

Islam und die Legitimität von Herrschaft

Erkenntnisse aus der konzeptionellen Heterogenität des Islams in Indonesien für Demokratie und Systemtransformation

Der vorliegende Aufsatz analysiert die Beziehung von Islam und Demokratie. Das Beispiel Indonesiens – des größten mehrheitlich von Muslimen bewohnten Landes der Erde – zeigt, dass verbreitete Inkompatibilitätsszenarien in ihrer analytischen Tiefe Defizite aufweisen. Wer über das Verhältnis von Islam und Demokratie spricht, darf über Indonesien nicht schweigen. Zur Versachlichung und Erweiterung der theoretisch-systematischen Debatte und deren Verbindung mit empirisch-analytischen Ansätzen müssen die Ursachen identifiziert werden, die zum weitgehend erfolgreichen Zusammenspiel von Islam und Demokratie geführt haben. Parallel hierzu gilt es, den Einfluss von islamistischen Gruppen zu evaluieren, die Indonesiens noch junge Demokratie zu unterminieren versuchen. Die konzeptionelle Heterogenität des indonesischen Islams gibt wertvolle Hinweise zum generellen Verhältnis von Islam und Demokratie: Es ist nicht der Islam, sehr wohl jedoch der Islamismus, der mit der Demokratie inkompatibel ist. Die Schlüsselvariable zum Verständnis des Islamismus wiederum liegt nicht in der Bereitschaft zur Gewaltanwendung, sondern in der spezifischen Vorstellung der Legitimität von Herrschaft.

1. Einleitung¹

Zehn Jahre nach Erscheinen der ersten Ausgabe der *Zeitschrift für Internationale Beziehungen* (ZIB) wurde im Rahmen eines »Geburtstags Symposiums« eine kritische »Selbstreflexion« vorgenommen. Dabei bemerkten Gunther Hellmann und Harald Müller, »im Kern des Faches funktioniert die Zeitschrift offensichtlich am besten. Weit weniger günstig ist die Bewertung, wenn der Blick [...] auf Länder und Regionen außerhalb der OECD-Welt [...] fällt« (Hellmann/Müller 2004: 275). In der gleichen Ausgabe bestätigte Jürgen Rüland diese Einschätzung und erklärte: »Wird dieses Defizit nicht angegangen, läuft die ZIB Gefahr, einen parochialen Grundzug der deutschen Politikwissenschaft zu reproduzieren, von dem sich diese nach dem Zweiten Weltkrieg [...] nie so recht zu lösen vermochte« (Rüland 2004: 308). Dabei

- 1 Ich danke vier anonymen Gutachterinnen und Gutachtern, der Redaktion der ZIB sowie meinen Kolleginnen und Kollegen der *Indonesia Research Unit* (IRU) für die wertvolle Kritik an der Erstfassung dieses Aufsatzes. Auch möchte ich mich bei meinen Kolleginnen und Kollegen der Yale-University, New Haven, CT/USA bedanken, die bereit gewesen sind, mir im Anschluss an einen Vortrag über diese Thematik wichtige Rückmeldungen zu geben. Ganz besonderer Dank gebührt der DFG, die mir die Möglichkeit gegeben hat, mich in einem zweijährigen *Postdoc*-Forschungsstipendium (2005/06) mit diesen Forschungsfragen zu befassen.

kann der Fokus auf die »Peripherie« durchaus zu einem vielversprechenden Erkenntnisgewinn für die Disziplin der Internationalen Beziehungen beitragen; etwa hinsichtlich der politikwissenschaftlich wie politisch wichtigen Fragestellung nach dem Zusammenspiel von Islam und Demokratie. Auch eine solche Diskussion kommt ohne theoretisch-systematische Überlegungen nicht aus; diese müssen aber zusätzlich durch eine fundierte empirisch-analytisch und durchaus auch regional ausgerichtete Forschung ergänzt werden, bei der die »peripheren« Regionen nicht ausgespart werden dürfen. Zu Recht bemerkte der Islamwissenschaftler Mohammed Arkoun (2001: 145): »Die Spaltung zwischen Verfechtern des religiösen Modells und [...] der laizistischen Demokratie [...] muss] differenziert dargestellt werden, [...] und zwar durch nachdrücklichere soziologische und kulturelle Analysen, als sie uns bisher vorliegen«. Eine solche systematische Kombination von Theorie und Empirie soll im vorliegenden Aufsatz unter schwerpunktmäßiger Berücksichtigung des indonesischen Beispiels vollzogen werden.

Aus drei Gründen muss es als besonders vielversprechend erachtet werden, das indonesische Fallbeispiel näher zu untersuchen, wenn die Frage nach dem Zusammenspiel von Islam und Demokratie aufgeworfen wird: *Erstens* können die Erfahrungen Indonesiens einen wichtigen Beitrag zur Erweiterung und Versachlichung der theoretisch-systematischen Debatte leisten, da sich die aus der Studie Indonesiens resultierenden Erkenntnisse zur internen Heterogenität des Islams durchaus generalisieren lassen. *Zweitens* nimmt Indonesien eine Vorreiterrolle ein, wenn es um die Zusammenführung zweier vielfach als unvereinbar geltender Wertevorstellungen geht, findet doch in diesem Staat seit 1998 ein Demokratisierungsprozess statt, der vor allem im elektoralen Bereich beachtliche Fortschritte aufweist (siehe dazu Rüland et al. 2005; Wessel 2005; Hadiwinata/Schuck 2007). Der politikwissenschaftliche, aber auch der politische, Nutzen eines solchen Beispiels und die von ihm ausgehende Signalwirkung darf nicht unterschätzt werden. *Drittens* schließlich handelt es sich bei Indonesien allein aufgrund seiner Territorial- und Einwohnergröße nicht um einen marginalen Sonderfall, sondern – als dem größten mehrheitlich von Muslimen bewohnten Land der Welt² – um einen Staat, dem sowohl regional als auch zunehmend global eine erhebliche Relevanz zugesprochen werden muss.

Der vorliegende Aufsatz ist in drei Teile untergliedert. Im ersten wird zunächst beleuchtet, weshalb sich in Indonesien eine vielfach als tolerant und integrativ beschriebene Variante des Islams etabliert hat und weshalb sich die Staatskonzeption mit Beginn der Unabhängigkeit so stark von der vieler anderer Staaten – z. B. des Mittleren Ostens – unterscheidet.³ Dabei soll es nicht darum gehen, die bereits

2 Indonesien hat etwa 220 Millionen Einwohner, davon sind rund 90% Muslime.

3 Es ist bereits an dieser Stelle notwendig, darauf hinzuweisen, dass es *den* Islam als eine in sich homogene Religion ebenso wenig gibt wie eine einzige Form des Christen- oder Judentums oder anderer Religionen. Religionen sind grundsätzlich »multivocal« (Stepan/Robertson 2003: 40). Welche Sichtweise der des »wahren« Islams entspricht, ist folglich auch unter Muslimen hochgradig umstritten. Aus diesem Grund soll und kann an dieser Stelle keine ausdifferenzierte Definition des Islams vorgenommen werden. Für eine prägnant gehaltene Einführung in seine Charakteristik siehe die Ausarbeitungen von Bernhard Lewis (2003: 3-25), für eine mit speziellem Bezug zu Südostasien Azra (2005: 3-22).

bestehenden Theorien zur Islamisierung Indonesiens streng getrennt zu rezensieren (vgl. Effendy 2005: 4-26) oder die verschiedenen Strömungen nach dem bekannten Schema – traditionalistisch-modernistisch-neomodernistisch – zu ordnen (vgl. Ramage 1995: insb. 10-75; Woodward 2001). Vielmehr wird eine zielgerichtete Ursachenanalyse angestrebt, die historische und gegenwärtige Entwicklungen systematisch verbindet und Aufschluss darüber gibt, weshalb der von John Rawls ange-mahnte Leitsatz »to take the truth of religion off the political agenda« (Rawls 1993: 151) in Indonesien in vielen Fällen auch nach Wegfall der Diktatur noch Anwendung findet.

Im zweiten Teil wird der Einfluss von Islamisten diskutiert, der nicht übersehen werden darf, wenn über den in Indonesien vorherrschenden »Civil Islam« (Hefner 2000) gesprochen wird.⁴ Bei der Definition von »Islamismus« folge ich prinzipiell der Einschätzung Bassam Tibis, den Islamismus in eine »gemäßigte, institutionelle Spielart«, die sich mitunter als demokratisch tarne, und eine militante »dijihadistische« Strömung zu unterteilen. Gemeinsam hätten beide, so Tibi, dass es sich um eine »religiös begründete [...] Ideologie« handle, die »eine Weltsicht mit dem Anspruch zum Ausdruck bringt, für alle Lebensbereiche zu gelten sowie jede Line zwischen öffentlicher und privater Sphäre vehement zurückweis[t]« (Tibi 2004: 74f). Diese beiden Variationen, deren Akteure ich als »Pseudodemokraten« bzw. »Wahhabitische Djihadisten« bezeichne, werden von mir noch um eine weitere Gruppe ergänzt, die weder einen institutionalisiert-modernistischen noch einen militant-dijihadistischen, sondern einen stark traditionalistischen, im institutionellen Sinn unpolitischen und somit *rein* salafistischen Charakter aufweist. Die Anhänger einer solchen Geisteshaltung summiere ich unter dem Begriff »neotraditionelle Salafisten«.⁵ Sie verfolgen das Ziel, eine Gesellschaft zu etablieren, die der des Propheten Mohammed und den ersten Generationen der muslimischen Gemeinschaft (der *salafi*) mit möglichst hoher Übereinstimmung entspricht.⁶ Bei der Diskussion des in Indonesien zu beobachtenden Islamismus geht es mir dabei weniger darum, die einzelnen Gruppen vorzustellen (vgl. dazu Hadiwinata 2006: 107-47; Jamhari/Jahroni 2004: 47-205) oder ihr Aktivitätsprofil nachzuskizzieren (dazu vor allem die Studien der *International Crisis Group*). Vielmehr gilt es, eine Strukturierung islamistischer Strömungen vorzunehmen, eine Einbettung ihrer Aktivitäten in Ideologieströmungen zu vollziehen, ihre internationale Handlungsdimension zu erörtern und ihren Einfluss auf Demokratie und Systemtransformation zu evaluieren.

4 Hierbei handelt es sich nach wie vor um ein politikwissenschaftliches Feld, das nicht ausreichend erforscht worden ist. Zurecht bemerkte Rüland vor kurzem: »Although this subject is extremely difficult given its secretive nature, a more sober analysis of the diverse Islamist groupings and their relationship with terrorism is direly needed«; Rüland (2006: 91f).

5 In der Fachliteratur ist die Definition von »Islamismus« umstritten. Einige Autoren wie Jason Burke (2004: 70) vertreten die Auffassung, dass reine Salafisten aufgrund ihrer Ablehnung des modernen Staates im streng theoretischen Sinn keine Islamisten seien.

6 Vereinzelt werden seitens der Salafisten Ausnahmen von dieser Vorgabe akzeptiert, falls diese »dem Ziel« dienen. Hierzu zählt z. B. die Nutzung moderner Transportsysteme oder des Internets – daher auch das Attribut »neotraditionell«.

Im dritten Teil wird das Problem vom Einzelfall Indonesien abstrahiert und gezielt in einen weiter gefassten theoretisch-systematischen Kontext eingegliedert. Unter Berücksichtigung aktueller Erkenntnisse der Demokratie- und Transformationsforschung wird die Frage diskutiert, welche Rückschlüsse der in Indonesien zu beobachtende Islam für das generelle Verhältnis von Islam und Demokratie zulässt. Hinsichtlich einer Demokratiedefinition greife ich auf das von Wolfgang Merkel, Hans-Jürgen Puhle, Aurel Croissant und anderen vorgelegte, in sich stimmige und zwischen normativem Anspruch und Operationalisierbarkeit gut ausbalancierte Konzept der »embedded democracy« zurück. Die Grundidee dieses Demokratiemodells besteht darin, ein demokratisches Gesamtkonzept in interagierende Teilregime zu untergliedern, die anhand herausgearbeiteter Variablen auf ihre jeweilige Funktionstüchtigkeit empirisch untersucht werden können. Demokratische Defekte in den einzelnen Teilregimen führen dabei zu »Defekten Demokratien«, die wiederum anhand ihrer spezifischen demokratischen Schwächen in separate Unterkategorien klassifiziert werden können (Merkel et al. 2003: 39-65).

Aus der Existenz des von Islamisten und weitgehend säkularen (meist auch muslimischen) Nationalisten⁷ noch immer – und sogar seit 1998 mit verstärkter Intensität – geführten Kampfes um die Seele des indonesischen Staates ergibt sich die zentrale Hypothese des Aufsatzes, deren Gültigkeit ich ganz bewusst nicht auf Indonesien begrenze: Es ist nicht der Islam, sehr wohl jedoch der Islamismus, der mit der Demokratie inkompatibel ist. Hinsichtlich des Islamismus ist dabei nicht die »Bereitschaft zur Gewaltanwendung« die entscheidende Variable, sondern die spezifische Vorstellung über die »Legitimität von politischer Herrschaft«.

2. *Islam und Demokratie in Indonesien: Eine Ursachenanalyse zum weitgehend erfolgreichen Zusammenspiel*

Insbesondere mit Blick auf die Kämpfe zwischen Sunniten und Schiiten im Irak ist in der letzten Zeit die interne Heterogenität des Islams sichtbar geworden. Doch auch innerhalb dieser beiden großen islamischen Strömungen existieren erhebliche Unterschiede. Sunnitische Bevölkerungsmehrheiten können beispielsweise sowohl in Staaten wie Saudi-Arabien mit stark wahhabitischem Einfluss (siehe dazu das dritte Kapitel des Aufsatzes), umfassender Verbindung von Politik und Religion und strenger Auslegung der Shari'ah festgestellt werden als auch in Ländern wie Indonesien, in denen sich die Rolle des Islams durch ein hohes Maß an Toleranz und Inklusivität, Diskursbereitschaft und einer weitgehenden Nichteinmischung in die administrative Politik sowie das Rechtssystem auszeichnet.⁸ Dabei ist auch der

7 Zum Verständnis dieses Konfliktes empfiehlt sich der Rückgriff auf Originaldokumente der involvierten Gruppen. Dazu: Fealy/Hooker (2006) und Feith/Castles (1970).

