisms around the World*, Chicago.
- Anwar, Zainah*, 1987: *Islamic revivalism in Malaysia. Dakwah among the students*, Petaling Jaya.
- Anwar, Zainah*, 2005: Law-making in the name of Islam: implications for democratic governance, in: K. S. Nathan/Mohammad Hashim Kamali (Hrsg.), *Islam in Southeast Asia. Political, Social and Strategic Challenges for the 21st Century*, Singapur, 121-134.
- Azra, Azyumardi*, 2006: *Indonesia, Islam, and Democracy: Dynamics in a Global Context*, Jakarta.
- Bayat, Asef*, 2005: Islamism and Social Movement Theory, in: *Third World Quarterly* 26 (6), 891-908.
- Bayat, Asef*, 2007: *Making Islam Democratic. Social Movements and the Post-Islamist Turn*, Stanford.
- Beyer, Peter*, 1994: *Religion and Globalization*, London.
- Boland, B. J.*, 1971: *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*, Den Haag.
- Bräuchler, Birgit*, 2003: Cyberidentities at war, in: *Indonesia* 75, April, 123-151.
- Brocker, Manfred*, 2003: Politisierte Religion: Die Herausforderung des Fundamentalismus in vergleichender Perspektive, in: *ZPol* 13, 23-52.
- Brownlee, Jason*, 2007: *Authoritarianism in an Age of Democratization*, Cambridge.
- Bruinessen, Martin van*, 2002: Genealogies of Islamic radicalism in Indonesia, in: *South East Asia Research* 10 (2), 117-154.
- Burgat, François*, 2003: *Face to Face with Political Islam*, London/New York.
- Bush, Robin*, 2007: One Step Forward..., in: *Inside Indonesia*, April-June, <http://www.insideindonesia.org/> (Stand: 22.09.07).
- Case, William*, 2004: New uncertainties for an old pseudo-democracy: the case of Malaysia, in: *Comparative Politics* 37 (1), 83-104.
- Chandhoke, Neera*, 2001: The „Civil“ and the „Political“ in Civil Society, in: *Democratization* 8 (2), 1–24.
- Chong, Terence*, 2006: The emerging politics of Islam Hadhari, in: Saw Swee-Hock/K. Kesavapany (Hrsg.), *Malaysia. Recent trends and challenges*, Singapur, 26-46.
- Comber, Leon*, 1983: *13 May 1969: a historical survey of Sino-Malay relations*, Singapur.
- Crouch, Harold*, 1996: *Government & Society in Malaysia*, St Leonards.
- Dekmejian, R. Hrair*, 1988: Islamic Revival: Catalysts, Categories, and Consequences, in: Shireen T. Hunter (Hrsg.), *The Politics of Islamic Revivalism. Diversity and Unity*, Bloomington/Indianapolis, 3-19.
- Derichs, Claudia*, 2004: *Nationenbildung in Malaysia als strategisches Staatshandeln. Bemühungen um die Schaffung nationaler Identität*, Hamburg.
- Dessouki, Ali E. Hillal*, 1982: The Islamic Resurgence: Sources, Dynamics, and Implications, in: ders. (Hrsg.), *Islamic Resurgence in the Arab World*, New York, 3-31.
- Effendy, Bahtiar*, 2003: *Islam and the State in Indonesia*, Singapur.
- Eickelman, Dale/Piscatori, James*, 1996: *Muslim Politics*, Princeton/N.J.

