

Peter Kreuzer

Malaysias ungewisse Zukunft

**Zwischen Islamisierung
und asiatischen Werten**

HSFK-Report 7/2001



**Hessische
Stiftung
Friedens- und
Konfliktforschung**

© Hessische Stiftung Friedens- und Konfliktforschung (HSFK)

Adresse des Autors:

HSFK · Leimenrode 29 · 60322 Frankfurt am Main

Telefon: (069) 95 91 04-0 · Fax: (069) 55 84 81

E-Mail: kreuzer@hsfk.de · Internet: <http://www.hsfk.de>

ISBN: 3-933293-51-0

€ 6,-

Zusammenfassung

Wann immer von positiven Beispielen der innergesellschaftlichen Friedenssicherung in fragilen, multiethnischen Staaten jenseits der Ersten Welt berichtet wird, kommt Malaysia ein prominenter Platz zu. In vielen vergleichenden Studien staatlicher Ethnopolitik und Analysen friedlichen Konfliktaustrags in gespaltenen Gesellschaften dient Malaysia als Referenz für einen gelungenen Frieden. Immer wieder wird darauf hingewiesen, dass es in Malaysia über Jahrzehnte hinweg gelang Politik und Gesellschaft weitestgehend gewaltfrei zu halten, ohne dass die demokratische Ordnung oder das Rechtsstaatsprinzip aufgegeben worden wären.

Dieser Erfolg ist umso überraschender, als in Malaya (ab 1963 Malaysia) zum Zeitpunkt der Unabhängigkeit alle Zutaten für eine gewaltförmige Eskalation bestehender Konfliktpotenziale zwischen den ethnischen Gruppen vorhanden waren. Die indigenen Malayen hatten einen Bevölkerungsanteil von kaum mehr als 50 Prozent. Sie lebten in weit überwiegender Zahl auf dem Land und waren in allen Bereichen sozialer Entwicklung „rückständig“; nur wenige konnten lesen und schreiben, in den modernen Wirtschaftssektoren spielten sie keine Rolle. Das moderne, urbane Malaya war mehrheitlich eine Gesellschaft zumeist chinesischer, aber auch indischer Immigranten. Die drei großen ethnischen Gruppen lebten voneinander getrennt, soziale Interaktion gab es praktisch nicht. Negative Vorurteile und Stereotypen über die jeweils anderen fanden sich hingegen reichlich. Malaysia war (und ist) damit Asien im Kleinen.

Wie ist es in Malaysia, fundamental anders als in vielen strukturell vergleichbaren Ländern der Welt (z. B. Libanon, Sri Lanka, Fiji, Nordirland) und allen regionalen Nachbarn mit Ausnahme Singapurs, gelungen, Politik und Gesellschaft nicht nur weitestgehend gewaltfrei, sondern darüber hinaus auch noch demokratisch zu halten? An diese Frage schließt sich eine weitere an, die im Rahmen dieses Reports beantwortet wird: Ist das malaysische Erfolgsmodell zukunftsfähig? Hat es genügend Anpassungsfähigkeit an die sich wandelnden sozio-ökonomischen und politischen Rahmenbedingungen politischen Handelns?

Dass das unabhängige Malaysia trotz aller Widrigkeiten zu einer Erfolgsgeschichte wurde, ist einem in den frühen fünfziger Jahren von den Eliten der drei großen Gruppen entwickelten und über die folgenden Jahrzehnte fortgeschriebenen und beständig an den sozialen Wandel angepassten Gesellschaftsvertrag zu verdanken, der Malaysia von den fünfziger Jahren bis zum Ende der achtziger Jahre (nach Singapur) nicht nur zum rechtsstaatlichsten und demokratischsten Land Südostasiens, sondern auch zur am schnellsten wachsenden Volkswirtschaft der Region machte.

Dieser Gesellschaftsvertrag begründete spezifische Herrschaftspraktiken, die den Repräsentanten der großen ethnisch bestimmten gesellschaftlichen Gruppen ein Mitsprache- und Vetorecht bei allen ihre Interessen betreffenden Entscheidungen garantierte. Durchgängig folgte die malaysische Politik einem Modell größtmöglicher politischer Integration: anfänglich bestand die Regierungsbündnis aus drei, inzwischen aus 14 Parteien. Weil alle wichtigen gesellschaftlichen Gruppen durch eigene Parteien in der Regierungsbündnis vertreten waren, konnten sie ihre Interessen in die politische Entscheidungsfindung ein-