8 Davon ausgenommen ist Aceh (vgl. Reid 2006); den Bewohnern Acehs wurde zugestanden, Elemente der Shari'ah anzuwenden. Seit einiger Zeit gilt das auch für einzelne weitere Provinzen, die von einer weitreichenden Dezentralisierungspolitik profitieren und eigeninitiativ Komponenten der Shari'ah eingeführt haben.

sunnitische Islam in Indonesien durch große Diversität gekennzeichnet (vgl. Nathan/Kamali 2005a: xvi). Ergiebiger als eine bloße Deskription der außergewöhnlichen Erscheinungsmerkmale des Islams in Indonesien, über die in der Fachliteratur durchaus Konsens besteht, ist eine Analyse der Gründe, die diese geprägt haben und die das politisch-religiöse Verhältnis bis heute beeinflussen. Sie unterstreichen, dass die, wie Douglas E. Ramage es ausdrückt, »ideology of tolerance« (Ramage 1995) letztlich eine historisch gewachsene und bis in die Gegenwart gepflegte Form des indonesischen Identitäts- und Islamverständnisses ist. Vier wesentliche Ursachen können in diesem Zusammenhang herausgearbeitet werden:

Erstens spielte eine entscheidende Rolle, wie der Islam sich in Indonesien verbreitete. Durch muslimische Seefahrer, die auf ihren Handelsreisen zwischen Arabien, Indien und dem Süden Chinas die Inseln Java und Sumatra passierten, wurde ab dem 12. Jahrhundert der Kontakt zu den bis dahin hauptsächlich hinduistischen bzw. animistischen Bewohnern des großen Inselgebietes hergestellt. Die damit verbundene Ausbreitung des Islams verlief über einen langen Zeitraum und war in den Gebieten des inneren Javas erst im 17. bis 18. Jahrhundert abgeschlossen (Barton 2002: 65; Reinkowski 2006: 26). Statt durch die auch aus der christlichen Seefahrt bekannten Zwangsmissionierungen vollzog sich die Annahme des Islams in Indonesien auf freiwilliger Basis, wozu die Involvierung der sufistischen Strömung des Islams beitrug: »Islam was introduced mainly by wandering Sufi teachers who tended to be very accommodating and inclusive, by accepting pre-Islamic beliefs and practices that continued to hold sway among newly converted Muslims« (Azra 2005: 12). Als zusätzlich begünstigend für die Islamisierung erwies sich, dass der Islam keine individuelle Ungleichheit, wie etwa die des hinduistisch geprägten Kastensystems, vorsah. Dies stellte für die bis dato Unterprivilegierten eine vielversprechende Chance dar, sich in der Gesellschaft besser zu positionieren. Für die anderen wurde die Konvertierung zum Islam als religiöses »upgrade« verstanden, als eine Verbindung zu einer »higher civilization and a spiritually more potent form of religion« (Barton 2002: 65).

Eine wesentliche und bis heute sehr wichtige Folge dieser sanften Ausbreitung des Islams bestand darin, dass sich eine überwiegend auf Toleranz basierende Koexistenz zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen ergab und auch solche Menschen akzeptiert wurden, deren Religionspräferenz durch Synkretismus geprägt waren. Diese Entwicklung führte zu einer religiösen Heterogenität des heutigen Indonesiens und insbesondere auch der im Land lebenden Muslime. Clifford Geertz hat in seinem bekannten Werk *The Religion of Java* eine Unterteilung der javanischen Gesellschaft (der bevölkerungsmäßig größten Indonesiens) in *santri* und *abangan* vorgenommen (Geertz 1960: insb. 121-31),⁹ die auch heute noch regelmäßig Anwendung findet. Obwohl der statische Charakter dieses als *aliran*-Konzept¹⁰ bekannten Bildes Javas mitunter kritisiert wurde (Azra 2004: 143f; Pranowo

9 Geertz' dritte Kategorie ist die Gruppe der *priyayi*. Diese javanische Adelsgruppe ist hier jedoch von untergeordneter Bedeutung.

10 *Aliran* bedeutet Strömung.

2005: 40f), kann es nach wie vor zum Verständnis der javanischen Gesellschaft beitragen. Während die Gruppe der *santri* Muslime mit einem eher orthodoxen Islamverständnis umfasst, kombinieren die in deutlicher Mehrheit befindlichen *abangan* ihren islamischen Glauben mit einem lokal-traditionellen, häufig spirituell-animistisch geprägten Verhaltenssystem. Diese Form des Synkretismus hat entscheidend zu dem hohen Grad der Inklusivität der indonesischen Islamvariation beigetragen.¹¹

Zweitens teilte die Mehrheit der Indonesier im Kontext des Unabhängigkeitskampfes und der Staatsgründung ein konzeptionelles Verständnis, das die Relevanz eines *einheitlichen* Staates über die eines islamischen Staates stellte (klassisch hierzu: Dahm 1966; Legge 2003). Dies bedeutete bereits einen frühen Sieg der Nationalisten über die Islamisten, die als die beiden wichtigsten Strömungen des Landes (vgl. Schuck 2003: 52; Ufen 2005: 12) stets um die Vorherrschaft konkurrierten. Die Entscheidung, anstelle eines islamischen einen religiös-pluralistischen Staat zu schaffen, wurde in der Staatsphilosophie (*falsafah negara*) Indonesiens, der *Pancasila*, verankert, die trotz erheblicher Diskreditierung in der Ära Suharto – *Pancasila* wurde dort als Machtlegitimationsinstrument missbraucht – auch heute noch den Status einer zentralen Leitlinie innehat. Sie fungiert nach wie vor, wie auch der indonesische Philosoph Franz Magnis-Suseno im Interview mit dem Verfasser unterstrich, als formaler Garant eines (politisch) nicht-islamischen Indonesiens.¹²

Der Proklamation der nicht-islamischen Republik Indonesien waren allerdings zu Beginn des *nation-building*-Prozesses erbitterte Diskurse über die angemessene Staatskonzeption vorausgegangen. Begünstigt durch den Unabhängigkeitskampf gegen die (christlichen) Holländer, in dem der Islam eine starke identitätsstiftende und abgrenzende gesellschaftliche Funktion übernahm, waren zu Beginn des *nation-building*-Prozesses die Stimmen derjenigen stark, die sich für eine strukturelle Verbindung von Islam und Politik aussprachen. Sukarno, ein charismatischer Führer der Unabhängigkeitsbewegung und Indonesiens erster Präsident, befürchtete dagegen, eine Festlegung auf einen islamischen Staat würde das Streben nach einem einheitlichen Staat (*kesatuan negara*) unterminieren, da ja nicht alle Menschen auf dem Gebiet, das einmal Indonesien sein sollte, Muslime waren. Er schlug daher vor, in der Präambel zur Konstitution lediglich festzulegen, dass Indonesien auf dem Glauben an einen Gott (*ketuhanan yang maha esa*) basiere. In zahlreichen

11 Maurus Reinkowski hat vor kurzem vollkommen zu Recht darauf hingewiesen, dass der Begriff Synkretismus auch »zweifelhafte Eigenschaften« aufweise, da er stets von außen auf eine Bevölkerungsgruppe projiziert werden würde. Auch könne ihm neben der eigentlich positiven eine »abwertende Bedeutung« zukommen, wenn damit eine »unvollständige Form der Konversion oder sogar auch einer Religion« zum Ausdruck gebracht werde (Reinkowski 2006: 29). Genau in diesem Sachverhalt sieht Azyumardi Azra die Gefahr, dass gerade die von ausländischen Beobachtern als *abangan* bezeichneten Muslime dahingehend diskreditiert werden könnten, dass es sich bei ihnen nicht um richtige oder wahre Muslime handele: »The first myth/misperception, which is still strong among Western scholars and observers, is that Southeast Asia Islam is not real Islam« (Azra 2004: 143f).

12 Franz Magnis-Suseno im Gespräch mit dem Verfasser, Bandung, Februar 2006.

Reden unterstrich Sukarno emphatisch den seiner Meinung nach elementaren Stellenwert eines geeinten Indonesiens, das nur durch Berücksichtigung des Prinzips der Einheit in der Vielfalt (*bhinneka tunggal ika*) Erfolg haben könne, und die Gefahr, die durch die islamistische Variante drohen würde: »I am not prohibiting any person from propagating his ideology. But remember, absolute unity, absolute unity, absolute unity, put the emphasis on unity. Do not throw it into jeopardy« (Sukarno 1953: 169). Zutreffend bemerkt daher auch Peter Kreuzer, unter Sukarno sei es erstes Ziel gewesen, »ethno-kulturelle Identitäten zu depolitisieren und sie im politischen Raum durch die Blackbox der indonesischen Identität zu ersetzen« (Kreuzer 2004: 17).

Drittens haben in Indonesien seit der Unabhängigkeit überwiegend diejenigen Akteure einen dominierenden Einfluss ausgeübt, die einer Islamisierung der Politik mit Ablehnung begegneten. Auch wenn deren Haltung keineswegs unumstritten gewesen und zum Teil auf heftigen, ja militanten Widerstand von Islamisten gestoßen ist,¹³ kann dennoch konstatiert werden, dass sich letzten Endes – bis in die Gegenwart – stets die durchsetzten konnten, die die einheitsstaatliche, nationalistische gegenüber der islamistischen Variante bevorzugten. Diese Gruppe stellte bisher alle sechs Präsidenten des Landes¹⁴ und ihr kann der größte Teil des traditionell mächtigen Militärs zugeordnet werden. Anders als beispielsweise in Malaysia, bemerkt Azyumardi Azra, behaupte der indonesische Staat auch nicht den Anspruch, sich direkt in religiöse Angelegenheiten einzumischen:

»As far as Islam and the other religions in Indonesia are concerned, the role of the state is confined to administrative matters rather than interfering in theological and doctrinal issues of any religion [...] There is no institution or Muslim group and organization that can claim to have the most valid interpretation of Islam« (Azra 2005: 9f).

Die vor allem auf der mit Abstand bevölkerungsreichsten Insel Java dominierende traditionalistische Strömung innerhalb des indonesischen Islams, der die von Geertz als *abangan* bezeichneten Muslime zugeordnet werden können, erkennt darüber hinaus explizit die Möglichkeit von Inspiration aus nicht-islamischen Traditionen an: »Unless something is expressly proscribed in the Qur'an and the Sunnah«, schreibt Greg Barton, »then it is permissible as long as it is consistent with the principles and values laid down in the Qur'an and the Sunnah« (Barton 2002: 67). Zahlreiche muslimische Intellektuelle Indonesiens – wie etwa Azra, Abdurrahman Wahid oder der kürzlich verstorbene Nurcholish Madjid (2004: 75), der im Islam einen »noble spirit of humanitarianism« sah, – teilen diese Auffassung und haben zu

-
- 13 Besonders wurde Sukarno von diesen verübelt, dass er einen im Juni 1945 zwischen Nationalisten und Islamisten ausgehandelten Kompromiss ignorierte, der vorsah, den Leitsatz vom »Glauben an einen Gott« durch die so genannten »sieben Wörter« zu ergänzen, die es einem jeden indonesischen Muslim zur verfassungsverankerten Pflicht gemacht hätten, die Gesetze des Islams, die Shari'ah, zu befolgen (*dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya*). Dies wird als Jakarta-Charta (*piagam Jakarta*) bezeichnet. Für weitere Details siehe Anshari (1997: insb. 13-63, 159f) und vor allem das Referenzwerk von Fealy/Hooker (2006: insb. 109f).
- 14 Eine wichtige Ausnahme ist hier die Endphase der *Orde Baru*, als Suharto aus machtpolitischen Gründen eine Islamisierung der Politik betrieb. Dies und die daraus resultierenden Konsequenzen werden im Folgenden noch diskutiert.

ihrer Weiterentwicklung und Ausdifferenzierung beigetragen. So betonte Wahid im Gespräch mit dem Verfasser, dass er die feste Überzeugung vertrete, dass islamische Leitlinien sehr wohl mit demokratiekonformen Handlungsmaximen korrelierten, wobei er auf Gemeinsamkeiten in den Bereichen Gerechtigkeit, Gleichheit, Freiheit und hinsichtlich des Willens zur Debatte verwies. Zwar würde auch er zustimmen, dass im Islam der Stellenwert des Kollektivs ein ganz besonderer sei. In diesem Sachverhalt, der auch und gerade für Indonesien gelte, läge jedoch kein Ausschlusskriterium für stärker individualisierte Demokratiekonzepte, da man dafür Sorge tragen könne, dass spezielle Merkmale, etwa die Beratung (*musyawarah*), das Streben nach kollektiven Konsensentscheidungen (*mufakat*) und die Implementierung von Gerechtigkeit (*keadilan*) mit diesem kombiniert würden.¹⁵

Viertens lehnt auch der überwiegende Teil der indonesischen Gesellschaft eine Islamisierung der Politik ihres Landes ab. Nachdem Islamisten nahezu fünf Jahrzehnte lang von den autokratischen Systemen Sukarnos und Suhartos zum Teil gewaltsamen Repressionen ausgesetzt waren,¹⁶ bestand in diesen Kreisen eine augenscheinlich nicht unberechtigte Hoffnung, man könne in der Ära demokratischer Reformen und freier Wahlen nun erheblich an Einfluss gewinnen. Diese Erwartung scheiterte. Sowohl bei den *founding elections* 1999 als auch bei den Folgeabstimmungen im Jahr 2004 verweigerten die Indonesierinnen und Indonesier stärker islamisch orientierten Parteien die von diesen erhoffte und erwartete Unterstützung.¹⁷ Dies führte 1999 dazu, dass mit der *Indonesischen Demokratischen Partei des Kampfes* (*Partai Demokrasi Indonesia-Perjuangan*, PDI-P) und *Golkar* zwei nationalistische Parteien die Wahl deutlich gewannen.¹⁸ Auch wenn es durch die Bildung einer kurzfristigen und sehr brüchigen Koalition mit der Bezeichnung *poros tengah* (Mittelachse) den stärker islamisch ausgerichteten Parteien zunächst gelang, Megawati als (nationalistische) Präsidentin zu verhindern, muss diese Initiative doch als ein verzweifelter, aus Enttäuschung über das Wahlverhalten der Indonesier resultierender Schritt gewertet werden, der zu keinem Zeitpunkt Aussicht auf nachhaltigen Erfolg hatte. Die Tendenz einer von den Menschen nicht gewünschten Islamisierung der indonesischen Politik bestätigte sich bei den Wahlen 2004. Erneut waren es *Golkar* und die PDI-P, die am meisten Stimmen erhielten (die stärkste eindeutig dem islamischen Spektrum zuzuordnende Partei, die Vereinigte Entwicklungspartei (*Partai Persatuan Pembangunan*, PPP) erhielt kaum mehr als 8% der

15 Abdurrahman Wahid im Gespräch mit dem Verfasser, Jakarta, Juli 2006. Der Malaysier Anwar Ibrahim (2006: 7, 12) sprach jüngst gar von »Muslims with a storehouse of democratic ideas«, die in eine »Muslim wave of democracy« münden könnten. Dies scheint sehr optimistisch zu sein; dass es dagegen tatsächlich zahlreiche Überschneidungspunkte von Islam und Demokratie gibt, ist offensichtlich und wurde bereits in wissenschaftlichen Abhandlungen thematisiert, siehe z. B. Gülen (2001: insb. 134f).