- Embong, Abdul Rahman*, 2001: The Culture and Practice of Pluralism in Postcolonial Malaysia, in: Robert W. Hefner (Hrsg.), *The Politics of Multiculturalism. Pluralism and Citizenship in Malaysia, Singapore, and Indonesia*, Honolulu, 59-85.
- Espósito, John L./Voll, John O.*, 1996: *Islam and Democracy*, New York.
- Federal Constitution*, 2001: *Federal Constitution*, Kuala Lumpur.
- Funston, John*, 1980: *Malay politics in Malaysia: a study of the United Malays National Organisation and Party Islam*, Kuala Lumpur.
- Funston, John*, 1986: The politics of Islamic reassertion: Malaysia, in: Ahmad Ibrahim/Sharon Siddique/Yasmin Hussain (Hrsg.), *Readings on Islam in Southeast Asia*, Singapur, 171-179.
- Hadiwinata, Bob S.*, 2006: From Reformasi to an Islamic State? Democratization and Islamic Terrorism in Post-New Order Indonesia, in: Aurel Croissant/Beate Martin/Sascha Kneip (Hrsg.), *The Politics of Death. Political Violence in Southeast Asia*, Berlin, 107-145.
- Hamayotsu, Kikue*, 2002: Islam and Nation Building in Southeast Asia: Malaysia and Indonesia in Comparative Perspective, in: *Pacific Affairs* 75 (3), 353-375.
- Hamayotsu, Kikue*, 2003: Politics of syariah reform: the making of the state religio-legal apparatus, in: Virginia Hooker/Norani Othman (Hrsg.), *Malaysia: Islam, society and politics*, Singapur, 55-79.
- Hamayotsu, Kikue*, 2005: Islamization, patronage and political ascendancy: the politics and business of Islam in Malaysia, in: Edmund Terence Gomez (Hrsg.), *The state of Malaysia: ethnicity, equity and reform*, London, 229-252.
- Hasan, Noorhaidi*, 2006: *Laskar Jihad: Islam, Militancy, and the Quest for Identity in Post-New Order Indonesia*, Ithaca/NY.
- Hefner, Robert*, 2000: *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*, Princeton.
- Hefner, Robert*, 2005: Muslim Democrats and Islamic Violence in Post-Soeharto Indonesia, in: ders. (Hrsg.), *Remaking Muslim Politics: Pluralism, Contestation, Democratization*, Princeton, 273-301.
- Hooker, M. B.*, 2003: The State and Shari'a in Indonesia, in: Arskal Salim/Azyumardi Azra (Hrsg.), *Shari'a and Politics in Modern Indonesia*, Singapur, 33-47.
- International Crisis Group*, 2001: *Indonesia: Violence and Radical Muslims*, October 2001, <http://www.crisisweb.org/projects/showreport.cfm?reportid=455> (Stand: 02.01.02).
- International Crisis Group*, 2002: *Indonesia Backgrounder: How the Jemaah Islamiyah (JI) Terrorist Network Operates*, 11. Dezember 2002, <http://www.crisisweb.org> (Stand: 20.12.02).
- International Crisis Group*, 2003: *Jemaah Islamiyah in Southeast Asia: Damaged But Still Dangerous*, <http://www.crisisweb.org> (Stand: 16.09.03).
- International Crisis Group*, 2004: *Indonesia Backgrounder: Why Salafism and Terrorism mostly don't mix*, <http://www.crisisweb.org> (Stand: 29.12.04).
- International Crisis Group*, 2005: *Understanding Islamism*, <http://www.crisisweb.org> (Stand: 21.11.05).
- International Crisis Group*, 2007: *Indonesia: Jemaah Islamiyah's Current Status*, <http://www.crisisweb.org> (Stand 20.12.07).
- Keddie, Nikki R.*, 1998: The New Religious Politics: Where, When, and Why Do „Fundamentalisms“ Appear?, in: *Comparative Studies in Society and History* 40 (4), 696-723.