16 Eine Ausnahme stellen die letzten Jahre des Suharto-Regimes dar, als dieser den strategischen Kontakt zu Islamisten suchte (siehe unten).

17 Eine Ausnahme dazu stellte 2004 die PKS, die etwa 7% der Stimmen erhielt und in den Metropolen Javas zum Teil stärkste Kraft wurde, dar. Ich werde im Folgenden noch auf diese Partei zurückkommen.

18 Mittlerweile sind innerhalb von *Golkar* allerdings auch stärker islamisch ausgerichtete Gruppierungen etabliert.

Stimmen),¹⁹ und bei den erstmals direkt abgehaltenen Präsidentenwahlen siegte mit Susilo Bambang Yudhoyono ein Politiker, der eine dominante Rolle des Islams in der politischen Landschaft Indonesiens ablehnt.²⁰

Diese vier Punkte erklären, weshalb es Islamisten in Indonesien stets schwer hatten, flächendeckend Fuß zu fassen. Dass dieser Sachverhalt jedoch nicht zu deren Resignation führte, findet zunehmend auch im Westen Beachtung. Neben der detaillierten Berichterstattung über die Baliattentate wurde beispielsweise auch in der deutschen Presse der Erlass von elf *fatwa* (islamischen Rechtsgutachten) durch den konservativen Rat der indonesischen Islamgelehrten (*Majelis Ulama Indonesia*, MUI) thematisiert, im Rahmen derer Pluralismus, Liberalismus und Säkularisierung als unislamisch und daher als verboten (*haram*) gebrandmarkt wurden. Auch führten die von der *Islamischen Verteidigungsfront* (*Front Pembela Islam*, FPI) durchgeführten z. T. gewalttätigen Protestkundgebungen gegen die amerikanische Irakpolitik, gegen Muslime, die sich während des Ramadan nicht an das Fastengebot halten, sowie jüngst gegen den Verkauf des Magazins *Playboy* zur Sorge auch in Europa, der Islam in Indonesien würde sich zunehmend radikalisieren. Verstärkt wird dieses Empfinden durch eine »schleichende« Islamisierung von einzelnen Provinzen, die von den neuen Möglichkeiten der Dezentralisierungspolitik Gebrauch machen und Elemente der islamischen Rechtssprechung eingeführt haben (Frankfurter Allgemeine Zeitung, 19.8.06). Auch wenn diese Entwicklung nicht dazu führen wird, dass Indonesien in absehbarer Zeit ein islamischer Staat werden wird, wäre es gleichsam aus wissenschaftlicher wie aus politischer Sicht unangemessen, die problembehafteten Komponenten der Beziehung zwischen Islam und Demokratie in Indonesien auszuklammern. Dies stellt den zweiten Teil der Analyse dar, welche die innere Heterogenität des (indonesischen) Islams akzentuiert.

3. Islamismus als Bedrohung für die junge indonesische Demokratie

Trotz des verstärkten Auftretens islamistischer Akteure in den letzten Jahren kann Islamismus in Indonesien nicht als ein ausschließliches Phänomen der post-Suharto Zeit angesehen werden, verfügt er doch über unübersehbare historische Wurzeln,

-
- 19 Die *Partei des Volkserwachens* (*Partai Kebangkitan Bangsa*, PKB), die zwar der größten muslimischen Organisation des Landes, Nadhlatul Ulama (NU) nahe steht und gut 10% der Stimmen gewann, kann, auch wenn islamische Einflüsse unübersehbar sind, nicht als islamische Partei kategorisiert werden. Sie versteht sich als inklusive, allen Konfessionen offen stehende Partei und lehnt die Einführung der Shari'ah ab. Ihr langjähriger Vorsitzender, der Islamgelehrte Abdurrahman Wahid, ist der Inbegriff für einen liberalen und demokratiekompatiblen Islam. Ähnliches gilt, wenn auch mit gewissen Abstrichen, für die der *Muhammadiyah* nahestehende *Partei des Nationalen Mandates* (*Partai Amanat Nasional*, PAN) und ihres Gründers und langjährigen Vorsitzenden Amien Rais.
- 20 Diese Tendenz ist – wie auch dem Verfasser zu dieser Zeit vor Ort deutlich wurde – durch die Bali- und Jakartaattentate zusätzlich gestärkt worden. Sie riefen in der Bevölkerung Abscheu hervor und stärkten die ohnehin verbreitete Distanzierung zu Islamisten zusätzlich. Diese Entwicklung wurde durch den Irakkrieg und die Mohammad-Karikaturen jedoch in letzter Zeit wieder relativiert.

die bis in die Kolonialzeit und die Anfangsphase des *nation-building*-Prozesses – als eine gezielte Politisierung des Islams als identitätsstiftendes und Klassenzugehörigkeiten überdeckendes Gegengewicht zu den christlichen Besatzern stattfand – zurückreichen.²¹ Im Kontext der Proklamation der Republik Indonesien am 17. August 1945 versuchten Islamisten dann durch die Zugrundelegung der Jakarta-Charta (*piagam Jakarta*) sicherzustellen, dass Muslime im Einklang mit der Shari'ah zu leben hätten. Als dieses Ansinnen scheiterte, kam es bis zum Jahr 1962 zu islamistisch motivierten Sezessionsbewegungen des *Darul-Islam*, die von Sukarno nur mit größter Mühe eingedämmt werden konnten (vgl. Jamhari/Jahroni 2004). Unter der Präsidentschaft Suhartos wurden bis Anfang der 1990er Jahre islamistische Strömungen bekämpft, da er sie als Bedrohung für seine Herrschaft ansah. In den letzten Jahren der Diktatur jedoch wandelte sich Suhartos Verhältnis zu den Islamisten von ursprünglich feindselig zu benevolent.²² Die fortan stattfindende strategische Begünstigung von Islamisten durch das Regime lag in der Motivation begründet, neue Verbündete gegen die sich formierende Oppositionsbewegung zu gewinnen – ein solches Verhalten habe ich an anderer Stelle in den Kontext von Transformationstheorien gesetzt und unter dem Begriff »instrumentalized liberalization« weiterentwickelt (Schuck 2007: insb. 159-163). Suharto stellt so ein bisher weitgehend ignoriertes Beispiel für eine typische Verhaltensweise von Diktatoren dar, die sich in ihrer Machtfülle bedroht gesehen haben. In ihrer Verzweiflung haben viele von ihnen ein gewisses Maß an Liberalisierung erlaubt und gehofft, dass sich damit die Oppositionsbewegung zufrieden geben würde. Transformationsforscher, wie etwa Adam Przeworski (1986: 56), haben in ihren Studien nachgewiesen, dass diese Strategie in der Regel (z. B. in Griechenland 1974 oder den Philippinen 1986) wenig erfolgreich gewesen ist, denn »once liberalization is initiated, [...] once the signal is given, a wave of popular mobilization often ensues«.²³

In Indonesien resultierten aus dieser Strategie zwei wichtige Konsequenzen, die aus demokratietheoretischer Sicht eine janusköpfige Gestalt²⁴ angenommen haben: Zum einen trug Suhartos instrumentalisierte Liberalisierung zu einer Schwächung

-
- 21 Dies ist bemerkenswert: In der Phase *vor* der Unabhängigkeit hat der Islamismus zum *nation-building*-Prozess beigetragen, in der Phase *nach* der Unabhängigkeit – insbesondere während des Demokratisierungsprozesses – gefährdet Islamismus das wieder stärker gewordene Problem einer »Neo-Konsolidierung« des *nation-buildings* (siehe unten).
- 22 Dies kann exemplarisch an drei Sachverhalten verdeutlicht werden: *erstens* an einer allgemeinen gesellschaftlichen Islamisierung (z. B. Gestattung des Tragens eines Kopftuches an öffentlichen Schulen, Stärkung islamischer Elemente in der Rechtsprechung, eigene Pilgerreise nach Mekka usw.), *zweitens* an einer Islamisierung des Militärs (Absetzung des katholischen Generals Murdani, Stärkung des islamistischen Flügels um Try Sutrisno und Feisal Tandjung) und *drittens* an der staatlich angeordneten Gründung der »Vereinigung muslimischer Intellektueller« (*Ikatan Cendekiawan Muslim se-Indonesia* oder ICMI), die das Ziel verfolgte, politisch ambitionierte Muslime in das *Orde Baru* Regime zu integrieren; siehe Schuck (2007: 159-163).
- 23 Das indonesische Beispiel unterscheidet sich jedoch von anderen Fällen dahingehend, dass die »instrumentalized liberalization« nicht auf die demokratiefordernde Opposition, sondern auf eine bis dahin unterdrückte und ebenso wie das Regime demokratieablehnende Gruppe (die Islamisten) projiziert wurde.
- 24 Diesen sehr treffenden Begriff verdanke ich dem Hinweis eines anonymen ZIB-Gutachtens.

der Kohärenz des *ancien régime* durch eine verstärkte gesellschaftliche Fragmentierung bzw. »ideologische Polarisierung« (Merkel 1999) bei – und damit erst zu einer Ermöglichung des Demokratisierungsprozesses:²⁵ Die meisten Islamisten widerstanden Suhartos Einbindungsversuchen, was nichts an dem Sachverhalt änderte, dass allein durch Suhartos Politik der Islamisierung die in ihrer Botschaft gesellschaftlich homogenisierend und territorial stabilisierend wirkende *Pancasila*-Philosophie erheblich diskreditiert wurde. Zum anderen können die Folgen von Suhartos instrumentalisierter Liberalisierung in Form einer gestärkten Positionierung von Islamisten bis heute beobachtet werden. Seine »dangerous new policy on Islam« (Hefner 2000: 167) führte zu einem Sachverhalt, den Adam Schwarz (2000: 162) zutreffend mit den Worten »Islamists were let in from the cold« beschreibt und der ein nicht zu unterschätzendes Gefährdungspotential mit Blick auf den aktuellen Demokratisierungsprozess aufweist.²⁶ Grund dafür ist, dass die Zielsetzung indonesischer Islamisten – die Etablierung eines islamischen Staates – trotz veränderter politischer Rahmenbedingungen eine mehr als 60 Jahre andauernde Kontinuität aufweist. Durch Suhartos instrumentalisierte Liberalisierung und den anschließenden Demokratisierungsprozess hat sich das politische Klima für Islamisten jedoch, wie noch zu zeigen sein wird, erheblich verbessert.

Um den gegenwärtig in Indonesien und darüber hinaus operierenden Islamismus politikwissenschaftlich analysieren zu können, ist zunächst jedoch eine regionsunabhängige Operationalisierbarkeit des Begriffs »Islamismus« herzustellen. Ein Blick auf die übergeordneten Ziele des Islamismus ist dazu ebenso dienlich wie eine Berücksichtigung wichtiger Akteursvariationen und deren Mittelwahl (siehe Abbildung 1). Die Gemeinsamkeiten sämtlicher Islamisten manifestieren sich in einer spezifischen Vorstellung von Herrschaftslegitimität, die sich an einer eng gefassten, wörtlichen Auslegung des Korans und den Überlieferungen der Aussagen des Propheten (*hadith*) orientiert. Islamisten kommen zu dem Schluss, dass Verhaltens- und Herrschaftsnormen von Gott vorgegeben und daher weder verhandelbar noch mehrheitsbeschlussfähig seien. Aus diesem Grund müsse die Shari'ah, das Gesetz des Islams, anstelle von legislativ beschlossenen Gesetzen, wie es in Demokratien üblich ist, zur Geltung gebracht werden. Dieser zentrale Punkt wird von Sayyid Qutb in dem Buch *Milestones*, dem »Manifest des politischen Islam« (Burke 2004: 86), folgendermaßen ausgeführt:

»One should accept the Shari'ah without any question and reject all other laws in any shape or form. This is Islam. There is no other meaning of Islam. The entire universe is under the authority of God. [...] Man should not cut himself off this authority to develop a separate system and a separate scheme of life« (Qutb 1964: 36, 45f).

- 25 Vgl. zur Korrelation von systempolitischer Stabilität und gesellschaftlicher Fragmentierung Merkel (1999: 157f). Hinsichtlich der Erkenntnisse der Stabilitätsforschung über politische Systeme bietet sich der Rückgriff auf Garzon Valdes (1998) an. Für Details zum indonesischen Beispiel vgl. Bertrand (2004).
- 26 So kann etwa davon ausgegangen werden, dass die Existenz der islamistischen Gruppe *Laskar Jihad* (siehe unten) ein direktes Resultat der systematischen Begünstigung der *fraksi hijau* (der grünen, d. h. islamistischen Fraktion) des indonesischen Militärs durch Suharto gewesen ist; vgl. Mietzner (2002: 78f).

Abbildung 1: Ziele, Variationen und Mittelwahl islamistischer Akteure



Die aus diesen Verhaltensanweisungen resultierenden Schlussfolgerungen unterstellen nicht nur die Unverträglichkeit des Islamismus mit pluralistischen Staatskonzeptionen, sondern ebenso mit autokratischen Ordnungsformen, die auf dem Prinzip des Laizismus basieren. Robert Hefner ist zuzustimmen, wenn er bemerkt, »for these Muslims, secularization and secularism were the antithesis of Islam's most hallowed truth« (Hefner 2000: 116). Auch Wahab Chasbullah wies auf diesen Sachverhalt hin, indem er pointiert bemerkte, »if someone is able to separate sugar from its sweetness, he will be able to separate Islamic religion from politics« (Chasbullah, zitiert nach: Schwarz 2000: 162). Mit anderen Worten: Sowohl eine wie auch immer ausgestaltete Demokratie als auch eine »unislamische« Diktatur wie die Sukarnos und Suhartos in Indonesien sind mit islamistischen Vorstellungen inkompatibel.

Nun wäre es allerdings unzutreffend anzunehmen, dass Islamisten in ihrem Verhalten *ausschließlich* von rein religionsbezogenen Motivlagen beeinflusst sind. Neben des außerordentlich eng gefassten Religionsverständnisses, d. h. wörtliche Auslegung des Korans mit universellem Gültigkeitsanspruch und dem Streben nach inhaltlich und territorial umfassender Implementierung, müssen mindestens zwei weitere Beweggründe – die zusätzlich oder isoliert auftreten können – identifiziert werden: Hier ist *erstens* die identitätsstiftende Wirkung des Islamismus mit dem Ziel der Stärkung des Zusammenhaltes der *umma* (Gemeinschaft der Muslime) durch eine strenge Abgrenzung zum »dekadenten« Westen zu nennen; Benjamin R. Barber (1995: 8) bemerkte zutreffend, »Jihad pursues a bloody politics of identity«. Aus dieser Perspektive kann Islamismus durchaus auch als eine Revolte gegen die, wie es John W. Meyer (2005) jüngst ausdrückte, Durchdringung der Welt mit westlichen Prinzipien und als eine heroische Aufbegehrung eines islamischen Davids gegen einen übermächtigen westlichen Goliath verstanden werden. Der für Muslime entscheidende Leitsatz, das Gute zu begünstigen und das Schlechte zurückzuweisen (*amar ma'ruf nahi mungkar*), wird dahingehend simplifiziert, dass das »Schlechte« all das sei, was mit der eigenen enggefassten Sichtweise nicht kompatibel ist – ein gutes Beispiel dafür stellt die FPI in Indonesien dar, die sich in Bezug auf ihre Identität als moralische Instanz definiert und zur Selbstjustiz gegen alles »Unislamische« neigt. *Zweitens* wird mitunter, wie die Beispiele der Dynastie der al-Sauds in Saudi-Arabien, das Verhalten Saddam Husseins in allen drei Irakkriegen oder zunehmend auch die Diktatur Baschar al-Assads in Syrien verdeutlicht haben, eine systematische Instrumentalisierung des Islams vorgenommen, um den eigentlich durchaus profanen, z. T. auf Erfolgen aufbauenden Machtanspruch der Herrschenden religiös-absolutistisch zu legitimieren.²⁷

Ebenso heterogen wie die Motivlagen verschiedener Islamisten gestalten sich deren Untergruppen und auch die Wahl der Mittel, um ihre Zielsetzungen zu erreichen. Interessant dabei ist, dass sich die verschiedenen Strömungen der Islamisten – und das gilt auch für Indonesien – häufig ausgesprochen konkurrierend gegenüberstehen und einander bezichtigen, einen falschen Weg eingeschlagen zu haben.

Die aufgrund ihrer eindeutigen Gewaltbejahung am trennschärfsten herauszuarbeitende Variation umfasst die Gruppe der wahhabitischen Djihadisten. Anhänger dieser Gruppe pflegen einen engen ideologischen Bezug zu Ibn Taimiyya (1263-1328), der in seinem Werk *al-Siyasa al-Shar'iyya* eine – wie man heute sagen würde – »innere Immigration« von Muslimen als den falschen Weg des Protestes bezeichnete und stattdessen zu einem aktiven und organisierten Kampf auch innerhalb der muslimischen Gemeinschaft aufrief, wenn die Herrschenden, wie im damaligen Kontext die Mamluk-Sultane, vom rechten Pfad des Islams abgewichen seien (vgl. Kepel 1985: 197f). Diese Konzeption wurde dann von Muhammad ibn Abd al-Wahhab (1703-1792) aufgegriffen und ausdifferenziert. Die daraus resultierende

27 Dieser zum thematischen Gesamtverständnis wichtige Punkt ist allerdings hinsichtlich Indonesiens von sekundärer Bedeutung und soll daher an dieser Stelle nicht weiter elaboriert werden.

Lehre – *Wahhabiya* – verweist nicht nur auf die Notwendigkeit einer vollständigen Rückbesinnung auf die Ursprünglichkeit des Korans – d. h. ohne jegliche Form menschlicher Interpretation (*ijtihad*) oder Anpassung an veränderte Zeiten²⁸ – sondern verfolgt auch das Ziel, konkurrierende Strömungen innerhalb des Islams, vor allem Schia und Sufismus, zu bekämpfen.²⁹ Das Schlüsselereignis, das als endgültiger Hinweis auf die massiv zunehmende Relevanz der wahhabitisch-djihadistischen Gruppe angesehen werden kann, war die Ausrufung eines militant-islamistischen Strategiewandels, der von Anhängern dieser Gruppe am 23. Februar 1998 erfolgte. In dem als *fatwa* deklarierten Manifest mit dem Titel »International Islamic Front against the Jews and Crusaders« erklären führende Islamisten, allen voran Osama Bin-Laden und Ayman al-Zawahiri, dass »the ruling to kill the Americans and their allies – civilians and military – is an individual duty for every Muslim who can do it in any country in which it is possible to do it« (Bin-Laden et al. 1998).³⁰ Dieser Zielwandel vom nahen³¹ zum fernen Feind wurde 2001 von al-Zawahiri selbst noch einmal theorieorientiert gestärkt. In seinem Buch *Knights under the Prophet's Banner* (*Fursan Taht Rayah Al-Nabi*), das *Al-Sharq al-Awsat* in Auszügen veröffentlichte, wird beschrieben, dass »the stage of the global battle« dazu geführt habe, dass »forces of the disbelievers have united against the mujahidin [...] The battle today cannot be fought on a regional level without taking into account the global hostility towards us« (Al-Zawahiri 2001).³²

-
- 28 Hierbei handelt es sich auch um einen zentralen Unterschied zur Muslimbrüderschaft, die einen stark modernistischen und staatsfokussierten Charakter aufweist.
- 29 Dies kann zurzeit im Irak sehr deutlich beobachtet werden. Unter der Überschrift »The jihad now is against the Shias, not the Americans« wurde im *Guardian* (13.1.2007) detailliert beschrieben, dass sunnitische Islamisten – die den Kriterien der Gruppe der wahhabitischen Djihadisten klar entsprechen – sich immer mehr auch auf den Kampf gegen schiitische Muslime konzentrieren würden. Diese Entwicklung ist Resultat der Grundannahme wahhabitischer Djihadisten, Schiiten seien von den Lehren des wahren Islam abgewichen; siehe <http://www.guardian.co.uk/Iraq/Story/0,,1989397,00.html>; 14.1.2007.
- 30 Aus solchen Entwicklungen resultiert dann eine hochdynamische Ablösung klassischer Staatenkriege nach Clausewitzchem Verständnis zugunsten des Phänomens, das Herfried Münkler vor einiger Zeit als die *Neuen Kriege* bezeichnet hat. In diesen sei der Staat nicht länger »Monopolist des Krieges« (Münkler 2004: 9).
- 31 Der nahe Feind umfasst die durch Ignoranz des wahren Glaubens (*jahili*) gekennzeichneten muslimischen Staatsoberhäupter, die es zu stürzen oder zu eliminieren gelte. Klassische Beispiele sind die Ermordung Sadats in Ägypten (Oktober 1981), die Aufstände in Hama, Syrien, im Jahr 1982 oder Osama Bin-Ladens empathisch geführter Kampf gegen die Herrscherfamilie der al-Saud in Saudi-Arabien. Hier sei ergänzt, dass beim Kampf gegen die »nahen Feinde« eine deutliche ideologische Bezugnahme auf die aus Ägypten stammende und von Hasan al-Banna im Jahr 1928 gegründete *al-Ikhwan al-Muslimun* (Muslimbrüderschaft) beobachtet werden kann, der sich der bereits zitierte Sayyid Qutb zugehörig fühlte. Auch sei an dieser Stelle bereits darauf hingewiesen, dass die islamistischen Texte von Hasan al-Banna, Sayyid Qutb und Abdul Ala al-Mawdudi auflagenstark ins Indonesische übersetzt worden sind.
- 32 Siehe dazu und hinsichtlich der Gründe des Strategiewandels auch: Al-Zayyat (2004: 60-72). Neben den acht von Al-Zayyat angeführten Motiven für die strategische Neuorientierung scheint mir auch der sich zunehmend abschwächende Rückhalt der *umma* verantwortlich gewesen zu sein, den es galt, durch spektakuläre, klar mit dem Westen zu assoziierenden Attentatszielen wettzumachen.

Dieser zunächst theoriegeleitete Strategiewandel hat sich mittlerweile auch umfassend in der handlungsbezogenen Realität niedergeschlagen. Neben den Anschlägen in New York und Washington vom 11. September 2001 wurde dies etwa auch bei den Botschaftsattentaten in Kenia und Tansania (August 1998) deutlich. Von besonderer Bedeutung ist hier die Zusammenführung von zeitgleicher Militanz gegen nahe und ferne Feinde. Die Anschläge auf westliche Einrichtungen im Jemen (auf die USS Cole, Oktober 2000), in Saudi-Arabien (12.5.2003), im marokkanischen Casablanca (16.5.2003) und in Istanbul (20.11.2003) haben deutlich gemacht, dass wahhabitische Dihadisten zunehmend die Gelegenheit wahrnehmen, mit gezielten Attentaten auf westliche Ziele in von Muslimen bewohnten, jedoch nicht islamistischen Ländern, zwei Ziele systematisch miteinander zu kombinieren: Medienwirksame Aktionen gegen den seit jeher verhassten Westen und gleichzeitig gegen muslimische Regierungen, die als unislamisch und dem Westen hörig gebrandmarkt werden. Diese vor allem auf internationaler Ebene klar mit dem Terrornetzwerk Al-Kaida (vgl. Burke 2004, Bergen 2006) zu verbindende Strategie wurde mittlerweile auch von solchen wahhabitischen Dihadisten adoptiert, die schwerpunktmäßig auf regionaler bzw. nationaler Ebene operieren. Südostasien und Indonesien spielen in diesem Zusammenhang eine exponierte Rolle.³³

Mit Blick auf Südostasien und insbesondere Indonesien müssen im Licht wahhabitisch-dihadistischer Aktivitäten die beiden Bali-Attentate (Oktober 2002 und Oktober 2005) gesehen werden, die zusammen nahezu 250 Tote beklagen ließen. Nur auf den ersten Blick kann es dabei als paradox anmuten, dass die überwiegende Anzahl der Opfer – wie übrigens auch bei den Bombenanschlägen auf das JW Marriott Hotel (5.8.2003) und die australische Botschaft (9.9.2004) in Jakarta – Muslime waren. Entscheidend hierbei ist ein Sachverhalt, der bei Analysen über islamistische Aktivitäten in Indonesien vielfach übersehen worden ist: Alle vier genannten Anschläge folgten exakt der beschriebenen systematischen Verbindung der beiden wahhabitisch-dihadistischen Grundannahmen, nämlich gegen die nahen und fernen Feinde gleichermaßen vorzugehen. Die von *Jemaah Islamiyah*,³⁴ einer regionalen Terrororganisation mit Verbindungen zur Al-Kaida (vgl. Dosch 2007: 79f),³⁵ verübten Anschläge auf Bali, das JW Marriott Hotel und die australische Botschaft entsprachen der strategischen Neuausrichtung Bin-Ladens und al-Zawahiris somit in idealer Art und Weise. Bei Bali handelt es sich um eine Insel mit dem in diesem Zusammenhang entscheidenden Charakter einer hinduistischen Enklave im überwiegend von Muslimen bewohnten Indonesien und zugleich dem einer der beliebtesten Urlaubsorte für westliche Touristen, das JW Marriott Hotel wurde als ein zentraler Anlaufpunkt westlicher Geschäftsleute definiert und die australische

33 Für diese Region wurde der vielsagende Begriff »Second Front« im Kampf gegen Al-Kaida geprägt; vgl. Ressa (2003).

34 Zu den Charakteristiken dieser Gruppe siehe u. a. Halman (2005: 94f); International Crisis Group (2002); Yunanto (2005: 144f).

35 Zur Implementierung ihrer Ziele kann die *Jemaah Islamiyah* auch auf kampferfahrene und vor allem in Afghanistan ausgebildete Aktivisten zurückgreifen, die nicht über die Staatsbürgerschaft von Ländern Südasiens verfügen (vgl. Yunanto 2005: 145). Dies betont den stark internationalen Charakter dieser Organisation.

Botschaft ist Vertretung eines Landes, dessen Premierminister, John Howard, beharrlich nachgesagt wird, er habe sein Land als südostasiatischer »Hilfssheriff der USA« im Kampf gegen den islamistischen Terrorismus bezeichnet (International Herald Tribune, 18.3.2003). Parallel dazu jedoch, als zweites Standbein der Strategie, wurde seitens der *Jemaah Islamiyah* das Ziel verfolgt, die zwar mehrheitlich aus Muslimen bestehende, aber als unislamisch verurteilte Regierung³⁶ Indonesiens durch einen Schlag gegen das Haupttourismuszentrum des Landes zu destabilisieren, um dem übergeordneten Ziel der Etablierung eines die Region Südostasien umfassenden islamischen Gottesstaates näher zu kommen. Aus dieser Perspektive kann dann auch die zu beobachtende Gleichgültigkeit gegenüber der Tatsache interpretiert werden, dass die Mehrheit der Opfer – nicht nur in Bali, sondern auch bei dem Hotel- und Botschaftsanschlag – Muslime waren. Sie gelten nach Einschätzung der wahhabitischen Djihadisten als Kollaborateure der »unislamischen Muslime« der indonesischen Regierung, oder gar – als Angestellte von Gastronomiebetrieben in Bali – des Westens, und hätten daher als gerechte Strafe für ihr Verhalten den Tod verdient.