- Kepel, Gilles*, 2002: Das Schwarzbuch des Dschihad. Aufstieg und Niedergang des Islamismus, München.
- Kessler, Clive S.*, 1978: Islam and Politics in a Malay State: Kelantan 1838-1969, Ithaca/NY.
- Latif, Yudi*, 2005: The Rupture of Young Muslim Intelligentsia in the Modernization of Indonesia, in: *Studia Islamika* 12 (3), 373-420.
- Lembaga Survei Indonesia*, 2007: Trend Orientasi Nilai-Nilai Politik Islamis vs Nilai-Nilai Politik Sekuler dan Kekuatan Islam Politik, Jakarta.
- Linz, Juan J./Stepan, Alfred*, 2001: Toward consolidated democracies, in: Larry Diamond/Marc F. Plattner (Hrsg.), *The global divergence of democracies*, Baltimore, 93-112.
- Loh Kok Wah, Francis*, 2003: Towards a new politics of fragmentation and contestation, in: ders./Johan Saravanamuttu (Hrsg.), *New politics in Malaysia*, Singapur, 253-282.
- Lyon, Margot L.*, 1979: The dakwah movement in Malaysia, in: *Review of Indonesian and Malaysian Affairs* 13 (1), 34-45.
- Malhi, Amrita*, 2003: The PAS-BN conflict in the 1990s: Islamism and modernity, in: Virginia Hooker/Norani Othman (Hrsg.), *Malaysia: Islam, society and politics*, Singapur, 236-265.
- Mandaville, Peter*, 2005: Sufis and Salafis: the Political Discourse of Transnational Islam, in: Robert W. Hefner (Hrsg.), *Remaking Muslim Politics: Pluralism, Contestation, Democratization*, Princeton, 302-325.
- Martinez, Patricia A.*, 2006: Muslim Malaysians: Living with diversity, in: *Malaysiakini*, 25.08.06.
- Marty, Martin/Appleby, R. Scott (Hrsg.)*, 1995: *Fundamentalisms Comprehended*, Chicago/London.
- Means, Gordon P.*, 1991: *Malaysian politics: the second generation*, Oxford.
- Merkel, Wolfgang/Puhle, Hans-Jürgen/Croissant, Aurel/Eicher, Claudia/Thiery, Peter*, 2003: *Defekte Demokratie. Band 1: Theorie*, Opladen.
- Migdal, Joel S.*, 1988: *Strong Societies and Weak States. State-Society Relations and State Capabilities in the Third World*, Princeton.
- Milne, Robert Stephen/Mauzy, Diane K.*, 1983: The Mahathir administration: discipline through Islam, in: *Pacific Affairs* 56, 617-48.
- Milne, Robert Stephen/Mauzy, Diane K.*, 1999: *Malaysian politics under Mahathir*, London.
- Milner, Anthony C.*, 1986: Rethinking Islamic fundamentalism in Malaysia, in: *Review of Indonesian and Malaysian Affairs* 20 (2), 48-75.
- Minkenberg, Michael/Willems, Ulrich (Hrsg.)*, 2002a: *Politik und Religion*, Opladen (PVS Sonderheft 33/2002).
- Minkenberg, Michael/Willems, Ulrich*, 2002b: *Politik und Religion im Übergang – Tendenzen und Forschungsfragen am Beginn des 21. Jahrhunderts*, in: dies. 2002a, 13-41.
- Mulia, Siti Musdah/Cammack, Mark E.*, 2007: Toward a Just Marriage Law: Empowering Indonesian Women through a Counter Legal Draft to the Indonesian Compilation of Islamic Law, in: R. Michael Feener/Mark E. Cammack (Hrsg.), *Islamic Law in Contemporary Indonesia. Ideas and Institutions*, Cambridge/MA, 128-145.
- Mutalib, Hussin*, 1990: *Islam and ethnicity in Malay politics*, Singapur.
- Muzaffar, Chandra*, 1987: *Islamic resurgence in Malaysia*, Petaling Jaya.
- Nagata, Judith A.*, 1984: *The reflowering of Malaysian Islam. Modern religious radicals and their roots*, Vancouver.