Als zweite islamistische Untergruppe können die neotraditionellen Salafisten identifiziert werden. Sie weisen hinsichtlich der vollständigen Rückbesinnung auf die Ursprünglichkeit des Korans zahlreiche Ähnlichkeiten zu den Wahhabiten auf, distanzieren sich jedoch weit stärker als Letztere von jeglicher politischer Organisation und Partizipation – Sachverhalte, die sie als unislamische Auswüchse der Moderne zurückweisen. Diese Einstellung veranlasste die *International Crisis Group* (ICG) vor einiger Zeit, die These aufzustellen, Salafismus und Terrorismus würden sich streng genommen kaum verbinden lassen: »They [Salafis] reject the notion of oath-taking to a leader, [...] eschew any form of political allegiance or organisation altogether because it suggests – or can lead to – divisions within the *ummat*, the Muslim community« (ICG 2004: 1, Hervorh. dort).³⁷

Der Aktivitätsschwerpunkt der neotraditionellen Salafisten liegt nicht nur in Indonesien auf Bildung und Aneignung spezieller Verhaltensmuster, die vielfach in religiösen Studienzirkeln (*halaqah*) oder Internaten (*pesantren*) konservativster Prägung erlernt werden. Zwei Komponenten sind dabei von entscheidender Bedeutung: *Erstens* findet ein intensiver Austausch mit Gelehrten aus Saudi-Arabien, Pakistan und dem Jemen statt, die als salafistische Lehrer innerhalb Indonesiens fungieren und ihre Schüler zu Studien an den für die Vermittlung der salafistischen Lehre bekannten Universitäten von Riad, Medina, Mekka oder Lahore ermutigen. Durch diese Verbindung wird die spirituelle Basis indonesischer Islamisten stark internationalisiert und radikalisiert. *Zweitens* wird bei der ideologischen Formung der Reli-

36 Dieser Effekt wurde durch die Präsidentschaft der Tochter des eher säkular orientierten Staatsgründers Sukarnos, Megawati Sukarnoputri, zusätzlich gestärkt, die ebenfalls der mit dem Islamismus stark konkurrierenden Strömung des indonesischen Nationalismus angehörte.

37 Anders als in zahlreichen vorliegenden Studien soll daher in diesem Beitrag bewusst auf den Versuch einer Verbindung spezieller Organisationen bzw. Aktivistengruppen mit den Konzeptionen neotraditioneller Salafisten verzichtet werden. Es würde sich bei einer solchen Zusammenführung um ein *contradictio in adjecto* handeln.

gionsschüler eine besondere Elitenförderung praktiziert. Die gelehrigsten Schüler werden häufig von djihadistischen Gruppen gezielt angesprochen und in einigen Fällen für den militanten Kampf rekrutiert (ICG 2004: 3f). Letzteres unterstreicht, wie sehr die Grenzen zwischen den beiden bisher besprochenen islamistischen Untergruppen verschwimmen. Es zeigt zudem, dass der Grad zwischen gewaltab lehrenden Salafisten und wahhabitischen Djihadisten sehr schmal ist.

Ein anschauliches Fallbeispiel für die voranschreitende Erosion eines statischen Ideologiezugehörigkeitsgefühls islamistischer Gruppierungen in Indonesien, aber auch für deren empfundene Konkurrenz zueinander, stellt der 1998 gegründete und mittlerweile aufgelöste *Laskar Jihad* – der bewaffnete Arm des *Forum Komunikasi Ahlus Sunnah Wal Jamaah* – um Anführer des arabischstämmigen Ja'far Umar Thalib dar, der sich selbst stets als Teil der Salafisten betrachtete. Anders als von Sri Yunanto (2005: 141f) dargelegt, verfügte diese Gruppe über gut ausgebaute internationale Kontakte – u. a. zu salafistischen Kreisen im arabischen Raum –, die sich allein aus Thalibs Studienaufenthalten in Saudi-Arabien, Pakistan und dem Jemen sowie seiner Präsenz in Afghanistan ergaben. Dieser Sachverhalt ermöglichte dem *Laskar Jihad*, tausende Kämpfer zu rekrutieren, zu trainieren und in die Unruheregionen Indonesiens (insbesondere auf die Molukken) zu schicken, um gegen dort ansässige Christen zu kämpfen. Dies in Verbindung mit Thalibs emphatischer Agitation gegen die »gottlose« indonesische Regierung von Abdurrahman Wahid, dem er vorwarf, die Interessen der indonesischen Muslime an die Ungläubigen verraten zu haben und der daher gestürzt werden müsse (Fealy 2001), und Megawati, die er gar mit dem Tod bedrohte (Asia Times, 26.4.2002), wies eine starke ideologische Nähe zu wahhabitischen Djihadisten oder – hinsichtlich des Subversionsaufrufes – zur ägyptischen Muslimbrüderschaft auf. Insbesondere die Aufforderung zur Rebellion gegen *muslimische* Regierungen – ganz gleich wie diese beurteilt werden – wäre für neotraditionelle Salafisten undenkbar gewesen. Im Jahr 2002, die Gründe sind bislang nicht völlig klar, löste Ja'far Umar Thalib den *Laskar Jihad* auf. Nachvollziehbar ist sowohl die Vermutung von Hefner (2005a: 290), das Verhältnis der machtvollen indonesischen Sicherheitskräfte zu *Laskar Jihad* habe sich von ursprünglich außerordentlich benevolent zu einer ablehnenden Haltung entwickelt, als auch die Einschätzung der *International Crisis Group*, Thalibs Verhalten – er genoss seine regelmäßige Präsenz in den Medien sichtlich – sei in salafistischen Kreisen in- und außerhalb Indonesiens, die ihn ursprünglich unterstützt hatten, ebenso mit Ablehnung begegnet worden wie der »unsalafistische« Charakter des von ihm angeführten Djihads. Ein einflussreicher salafistischer Gelehrter aus Medina, Sheikh Rabi', habe daher Thalib eine Botschaft zukommen lassen, in der er zur unmittelbaren Auflösung des *Laskar Jihad* aufgefordert worden sei. Der Hauptkritikpunkt, der die immensen Spannungen zwischen den unterschiedlichen islamistischen Strömungen unverkennbar verdeutlicht, war, Thalib habe seinen Kampf zu sehr im Stil der Muslimbrüderschaft geführt: »I [Sheikh Rabi'] am not happy with this [...] jihad, because it means that people are not being taught according to the salafi manhaj [methodology ...] The fruits [of the jihad] will all go to the Brotherhood and not to the salafi movement« (zit. nach ICG 2004: 17f). So kam es, dass

salafistische Gelehrte, die Thalib zunächst als einen der ihren betrachteten und förderten, ihn letztlich zurückwiesen. Beachtenswert dabei ist der Sachverhalt, dass sich Thalib selbst durchaus in salafistischer Tradition sah und dies gerne und regelmäßig mit dem öffentlichen Ausdruck seiner Abneigung gegenüber dem seiner Meinung nach religiös unfundierten Osama Bin-Laden veranschaulichte: »Menurut Ja'far Umar Thalib, Osama Bin-Laden tidak mempunyai dasar pengetahuan agama yang cukup«. ³⁸

Wird der Fokus schließlich auf die dritte islamistische Untergruppierung, die der Pseudodemokraten, gelegt, gewinnt das Prinzip der *taqiya* eine besondere Bedeutung. Es beschreibt eine Verhaltensweise, die auf Täuschung und Verschleierung in Form von simulierter Anpassung an ein feindliches Staatssystem oder ein *dar al-kufr* (Reich der Ungläubigen) basiert und das langfristige Ziel verfolgt, genau dieses System oder diese Gesellschaft zu unterwandern und durch innere Aushöhlung in ein *dar al-islam* (Reich des Islams) zu wandeln. ³⁹ Diese religiös fundierte Legitimation zur Verstellung weckt den trügerischen Eindruck, gewisse Islamisten hätten nicht nur der Gewalt abgeschworen, sondern seien ebenso bereit, sich demokratischen Vorgaben unterzuordnen. ⁴⁰

Nun ist es freilich keineswegs problemlos möglich, einer den demokratischen Spielregeln formal und verbal angepassten Partei oder Organisation zu attestieren, sie würde sich dem Prinzip der *taqiya* bedienen, um in Wahrheit undemokratische Ziele zu erreichen. Diese Schwierigkeit sollte sich jedoch nicht hinderlich darauf auswirken, einen kritischen Blick auf Parteien wie beispielsweise die jüngst in Indonesien bemerkenswert erfolgreiche *Partai Keadilan Sejahtera* (Gerechtigkeits- und Wohlstandspartei, PKS) zu werfen, ⁴¹ die – ähnlich wie etwa die *Hamas* in Palästina und die *Gerechtigkeits- und Entwicklungspartei* (AKP) in der Türkei (vgl. Tepe 2005: 69-82) – ihren Wahlkampf sehr stark auf Fragen der sozialen Gerechtigkeit und den Kampf gegen die korrupte Parteienlandschaft aufbaute und dies systematisch mit einem islamischen Wertekodex verbunden hat. ⁴²

38 Yunanto (2003: 124), zu deutsch: »Nach Auffassung von Ja'far Umar Thalib verfügt Osama Bin-Laden nicht über ein ausreichendes religiöses Basiswissen«.

39 Gilles Kepel verweist zur Illustration des Phänomens der *taqiya* auf Diskussionen, die in islamistischen Zirkeln stattfänden und die Frage aufwerfen würden, inwieweit man sich als Muslim mit dem Ziel der systematischen Täuschung an eine ungläubige Gesellschaft anpassen dürfte; siehe u. a. Kepel (2004: 342).

40 Hier sei nochmals unterstrichen, dass ich diese gezielte Form der Täuschung und Subversion explizit auf *islamistische* Kreise limitiere. Wie bereits ausführlich dargelegt, ist eine Interpretation des Islams möglich, welche die Demokratie nicht nur akzeptiert, sondern sie auch nachhaltig fördert und gegen extremistische Kräfte stärkt und verteidigt.

41 In den Metropolen Jakarta und Bandung wurde die PKS im Jahr 2004 stärkste Partei.

42 Die PKS kann als ein typisches Beispiel einer gegenwärtig an Dynamik gewinnenden globalen islamistischen Strömung verstanden werden, welche die Komponenten Islam, (soziale) Gerechtigkeit und *good governance* geschickt verbindet und in ein in vielen Staaten vorhandenes Vakuum vorstößt. Die Nähe der PKS zur *Hamas* und der türkischen AKP wurden auch vom PKS-Vorsitzenden Hidayat Nur Wahid im Gespräch mit dem Verfasser bestätigt: Es bestünde ein enger Austausch von Personen und Konzepten. Hidayat Nur Wahid im Gespräch mit dem Verfasser, Jakarta, Juli 2006.

Hinsichtlich der PKS beschränkt sich der Konsens von Indonesienexperten lediglich auf den Sachverhalt, dass der Islam für diese Partei eine besonders große Rolle spielt. Darüber hinaus gibt es an einem Ende des Spektrums Beobachter wie Johannes Herrmann, die in der Existenz und im Erfolg der PKS ein »enormes Potential für die indonesische Demokratie [sehen ...]. Eine Partei wie die PKS [...] könnte sich als Alternative zu den korrupten Parteien präsentieren« (Herrmann 2005: 212). Andere wie Hugh Talat Halman erkennen zumindest ansatzweise einen islamistischen Hintergrund, indem sie über die PKS sagen, sie sei »the most moderate voice for Islamic radicalism in Indonesia« (Halman 2005: 93). Am anderen Ende der Skala können Analysten wie etwa Moritz Kleine-Brockhoff angesiedelt werden, die der PKS mit großem Misstrauen begegnen und den Parteiführern einen »schamlosen Populismus« attestieren:⁴³ Die »hervorragend organisierte PKS, die wohl aus dem Mittleren Osten gesponsert wird, will die Rolle des Islams in Indonesien massiv verstärken und langfristig den Gottesstaat« (Kleine-Brockhoff 2004: 9) etablieren. Der seitens der PKS regelmäßig artikulierte Aufruf, die indonesische Politik von der Korruption zu befreien, sei zwar von der Sache berechtigt, müsse aber als pragmatisches Mittel betrachtet werden, um die Unterstützerbasis zu vergrößern. Dies sei als »Vorspiel« zu verstehen, das letztlich sogar dazu führen könnte, dass Indonesiens Pluralismus in Gefahr gerate (Kleine-Brockhoff 2004: 1, 18).

Drei Dinge sind im Hinblick auf die PKS auffällig. Sie deuten – bei aller gebotenen Vorsicht – an, dass Kleine-Brockhoffs Misstrauen auch mit Erinnerung an das Prinzip der *taqiya* nicht ganz unberechtigt sein könnte: *Erstens* erinnert die PKS mit ihrem hochgradig modernistischen und stark institutionalisierten Charakter, der übrigens den neotraditionellen Salafisten ein furchtbarer Dorn im Auge ist, stark an die ägyptische Muslimbrüderschaft und die aus ihr vorgegangenen Gruppierungen. Dafür spricht auch der deutliche Bezug auf die moralischen Werte und Errungenschaften des Islams, die stark artikulierte Kritik am parteipolitischen »Establishment«, das als unmoralisch, korrupt und selbstherrlich bezeichnet wird, sowie der aufwendig verbalisierte Gerechtigkeitsanspruch. In den seltensten Fällen erwiesen sich der Muslimbrüderschaft nahe stehende Organisationen mittel- oder langfristig hinsichtlich ihrer Handlungsmaximen als demokratiekonform. Der Ansatz »Islam ist die Lösung« und der daraus resultierende Wille, Islam und Politik systematisch zu verbinden, ist auch und gerade bei der PKS evident. Daraus resultiert eine stärkere Loyalität zu der *umma* als zu demokratischen Mechanismen. So versäumte es beispielsweise Hidayat Nur Wahid – ehemaliger Vorsitzender der PKS und Sprecher des höchsten legislativen Organs Indonesiens (MPR) – im Gespräch mit dem Verfasser trotz mehrfacher Nachfrage, die gewalttätigen Aktionen der islamistischen FPI klar zu verurteilen. Seine Argumentation beruht stattdessen auf einem Vergleich: In den von Christen dominierten Landesteilen Indonesiens – so etwa in Nordsulawesi – müssten auch die dort in der Minderheit lebenden Muslime Diskri-

43 Hinsichtlich des Populismus' der PKS wird häufig auf den pathetisch und vor allem medienwirksam vorgetragenen Vorschlag der Parteiführung verwiesen, man wolle das Staatsbudget entlasten, indem man selbst auf die zu kostspieligen Dienstfahrzeuge der Marke Volvo verzichte (Kompas, 13.10.2004).

minierungen erfahren, beispielsweise, wenn sie Moscheen errichten wollten. Darüber hinaus, so Nur Wahid, hätten die wiederholten militanten Aktionen der FPI gegen Glücksspieleinrichtungen erst gar nicht stattfinden müssen, wenn die indonesische Polizei ihre diesbezügliche Verantwortung ernster genommen hätte. Auch wenn er die Mittelwahl nicht teile, hätte die FPI doch lediglich das nachgeholt, was die Polizei zuvor versäumt habe.⁴⁴

Zweitens findet seitens der PKS keine eindeutige, unmissverständliche Distanzierung des Ansinnens statt, die Shari'ah in Indonesien einzuführen. Fragen nach der Haltung der PKS zu diesem Thema münden häufig in verklausulierte Antworten:

»In our [PKS] understanding, a government creating public welfare performs *amar ma'ruf* (doing what is correct) in the sense of sharia, and one eradicating corruption carries out *nahi mungkar* (rejecting what is wrong) as obliged by Sharia. [...] We aspire to build a strong country [...] both materially and spiritually. Justice and prosperity constitute the main objectives of Islamic teachings« (Sembiring 2006).

Gelegentlich sind in Nebensätzen sogar deutlichere Aussagen zugunsten der Shari'ah zu finden, beispielsweise als Tiffatul Sembiring in einem vorangegangenen Interview unterstreichen wollte, seine Partei respektiere die religiöse Heterogenität der indonesischen Gesellschaft: »We stick to that principle of peaceful coexistence, but of upholding sharia among Muslims« (Sembiring 2005). Selbst wenn die Ambition der PKS in Anlehnung an die *Medina-Charta*, auf die von der PKS gerne als Leitlinie verwiesen wird, lediglich darin bestünde, die Shari'ah *ausschließlich* für Muslime einzuführen und die Religionsfreiheit zu respektieren, wäre dies – wie auch der Demokratietheoretiker Robert A. Dahl (2006: insb. 49f) in seinem aktuellen Buch dargelegt hat – aufgrund der Ungleichheit von Muslimen und Nicht-Muslimen vor dem Gesetz inkompatibel mit demokratischen Konzeptionen.

Drittens schließlich können unter Berücksichtigung wahl- und machtsstrategischer Überlegungen die von Parteiführern regelmäßig verkündete Demokratiefreundlichkeit der PKS (Nur Wahid/Zulkieplimansyah 2003) sowie die Bereitschaft, die *Pancasila* zu akzeptieren⁴⁵ in ihrer Aussagekraft relativiert werden: Ohne ein Bekenntnis zur *Pancasila* ist auch im post-autokratischen Indonesien eine Parteietablung ein schwieriges Unterfangen. Dass beim Wahlkampf 2004 die PKS das zuvor bereits deutlicher angekündigte Ziel, die Shari'ah in Indonesien einzuführen in den Hintergrund ihrer Agenda rückte, kann eher als Beleg für ein ausgeprägtes wahltaktisches Geschick als für eine zwangsläufige Demokratiekonformität interpretiert werden, da sich eine Einführung der Shari'ah aus bereits beschriebenen Gründen keiner großen Popularität in Indonesien erfreut. Jusuf Wanandi vom anerkannten indonesischen Politikforschungsinstitut CSIS wies ebenfalls auf den Sachverhalt hin, dass eine Konzentration auf das Thema der Shari'ah wenig erfolgsversprechend gewesen wäre, um einen Wahlerfolg zu erzielen: »The Prosperous Justice Party (PKS) has been very successful having used corruption and good governance as its main themes in the campaign. That was the compromise it had to make if it wanted to reach out to a large mass of supporters in society« (Wanandi 2004).

44 Hidayat Nur Wahid im Gespräch mit dem Verfasser, Jakarta, Juli 2006.

45 Beides betonte Nur Wahid auch noch einmal im Gespräch mit dem Verfasser.

4. Überlegungen zur Verallgemeinerungsfähigkeit des indonesischen Beispiels

Bevor in diesem Abschnitt nun diskutiert wird, welche Bedeutung der in Indonesien zu beobachtenden konzeptionellen Heterogenität des Islams im überregionalen Kontext zukommt, muss zunächst die grundsätzliche Fragestellung aufgeworfen werden, wie sich das Verhältnis von Islam und Demokratie global gestaltet.

Wird eine rein empirische Betrachtungsweise vollzogen, kann auch bei Berücksichtigung der aktuellsten Daten kein Zweifel bestehen, dass sich demokratische Staatskonzeptionen in muslimisch geprägten Ländern seltener bzw. schwieriger etablieren als in nicht-muslimischen Staaten. Bei Zugrundelegung des *Bertelsmann-Transformations-Index* (BTI) des Jahres 2006, der gegenüber alternativen Klassifizierungsmethoden – wie etwa *Freedom House* und *Polity IV* – eine Reihe von Vorteilen beanspruchen kann,⁴⁶ können von den insgesamt 119 untersuchten Entwicklungs- und Transformationsstaaten 38 mit einer überwiegend muslimischen Bevölkerung herausgefiltert werden.⁴⁷ Während die 81 Staaten, die mehrheitlich von Nicht-Muslimen bewohnt werden, auf der Skala »Politische Transformation«,⁴⁸ die den Bereich von zehn (sehr demokratisch) bis eins (sehr undemokratisch) abdeckt, einen durchschnittlichen Wert von 6,45 aufweisen, erlangen die 38 überwiegend von Muslimen bewohnten Staaten einen Schnitt von lediglich 4,55 – oder, anders ausgedrückt: Während sich in der oberen Hälfte der demokratischen Performanz neun Staaten mit einer muslimischen Bevölkerungsmehrheit befinden, liegt ihr Anteil in der unteren Hälfte bei 29.⁴⁹

Aus diesen deutlichen Zahlen sind oft undifferenzierte Schlüsse gezogen worden. Samuel P. Huntington zum Beispiel hat in seinen Ausführungen die gesamte islamische Kultur für den Sachverhalt der Inkompatibilität mit Demokratie verantwortlich gemacht: »Islamic culture explains in large part the failure of democracy to emerge in much of the Muslim world« (Huntington 1996: 29). Der Kardinalfehler einer solchen Argumentationsweise besteht in der Ignoranz der Vielfältigkeit des Islams. Folgerichtig stellte Gudrun Krämer (1997: 72) vor einigen Jahren fest, »Muslims differ considerably over how an Islamic society should be organized. What is required, therefore, is specificity«. Wie in den beiden vorangegangenen Kapiteln deutlich wurde, kann die »hybridity of contemporary Islamic thoughts and practices in Indonesia« (Azra 2005: 10) zum Verständnis und zur Illustration einer solchen »specificity« beitragen und damit den Erkenntnisgehalt über die Grenzen Indonesiens hinaus erweitern. Es entspricht dann weder einem überzogenen »Optimismus« noch einer »intellektuellen Unbekümmertheit« (Arkoun 2001: 152), wenn konsta-

46 Etwa hinsichtlich der höheren Transparenz der Indexzusammensetzung und der insgesamt ausdifferenzierten Vorgehensweise. An dieser Stelle sei auch bemerkt, dass der BTI nur Entwicklungs- und Transformationsländer berücksichtigt.

47 Religionsverteilung der einzelnen Landesbevölkerungen nach: CIA-Factbook, Daten vom Januar 2006: <http://www.cia.gov/cia/publications/factbook/>; 31.8.2006.

48 Diese beinhaltet: Staatlichkeit, politische Partizipation, Rechtsstaatlichkeit, Stabilität demokratischer Institutionen, politische und gesellschaftliche Integration.

49 Eigene Berechnungen.

tiert wird, dass generalisierende Ausschlusszenarien hinsichtlich einer Kombination von Islam und Demokratie – seien es die westlich geprägten von Huntington oder die islamistischen von Qutb – als unzutreffend zurückgewiesen werden und stattdessen auf die eingangs formulierte Hypothese verwiesen wird: Es ist, wie das indonesische Beispiel anschaulich dokumentiert, nicht der Islam, sondern der Islamismus, der mit Demokratie inkompatibel ist, denn: Während »non-Islamists find [in Islam] nothing more specific than values and principles, [...] Islamists find in Islam something of a blueprint for political engagement« (Barton 2005: 84).

Hinsichtlich der Verhaltensweisen von Islamisten, die in Indonesien wie auch anderswo in wahhabitische Djihadisten, neotraditionelle Salafisten und Pseudodemokraten unterteilt werden können, stärkt das indonesische Beispiel auch die zu Beginn geäußerte Einschätzung, nicht wie verbreitet praktiziert die »Einstellung zur Gewaltanwendung«, sondern die »Vorstellung über Legitimität von Herrschaft« als deterministische Variable einer Demokratiekompatibilität festzulegen. Wenn nämlich nach Auffassung von sämtlichen Islamisten, also auch denen, die Gewalt ablehnen, Staat und Religion eine ununterscheidbare Einheit (*din wa dawla*) zu bilden haben, resultiert daraus die zwangsläufige Schlussfolgerung, dass Herrschafts- und Politikfragen nicht durch den Mehrheitsentscheid einer in zentralen Religionsfragen ungebildeten Bevölkerung beschlossen werden dürfen. Dabei scheuen Islamisten sich auch nicht, eine »empirische« Begründung vorzulegen: Es wird auf die aus der Gottlosigkeit resultierende Schwäche vieler aus Muslimen bestehenden Regierungen, die sich bereit gezeigt haben, Religion und Politik zu trennen, verwiesen.⁵⁰ Dies habe Islamisten, so Milton Vioerst, zu dem Argument verholten, »whatsoever has gone wrong in Islam derives from the Muslims' weakness [...]. Only conduct that follows Schari'a [...] will return Muslims to a better age« (Vioerst 2001: 43). Mit einem solchen Verständnis der Legitimität von Herrschaft ist einem religionspolitischen Absolutismus unter dem Slogan »Im Islam liegt die Lösung für alle Probleme« Tür und Tor geöffnet. Entsprechendes wird auch noch einmal bei der Lektüre von Qutb, den Islamisten auf der ganzen Welt noch immer als Inspirationsquelle ansehen,⁵¹ deutlich: Christliche und jüdische Gesellschaften ebenso wie die aus Muslimen bestehende (säkulare) Regierung seines Heimatlandes Ägypten seien

»jahili [in einem Zustand der Ignoranz gegenüber der Botschaft Gottes], [...] because their institutions and their laws are not based on submission to God alone. They neither accept the rule of God nor do they consider God's commandments as the only valid basis of all laws; on the contrary, they have established assemblies of men which have absolute power to legislate laws, thus usurping the right which belongs to God alone« (Qutb 1964: 82).

50 Hier insbesondere auf die Niederlage des nicht-islamistischen Ägyptens und anderer panarabisch orientierter Staaten im Sechs-Tage-Krieg (1967) sowie auf die Schwäche Irans Schah Mohammad Resa Palahvi (1941-1979).

51 Das gilt übrigens auch für indonesische Islamisten, inklusive der PKS (wie im Gespräch mit Nur Wahid deutlich wurde), wobei Letztere jedoch zumindest öffentlich stärker auf den Bezug zur sozialen Gerechtigkeit, der auch von Qutb sehr intensiv beleuchtet wurde, verweisen; vgl. Qutb (1999 [1946]).

Eine solche Sichtweise verletzt nicht nur das Wahlregime als Herzstück der »embedded democracy«, sondern darüber hinaus drei der vier inneren Teilregime: Das der *political liberties*, der *civil rights* und der *horizontal accountability*. Lediglich der demokratieunspezifische Bereich *efficiency of governing* mag in einem islamischen Staat funktionieren können. Umgekehrt gilt, dass sich Hürden einer Demokratieetablierung auch dann ergeben, wenn der Islamismus lediglich stark in der Gesellschaft, nicht jedoch direkt in der Regierung verankert ist (Ägypten, Pakistan, Irak, Afghanistan, Jemen usw.). Der als konkrete Herrschaftsbedrohung empfundene Islamismus hat Machthaber in vielen Fällen veranlasst, repressiv gegen diese Gruppen vorzugehen und demokratische Normen zu verletzen, was insbesondere die Teilregime der *civil rights* und *political liberties* beschädigt hat.⁵² Durch diese Kategorisierung wird deutlich, dass von Islamisten dominierte politische Systeme nie funktionierende und von Islamisten geprägte Gesellschaften in der Regel bestenfalls defekte Demokratien sein können. Die von der islamistischen Gruppe der Pseudodemokraten gerne genutzte Formulierung »Islamic Democracy« – in der die Rolle des Islams auf staatlicher Ebene bzw. in dem öffentlichen Bereich die Schwelle eines verbindlichen Wertekatalogs überschreitet – muss unter diesen Gesichtspunkten als eine *contradictio in adjecto* entlarvt werden. Demokratie ist dann, um Adam Przeworskis bekannte Aussage zu zitieren, keinesfalls mehr *the only game in town*.