- Nasr, Seyyed Vali Reza*, 2001: *Islamic Leviathan: Islam and the Making of State Power*, Oxford.
- Noor, Farish A.*, 2004: *Islam embedded. The historical development of the Pan-Malaysian Islamic Party PAS (1951-2003)*, Kuala Lumpur (2 Bde.).
- Peletz, Michael G.*, 1997: ‚Ordinary Muslims‘ and Muslim Resurgents in Contemporary Malaysia. Notes on an Ambivalent Relationship, in: Robert W. Hefner/Patricia Horvatic (Hrsg.), *Islam in an Era of Nation-States. Politics and Religious Renewal in Muslim Southeast Asia*, Honolulu, 231-273.
- Porter, Donald J.*, 2002: *Managing Politics and Islam in Indonesia*, London/New York.
- Ramasamy, P.*, 2004: *Civil Society in Malaysia. An Arena of Contestations?*, in: Lee Hock Guan (Hrsg.), *Civil Society in Southeast Asia*, Singapur, 198-216.
- Robertson, Roland*, 2002: Religion und Politik im globalen Kontext der Gegenwart, in: Minkenberg/Willems 2002a, 581-594.
- Rodan, Garry*, 1996: Theorising political opposition in East and Southeast Asia, in: ders. (Hrsg.), *Political oppositions in industrialising Asia*, London/New York, 1-39.
- Roy, Olivier*, 1994: *The Failure of Political Islam*, London/New York.
- Roy, Olivier*, 2004: *Globalized Islam: The Search for a New Ummah*, New York.
- Rüb, Friedbert W.*, 2003: *Hybride Regime - Politikwissenschaftliches Chamäleon oder neuer Regimetypus? Begriffliche und konzeptionelle Überlegungen zum neuen Pessimismus in der Transitologie*, in: Petra Bendel/Aurel Croissant/ders. (Hrsg.), *Zwischen Demokratie und Diktatur. Zur Konzeption und Empirie demokratischer Grauzonen*, Opladen, 93-118.
- Rüland, Jürgen*, 2003: Südostasien nach dem 11. September 2001: Islam, Sicherheit und Demokratie in einer strategischen Weltregion, in: ZPol 13, 143-163.
- Salim, Arskal*, 2007: *Muslim Politics in Indonesia's Democratisation: The Religious Majority and the Rights of Minorities in the Post-New Order Era*, in: Ross McLeod/Andrew MacIntyre (Hrsg.), *Indonesia. Democracy and the Promise of Good Governance*, Singapur, 115-137.
- Salman*, 2006: *The Tarbiyah Movement: Why People Join This Indonesian Contemporary Islamic Movement*, in: *Studia Islamika* 13 (2), 171-240.
- Schiffauer, Werner*, 2003: *Medienrevolution und die Zirkulation von Ideen im gegenwärtigen Weltislam*, in: Minkenberg/Willems 2002a, 543-558.
- Schottmann, Sven A.*, 2006: *Melayu Islam Beraja: The politics of legitimisation in a Malay Islamic monarchy*, in: *Review of Indonesian and Malaysian Affairs* 4 (2), 111-139.
- Schuck, Christoph*, 2007: *Islam und die Legitimität von Herrschaft: Erkenntnisse aus der konzeptionellen Heterogenität des Islams in Indonesien für Demokratie und Systemtransformation*, in: *Zeitschrift für Internationale Beziehungen* 14 (1), 69-98.
- Sidel, John T.*, 2006: *Riots, pogroms, jihad: religious violence in Indonesia*, Ithaca/NY.
- Sidel, John T.*, 2007: *The Islamic Threat in Southeast Asia: A Reassessment*, Washington, DC/Singapur.
- Slater, Dan*, 2003: *Iron Cage in an Iron Fist: Authoritarian Institutions and the Personalization of Power in Malaysia*, in: *Comparative Politics* 36 (1), 81-101.
- Stark, Jan*, 2004: *Constructing an Islamic model in two Malaysian states: PAS rule in Kelantan and Terengganu*, in: *Sojourn* 19 (1), 51-75.

- Sukma, Rizal*, 2003: Indonesia and the Challenge of Radical Islam After October 12, in: Kumar Ramakrishna/See Seng Tan (Hrsg.), *After Bali. The Threat of Terrorism in South-east Asia*, Singapur, 341-356.
- Ufen, Andreas*, 2002: Herrschaftsfiguration und Demokratisierung in Indonesien (1965-2000), Hamburg.
- Ufen, Andreas*, 2008: From *Aliran* to Dealignment. Political Parties in Post-Suharto Indonesia, in: *South East Asia Research* 16 (1), 5-41.
- Wazir, Jahan Karim*, 1992: *Women and Culture: Between Malay Adat and Islam*, Boulder.
- Weiss, Meredith L.*, 2006: *Protest and possibilities. Civil society and coalitions for political change in Malaysia*, Stanford.
- Wiktowicz, Quintan*, 2003: Introduction, in: ders. (Hrsg.), *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach*, Bloomington, 1-36.

Korrespondenzanschrift:

Dr. Andreas Ufen
GIGA German Institute of Global and Area Studies
Institut für Asien-Studien
Rothenbaumchaussee 32
20148 Hamburg
E-Mail: ufen@giga-hamburg.de
Web: <http://www.giga-hamburg.de/ifa/>



**Menschenbilder und Verhaltensmodelle
in der wissenschaftlichen Politikberatung**
Möglichkeiten und Grenzen interdisziplinärer
Verständigung

Herausgegeben von Martin Führ, Kilian Bizer und
Peter H. Feindt

2007, 216 S., brosch., 44,- €,

ISBN 978-3-8329-2563-5

(*Interdisziplinäre Studien zu Recht und Staat*, Bd. 43)



Nomos