Unter normativen Gesichtspunkten stellt sich angesichts der zunehmenden Entgrenzung des Islamismus die Frage, mit welchen Mitteln dieser Entwicklung entgegen gewirkt werden kann. Klar ist, dass Islamismus demokratische Konzepte bedroht – aber gilt das auch umgekehrt? Zunächst kann festgestellt werden, dass in den letzten Jahren, ebenso wie beim Islamismus, auch bei der Verbreitung demokratischer Konzepte eine verstärkte Dynamik beobachtet werden konnte. Wenn auch nicht im Sinne einer demokratischeren Weltgesellschaft, so hat die zunehmende Verbreitung demokratischer Ordnungssysteme im Kontext der »third wave of democracy« (Huntington 1991) doch den Charakter einer »transnational diffusion of democracy« (Uhlin 1995) angenommen. Laurence Whitehead hat in diesem Kontext auf drei verschiedene »international dimensions of democracy« – »contagion, control, and consent« – hingewiesen (Whitehead 1996: 22). Seine Hypothese der »contagion through proximity« verweist auf die – mit positiver Konnotation – Ansteckung von Staaten mit dem demokratischen Virus, der zeit- und regionsnah auf andere Länder überspringe (vgl. Whitehead 1996: 5f). Diese, wie Whitehead selbst einräumt, Einfachheit seiner ersten Hypothese verlangt jedoch nach Ergänzung durch die beiden anderen Faktoren. Der Punkt »control« erweitert seine Überlegung dahingehend, dass die natürliche Verbreitung von demokratischen Strukturen gezielt verstärkt werden kann.⁵³ Mit »consent« schließlich intendiert Whitehead, eine nor-

52 Dies ist ganz besonders und mit langer historischer Kontinuität in Ägypten, aber zurzeit auch etwa in Pakistan zu beobachten. Weitere Beispiele sind der Irak unter Saddam Hussein und Russland mit Blick auf die »islamistischen Rebellen« in Tschetschenien.

53 Nachvollziehbar verweist Whitehead dabei auf den massiven Einfluss der USA auf Europa im Kalten Krieg und Mittelamerika, um den Kommunismus bzw. den »Castroismus« unter dem Label »Democracy« zurückzudrängen (Whitehead 1996: 8).

mativ anspruchsvollere Komponente in seine Überlegungen zu integrieren, da »otherwise there is no escape from Rousseau's famous paradox about being ›forced to be free‹«. Diese besteht darin, »a wide range of social and political groupings« einzubeziehen, deren über Landesgrenzen hinaus wirkendes Engagement über einen langen Zeitraum im Sinne von nationaler Demokratisierung wirken müsste (Whitehead 1996: 15).

Aufgrund der Tatsache, dass insbesondere nach Ende der Blockkonfrontation auch die Attraktivität und damit die Verbreitung von Demokratie als Staatssystem, insbesondere durch »contagion« und »control«, zugenommen haben, zeigt, dass dem internationalisierten Islamismus durchaus etwas entgegen gesetzt werden kann und dass der Kampf dieser zwei vollkommen konträren Konzepte um die Seele von Staaten mit muslimischer Bevölkerungsmehrheit auch in Zukunft ausgetragen werden wird. Wie mir scheint, können jedoch aus zwei Gründen zumindest gegenwärtig Vorteile für den Islamismus ausgemacht werden: Einerseits, weil die Intentionen und Wirkungsweisen sowohl des gemäßigten Islams als auch des Islamismus in vielen Demokratien nicht richtig verstanden werden. Dies akzentuiert für die Politikwissenschaft und die IB die Notwendigkeit, sich stärker und vor allem differenzierter mit dem Islam, seinem Verhältnis zur Legitimität politischer Herrschaft und seiner zunehmend internationalisierten politischen Ausrichtung auseinanderzusetzen und dieses Forschungsfeld nicht den doch eher linguistisch orientierten Islamwissenschaften exklusiv zu überlassen. Mit anderen Worten: Die Defizite, den Islam aus einer *politikwissenschaftlichen* Perspektive zu analysieren, sind vor allem auch im deutschsprachigen Raum evident.

Andererseits haben die in der jüngeren Vergangenheit zu beobachtenden Strategien einer exogenen prodemokratischen Beeinflussung nationaler Politiken einen eher limitierten Erfolgscharakter aufgewiesen;⁵⁴ seien es die *good governance*-Ansätze der Entwicklungszusammenarbeit der 1990er Jahre,⁵⁵ die zum Teil undifferenzierte Vorgabe ökonomischer Leitprinzipien (vgl. Westphal 2006: 87-90) mit der vagen Hoffnung auf einen demokratiefördernden *trickle-down*-Effekt⁵⁶ oder gar militärische Interventionen zur Schaffung »demokratischer Leuchttürme« in autokratischen Regionen, wie es etwa mit Blick auf den Irak mit leidlichem Erfolg ver-

54 Osteuropa mag hier als Ausnahme gelten.

55 Angesichts der islamistischen Bedrohung ist eine ernsthafte Befolgung von *good governance*-Ansätzen in der Entwicklungszusammenarbeit nahezu vollständig zum Erliegen gekommen. Mehr als je zuvor hat dagegen das von jeglicher Normativität befreite Kriterium »wer nicht für uns ist, ist gegen uns« an Bedeutung gewonnen. Die benevolente westliche Politik gegenüber Pakistan ist ein Beispiel.

56 Dies ist gerade auch in Indonesien ein intensiv wahrgenommenes Thema. Wie der Verfasser sich vor Ort überzeugen konnte, werden insbesondere die Interventionen des Internationalen Währungsfonds mit einem Imperialismus (westlich-)demokratischer Konzeptionen gleichgesetzt. Dieser Sachverhalt soll an dieser Stelle nicht vertieft werden (vgl. speziell für Indonesien Hadiwinata/Pakpahan 2004), würde aber einen interessanten Anknüpfungspunkt für Folgearbeiten zur Thematik der bereits angedeuteten Identitäts- bzw. Abgrenzungskomponente des Islamismus in Relation zu einer solchen westlichen Entwicklungspolitik darstellen.

sucht worden ist.⁵⁷ Auch wenn etwa Whitehead (1996) bereits einige Ausarbeitungen zu solchen Aspekten hat vorlegen können, findet eine Konzentration der Politikwissenschaft noch immer eher auf die internen Faktoren von Demokratisierung statt. Angesichts einer zunehmenden Relativierung des Nationalstaates⁵⁸ sollte es darum gehen, durch eine stärkere Berücksichtigung der entgrenzten Dimension von Transformationsprozessen der Tendenz des in den letzten Jahren eindeutig degressiven Charmes demokratischer Konzeptionen entgegenzusteuern. Wie mir scheint, resultiert diese nicht nur aus der immer häufiger zu beobachtenden Stagnation von Konsolidierungsbemühungen von Transformationsstaaten und der damit verbundenen unreflektierten, ja fälschlichen Anwendung des Demokratiebegriffes für bestenfalls defekte Demokratien (vgl. Hadiwinata/Schuck 2007: 12-16),⁵⁹ sondern eben auch aus einer inadäquaten bzw. ineffizienten Vorgehensweise in Form eines offensiven, parallel jedoch undurchdachten, unvollständigen und mitunter gar widersprüchlichen⁶⁰ Demokratieexportes seitens des Westens. In vielen Staaten gilt heute der von Francis Fukuyama (1992: xi) postulierte Leitsatz, Demokratie sei »the final form of human government«, jedenfalls nicht mehr.

An dieser Stelle schließt sich der Kreis: Der in sich stark heterogene, aber in seiner überwältigenden Mehrheit prodemokratische Islam in Indonesien kann mit Blick auf beide genannten Punkte nicht nur Erkenntnisse für zukünftige politikwissenschaftliche Forschungsinitiativen liefern, sondern auch als ein konkreter Anknüpfungspunkt an Whiteheads Überlegungen fungieren, um von externer Seite Demokratie und gemäßigten Islam zu stärken und Islamismus entgegenzuwirken.

5. Fazit

Zusammenfassend kann konstatiert werden, dass der vorliegende Aufsatz drei Sachverhalte verdeutlicht hat:

-
- 57 Hier wäre es von politischer Seite aus gewiss angemessen gewesen, sich einmal mit den Ergebnissen der Transformationsforschung zu beschäftigen, um zu sehen, dass die Etablierung eines demokratischen Staates in einer autokratischen Region ein ausgesprochen diffiziles Unterfangen darstellt.
 - 58 Dazu insbesondere Zürn (1998), zusätzlich mit Verbindung zu Indonesien: Vasilache (2007).
 - 59 Dies bedeutet, dass ein Missverständnis bzw. eine mangelnde Reflexion der Reputation der Demokratie Schaden zuführt: In vielen noch unkonsolidierten Transformationsstaaten wird die Auffassung artikuliert, dass die »Demokratie« die Probleme der autokratischen Vergangenheit nicht hat lösen können und zum Teil sogar verstärkt hat (z. B. in Russland). Das Missverständnis liegt darin, dass diese Staaten aufgrund der Existenz periodischer Wahlen als Demokratien kategorisiert werden, ohne zu erkennen, dass Demokratie mehr bedeutet als das Vorhandensein von Wahlen. Dadurch ist gerade in den letzten Jahren der Demokratiebegriff für undemokratische Staatssysteme (häufig mit erheblichen Problemen im rechtsstaatlichen Bereich) verwendet worden.
 - 60 Etwa wenn an die Adresse anderer Länder Demokratisierung und Rechtsstaatlichkeit gefordert wird, diese jedoch im eigenen Land – z. B. Blick auf Gefangenenlager, die sich in nahezu rechtsfreien Räumen befinden – systematisch geschwächt bzw. außer Kraft gesetzt werden. Vgl. Vasilache (2007: 129f).

Erstens liefert die konzeptionelle Heterogenität des Islams in Indonesien den Schlüssel zum Verständnis, warum Islam mit Demokratie kompatibel und Islamismus mit Demokratie inkompatibel ist. Es ist nicht nur national und regional, sondern vor allem auch global von Bedeutung, zu erkennen, dass es zahlreiche Überschneidungspunkte zwischen demokratischen und islamischen Konzeptionen gibt, die den von verschiedenster Seite ausgerufenen Kampf der Kulturen zumindest relativiert. Gleichzeitig ist deutlich geworden, dass es eine Fehleinschätzung ist, den in jeder Form anti-demokratischen Islamismus lediglich über eine islambezogene Bereitschaft zur Gewaltanwendung zu definieren. Durch die vorgenommene Konzeptionalisierung des Islamismus konnte verdeutlicht werden, dass die Schlüsselvariable zur Identifikation von Islamisten in deren spezifischem Verständnis über die Legitimität von politischer Herrschaft liegt, die nach Auffassung aller Islamisten gottgegeben und daher nicht mehrheitsabhängig ist. Eine solche Auffassung ist selbst mit minimalistischen Demokratiekonzeptionen wie denen von Schumpeter oder Dahl unvereinbar.

Zweitens kann aus der systematischen Konzeptionalisierung des Islamismus in Indonesien auch ein Verständnis gewonnen werden, warum sich in der »Phase weltweiter Demokratisierungsprozesse [...] islamische Gesellschaften als extrem resistent [...] gegenüber demokratischen Reformen gezeigt« haben (Merkel 2003: 40). Während der Islamismus in Indonesien gesellschaftlich wie politisch noch immer relativ schwach ausgeprägt ist, spielt er insbesondere im geographischen Zentrum des Islams im Mittleren Osten eine dominante Rolle, was wohl auch Alfred Stepan und Graeme Robertson (2003: 30-44) zu der Einschätzung veranlasst hat, es gebe »an ›Arab‹ more than a ›Muslim‹ electoral gap«. Dabei ist es dann aus konzeptioneller Sicht auch nicht von Bedeutung, ob die umfassende Verbindung von Islam und Politik aus tief empfundener religiöser Überzeugung, dem Ziel der Identitätsstiftung bzw. Abgrenzung gegenüber dem säkularen Westen oder einer systematischen Instrumentalisierung der Religion für profane machtpolitische Zwecke resultiert.

Drittens schließlich kann mit Blick auf das indonesische Beispiel die generelle Notwendigkeit unterstrichen werden, aus einer normativ-demokratischen Perspektive dem zunehmend internationalisierten Islamismus nicht kampflos das Feld zu überlassen. Die islamistische Internationalisierung, die mit der *fatwa* zur »Internationalen Islamischen Front gegen die Juden und Kreuzfahrer« im Februar 1998 von Osama Bin-Laden und anderen verkündet wurde, verlangt nach internationalisierten demokratischen Gegenrezepten, die in ihrer Wirkungsweise effizienter sein müssen als z. B. die vor allem von neokonservativer Seite aus geforderte Demokratisierung des Iraks. Diese gerade auch für die Disziplin der IB relevante Forschungsfrage sollte im Sinne Indonesiens und anderer junger, sehr wohl aber auch etablierter Demokratien nicht vernachlässigt werden. Der prodemokratische Islam in Indonesien in Verbindung mit Whiteheads »consent«-Überlegungen könnte dafür bereits ein erster vielversprechender Anknüpfungspunkt sein.

Literatur

- Al-Zawahiri, Ayman 2001: Knights under the Prophet's Banner: Excerpts published in Al-Sharq Al-Awsat, in: <http://faculty.msb.edu/murphydd/ibd/MiddleEast-Islam/Zawahiri's%202001%20book%20extracts.htm>; 24.11.06.
- Al-Zayyat, Montasser 2004: The Road to Al-Qaeda: The Story of Bin Laden's Right-Hand Man, London.
- Anshari, Endang S. 1997: Piagam Jakarta: Sebuah Konsensus Nasional Tentang Dasar Negara Republik Indonesia, Jakarta.
- Arkoun, Mohammed 2001: Religion und Demokratie: Das Beispiel Islam, in: Heller/Mosbahi 2001, 138-154.
- Azra, Azyumardi 2004: Southeast Asian Islam in the Post-Bali Bombing: Debunking the Myth, in: Eschborn et al. 2004, 143-163.
- Azra, Azyumardi 2005: Islamic Thought: Theory, Concepts, and Doctrines in the Context of Southeast Asian Islam, in: Nathan/Kamali 2005b, 3-22.
- Bamualim, Chaider S. (Hrsg.) 2005: A Portrait of Contemporary Indonesian Islam, Jakarta.
- Barber, Benjamin R. 1995: Jihad vs. McWorld: Terrorism's Challenge to Democracy, New York, NY.
- Barton, Greg 2002: Gus Dur: The Authorized Biography of Abdurrahman Wahid, Jakarta.
- Barton, Greg 2005: Islam, Islamism and Politics in Indonesia, in: Kingsbury 2005, 75-103.
- Bin-Laden, Osama/al-Zawahiri, Ayman/Taha, Abu-Yasir Rifa'i Ahmad/Hamzah, Abu-Yasir Rifa'i Ahmad/Rahman, Fazlur 1998: International Islamic Front Against the Jews and Crusaders, in: <http://www.fas.org/irp/world/para/docs/980223-fatwa.htm>; 24.11.2006.
- Beinin, Joel/Stork, Joe (Hrsg.) 1997: Political Islam: Essays from Middle East Report, Los Angeles, CA.
- Bergen, Peter L. 2006: The Osama bin Laden I Know: An Oral History of al Qaeda's Leader, New York, NY.
- Bertrand, Jacques 2004: Nationalism and Ethnic Conflict in Indonesia, Cambridge, MA.
- Burke, Jason 2004: Al-Qaida. Wurzeln, Geschichte, Organisation, Düsseldorf.
- Croissant, Aurel/Martin, Beate/Kneip, Sascha (Hrsg.) 2006: The Politics of Death: Political Violence in Southeast Asia, Münster.
- Dahl, Robert A. 2006: On Political Equality, New Haven, CT.
- Dahm, Bernhard 1966: Sukarnos Kampf um Indonesiens Unabhängigkeit. Werdegang und Ideen eines asiatischen Nationalisten, Frankfurt a. M.
- Dosch, Jörn 2007: The Changing Dynamics of Southeast Asian Politics, London.
- Effendy, Bahtiar 2005: What is Political Islam? An Examination of Its Theoretical Mapping in Modern Indonesia, in: Bamualim 2005, 1-39.
- Eschborn, Norbert/Hackel, Sabrina/Richardson, Joyce H. (Hrsg.) 2004: Indonesia Today: Politics and Society Five Years into Reformasi, Jakarta.
- Eschborn, Norbert/Richardson, Joyce H./Litta Henriette (Hrsg.) 2005: Democratization and the Issue of Terrorism in Indonesia, Jakarta.
- Fealy, Greg 2001: Inside the Laskar Jihad: An Interview with the Leader of a New, Radical and Militant Sect, in: Inside Indonesia 19: 1, 28-29.
- Fealy, Greg/Hooker, Virginia (Hrsg.) 2006: Voices of Islam in Southeast Asia: A Contemporary Sourcebook, Singapore.
- Feith, Herbert/Castles, Lance (Hrsg.) 1970: Indonesian Political Thinking, Ithaca, NY.
- Fukuyama, Francis 1992: The End of History and the Last Man, New York, NY.
- Garzon Valdes, Ernesto 1998: Die Stabilität politischer Systeme. Analyse des Begriffs mit Fallbeispielen aus Lateinamerika, Freiburg.
- Geertz, Clifford 1960: The Religion of Java, Chicago, IL.
- Gülen, Fethullah 2001: A Comparative Approach to Islam and Democracy, in: SAIS Review 21: 2, 133-138.

- Hadiwinata, Bob S./Pakpahan, Aknolt K. 2004: Fair trade: gerakan perdagangan alternatif, Yogyakarta.
- Hadiwinata, Bob S. 2006: From Reformasi to an Islamic State? Democratization and Islamic Terrorism in Post-New Order Indonesia, in: Croissant et. al 2006, 107-147.
- Hadiwinata, Bob S./Schuck, Christoph 2007: Introduction: Mapping Indonesia's Way towards Democracy: In Search of a Theoretical Frame, in: Hadiwinata/Schuck 2007, 11-31.
- Hadiwinata, Bob S./Schuck, Christoph (Hrsg.) 2007: Democracy in Indonesia: The Challenge of Consolidation: With A Foreword by Former Indonesian President Abdurrahman Wahid, Baden-Baden.
- Halman, Hugh T. 2005: (Un)stated Purposes: Culture and Politics of Sharia, in: Bamualim 2005, 89-115.
- Hefner, Robert W. 2000: Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia, Princeton, NJ.
- Hefner, Robert W. 2005a: Muslim Democrats and Islamist Violence in Post-Suharto Indonesia, in: Hefner 2005b, 273-302.
- Hefner, Robert W. (Hrsg.) 2005b: Remaking Muslim Politics: Pluralism, Contestation, Democratization, Princeton, NJ.
- Heller, Erdmute/Mosbahi, Hassouna (Hrsg.) 2001: Islam, Demokratie, Moderne. Aktuelle Antworten arabischer Denker, München.
- Hellmann, Gunther/Müller, Harald 2004: Einleitung: Zehn Jahre Zeitschrift für Internationale Beziehungen. Was wir aus den Geburtstagsgrüßen lernen, in: Zeitschrift für Internationale Beziehungen 11: 2, 273-280.
- Herrmann, Johannes 2005: Unter dem Schatten von Garudas Schwingen. Chancen und Probleme nationaler Integration in Indonesien, Wettenberg.
- Hooker, Virginia/Saikal, Amin (Hrsg.) 2004: Islamic Perspectives on the New Millennium, Singapore.
- Huntington, Samuel P. 1991: The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century, Oklahoma, OK.
- Huntington, Samuel P. 1996: The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order, New York, NJ.
- Ibrahim, Anwar 2006: Universal Values and Muslim Democracy, in: Journal of Democracy 17: 3, 5-12.
- International Crisis Group (ICG) 2002: Al-Qaeda in Southeast Asia: The Case of the Ngruki Network in Indonesia (ICG Indonesia Briefing, 8.8.2002), Brussels.
- International Crisis Group (ICG) 2004: Indonesia Backgrounder: Why Salafism and Terrorism usually Don't Mix (ICG Asia-Report No. 83), Brussels.
- Jamhari/Jahroni, Jajang 2004: Gerakan Salafi Radikal di Indonesia, Jakarta.
- Kepel, Gilles 1985: Muslim Extremism in Egypt: The Prophet and Pharaoh, Los Angeles, CA.
- Kepel, Gilles 2004: Die neuen Kreuzzüge. Die arabische Welt und die Zukunft des Westens, München.
- Kleine-Brockhoff, Moritz 2004: Indonesien. Durchbruch für die Demokratie (FES, internationale Politikanalyse), Berlin.
- Krämer, Gudrun 1997: Islamist Notions of Democracy, in: Beinlin/Stork 1997, 71-83.
- Kreuzer, Peter 2004: Gewalt in der Politik. Die Bedeutung kultureller Rahmung von State- und Nation-building in Malay(sia) und Indonesien, in: Asien [2004]: 90, 5-22.
- Langenohl, Andreas/Westphal, Kirsten (Hrsg.) 2006: Conflicts in a Transnational World: Lessons from Nations and States in Transformation, Frankfurt a. M.
- Legge, John D. 2003: Sukarno: A Political Biography, Singapore.
- Lewis, Bernard 2003: The Crisis of Islam: Holy War and Unholy Terror, London.
- Madjid, Nurcholish 2004: Indonesian Muslims Enter a New Age, in: Hooker/Saikal 2004.
- Merkel, Wolfgang 1999: Systemtransformation, Opladen.
- Merkel, Wolfgang 2003: Demokratie in Asien. Ein Kontinent zwischen Diktatur und Demokratie, Bonn.

- Merkel, Wolfgang/Puhle, Hans-Jürgen/Croissant, Aurel/Eicher, Claudia/Thierry, Peter 2003: Defekte Demokratie, Band 1: Theorie, Opladen.
- Meyer, John W. 2005: Weltkultur. Wie die westlichen Prinzipien die Welt durchdringen, Frankfurt a. M.
- Mietzner, Marcus 2002: Politics of Engagement: The Indonesian Armed Forces, Islamic Extremism, and the War on Terror, in: The Brown Journal of World Affairs 9: 1, 71-84.
- Münkler, Herfried 2004: Die neuen Kriege, Reinbek.
- Nathan, K. S./Kamali Mohammad H. 2005a: Introduction: Understanding Political Islam Post-September 11, in: Nathan/Kamali 2005b, xi-3.
- Nathan, K. S./Kamali Mohammad H. (Hrsg.) 2005b: Islam in Southeast Asia: Political, Social and Strategic Challenges for the 21st Century, Singapore.
- Nur Wahid, Hidayat/Zulkieplimansyah 2003: The Justice Party and Democracy: A Journey of a Thousand Miles Starts with one Step (Woodrow Wilson International Center for Scholars, Asia Program Special Report 2003, 20-22).
- O'Donnell, Guillermo/Schmitter, Philippe/Whitehead, Laurence (Hrsg.) 1986: Transitions from Autocratic Rule: Comparative Perspectives, Baltimore, MD.
- Peacock, James L. 1992: Purifying the Faith: The Muhammadiyah Movement in Indonesian Islam, Phoenix, AZ.
- Przeworski, Adam 1986: Some Problems in the Study of Transition to Democracy, in: O'Donnell/Schmitter/Whitehead 1986, 47-64.
- Qutb, Sayyid 1964: Milestones, Damascus.
- Qutb, Sayyid 1999 [1946]: Islam and Social Justice, New York, NY.
- Pranowo, M. Bambang 2005: From Aliran to Liberal Islam: Remapping Indonesian Islam, in: Bamualim 2005, 39-47.
- Ramage, Douglas E. 1995: Politics in Indonesia: Democracy, Islam and the Ideology of Tolerance, London.
- Rawls, John 1993: Political Liberalism, New York, NY.
- Reid, Anthony (Hrsg.) 2006: Verandah of Violence: The Background to the Aceh Problem, Singapore.
- Reinkowski, Maurus 2006: Islamische Konversionskulturen in Asien, in: Rehbein et al. 2006, 25-55.
- Rehbein, Boike/Rüland, Jürgen/Schlehe, Judith (Hrsg.) 2006: Identitätspolitik und Interkulturalität in Asien. Ein multidisziplinäres Mosaik, Berlin.
- Ressa, Maria A. 2003: Seeds of Terror: An Eyewitness Account of Al-Qaeda's Newest Center of Operations in Southeast Asia, New York, NY.
- Rüland, Jürgen 2004: Theoriediskurs auf hohem Niveau. Mit eurozentristischer Schiefelage?, in: Zeitschrift für Internationale Beziehungen 11: 2, 307-311.
- Rüland, Jürgen/Jürgenmeyer, Clemens/Nelson, Michael H./Ziegenhain, Patrick (Hrsg.). 2005: Parliaments and Political Change in Asia, Singapore.
- Rüland, Jürgen 2006: Southeast Asia: New Research Trends in Political Science and International Relations, in: Südostasien Aktuell 25: 4, 83-107.
- Schuck, Christoph 2003: Der indonesische Demokratisierungsprozess. Politischer Neubeginn und historische Kontinuität, Baden-Baden.
- Schuck, Christoph 2007: The Breakdown of Autocratic Rule: Selected Aspects of Transition-Theories as Reflected in Indonesia's Democratization-Process, in: Hadiwinata/Schuck 2007, 151-177.
- Schwarz, Adam 2000: A Nation in Waiting: Indonesia's Search for Stability, Boulder, CO.
- Sembiring, Tiffatul 2005: PKS Pledges to Help Civil Society Flourish (Interview), in: Jakarta Post, 6.6.2005.
- Sembiring, Tiffatul 2006: Sharia a Reality and Asset of National Law (Interview), in: Jakarta Post, 4.2.2006.
- Stepan, Alfred/Robertson, Graeme B. 2003: An »Arab« more than a »Muslim« Electoral Gap?, in: Journal of Democracy 14: 3, 30-44.
- Sukarno 1953: The National State and the Ideals of Islam, in: Feith/Castles 1970, 164-170.

- Tepe, Sultan* 2005: Turkey's AKP: A Model »Muslim Democratic« Party?, in: *Journal of Democracy* 16: 3, 69-82.
- Tibi, Bassam* 2004: *Der neue Totalitarismus. Heiliger Krieg und westliche Sicherheit*, Darmstadt.
- Ufen, Andreas* 2005: Cleavages, Electoral Systems and the Politicization of Islam in Indonesia and Malaysia, in: *International Institute for Asian Studies Newsletter* [2005], 12-3.
- Uhlin, Anders* 1995: *Democracy and Diffusion: Transnational Lesson-Drawing among Indonesian Pro-Democracy Actors*, Lund.
- Vasilache, Andreas* 2007: Precarious Stateness and the Fleeting Boundaries of Sovereignty: Theoretical Considerations on Giorgio Agamben and the Indonesian Case, in: *Hadiwinata/Schuck* 2007, 123-151.
- Vioest, Milton* 2001: *In the Shadow of the Prophet*, Cambridge, MA.
- Wanandi, Jusuf* 2004: Legislative Elections and Indonesia's Future, in: *Jakarta Post*, 21.05.2004.
- Wessel, Ingrid* (Hrsg.) 2005: *Democratisation in Indonesia after the Fall of Suharto*, Berlin.
- Westphal, Kirsten* 2006: Conflicts between State and Market: The Nexus between Transnationalization and Transformation and Its Implications for Democracy, in: *Langenohl/Westphal* 2006, 71-99.
- Whitehead, Laurence* 1996: Three International Dimensions of Democracy, in: *Whitehead, Laurence* (Hrsg.) 1996: *The International Dimension of Democratization: Europe and the Americas*, Oxford, 3-26.
- Woodward, Mark* 2001: Indonesia, Islam, and the Prospect for Democracy; in: *SAIS Review* 21: 2, 29-37.
- Yunanto, Sri* 2003: *Gerakan Militan Islam di Indonesia dan di Asia Tenggara*, Jakarta.
- Yunanto, Sri* 2005: The Rise of Radical Islamist Groups in Indonesia and the Political and Security Consequences of their Activities, in: *Eschborn et al.* 2005, 139-153.
- Zürn, Michael* 1998: *Regieren jenseits des Nationalstaates*, Frankfurt a. M.