bringen und im Gegenzug auf die gefundenen Übereinkünfte verpflichtet werden. Anders als in vielen neuen Staaten entschied man sich in Malaysia für eine föderale Staatsform, die es möglich machte auf regionale Besonderheiten Rücksicht zu nehmen und die Eigenheiten der Regionen in der Politik der Gliedstaaten zum Ausdruck zu bringen. Anders als in vergleichbaren Ländern (z. B. Libanon, Fiji) blieb in Malaysia die allgemeine, freie und geheime Wahl, bei der jeder Staatsbürger seine Stimme für jede der vielen zugelassenen Parteien abgeben und damit auch die Grenze der eigenen ethnischen Gruppe überschreiten konnte, prägend. Integrierend wirkt auch, dass die Parteien der Regierungsbündnis bei Wahlen nicht gegeneinander antreten, sondern gemeinsame Kandidaten aufstellen, die je nach der lokalen Zusammensetzung der Wählerschaft ausgewählt werden. Dies führt dazu, dass von den Anhängern der Regierungsbündnis nicht selten über ethnische Grenzen hinweg gewählt wird. All diese Aspekte zusammengenommen bewirken eine stabile Kooperation der konservativen Mehrheit der politischen Eliten und Toleranz zwischen den Bevölkerungsgruppen. Gleichzeitig wird damit jedoch die Ethnizität als fundamentaler Lokus politischer und sozialer Zugehörigkeit festgeschrieben.

Die malaysischen Praktiken zielten niemals auf die Überwindung der ethnokulturellen Pluralität, sondern auf die Einhegung ihres destruktiven Potenzials in einem multikulturellen Modell des *nation-building*. Bis heute dienen die ethnokulturellen Gemeinschaften in Malaysia als Referenzpunkte der grundlegenden politischen Loyalität, in der kollektive politische, soziale und ökonomische Interessen bestimmt und dann zwischen den Repräsentanten verhandelt werden.

Das Dilemma dieses Modells ist seine strukturelle Fragilität, muss doch der Konsens über die multiethnische Kooperation beständig bestätigt werden. Dabei gilt es darauf zu achten, dass die ethnokulturelle Identität inhaltlich gefüllt bleibt, sie aber nicht in Abgrenzung gegen die anderen Kulturen und Ethnien bestimmt wird, da aus- und abgrenzende Strategien der Identitätsbildung interethnische Kooperation erschweren würden. Die malaysischen Arrangements perpetuieren damit, was sie zu überwinden streben: die Gefahr der Bestimmung von Konfliktlinien entlang ethnokultureller Grenzen. Die oben umrissenen Praktiken belassen gleichzeitig ein symbolisches Vakuum im Zentrum der nationalen Identität, bleibt doch die ethnokulturelle Identität durchgängig der nationalen malaysischen vorgeschaltet und übergeordnet. Eine Bangsa Malaysia – eine malaysische Nation – ist immer noch inhaltlich unbestimmt.

Dieses Vakuum wurde in den fünfziger, sechziger und frühen siebziger Jahren im Wesentlichen vor dem Hintergrund der erfolgreichen Praxis und der Bewältigung der Krise von 1969 ignoriert. Erst in den siebziger Jahren begann eine ernsthafte Konkurrenz darum, den emotionalen und ethischen Leerraum im Zentrum der erfolgreichen Ethnopraxis ideologisch auszufüllen. Damals breitete sich in Malaysia wie in vielen anderen Ländern eine islamische Erneuerungsbewegung (*Dakwah*) aus, die eine Islamisierung von Politik und Gesellschaft anstrebte. Viele ihrer Repräsentanten griffen vehement die Legitimität der zentralen Regierungspartei UMNO als Vertreterin der muslimischen Bevölkerungsmehrheit an, was zu einer entsprechenden Anpassungsreaktion der Angegriffenen führte. UMNO verstärkte ihrerseits die religiöse Rhetorik, versuchte islamische Konzepte in politischem Handeln umzusetzen und mittels eigener Propagandainstrumente die Richtung des islamischen Diskurses zu bestimmen. In der Auseinandersetzung schärfte UMNO,

staatliche Institutionen, die islamistische Oppositionspartei PAS und eine Vielzahl religiös orientierter NGO mit ihrem Handeln gemeinsam die muslimische Komponente malayischer Identität.

Allmählich schälte sich in Gestalt von PAS, der Anfang der achtziger Jahre eine große Zahl führender Dakwah-Aktivisten beitrug, eine effiziente politische Oppositionspartei heraus, die gegen die vom Regierungsbündnis praktizierten multiethnischen politischen Arrangements die Vision des islamischen Staates setzte. Multiethnische und -religiöse Kooperation werden von diesen Akteuren als Bestandteil einer Pax Islamica und dementsprechend als islamische Toleranz interpretiert, wodurch die Freiheiten der Ungläubigen sich nicht aus sich selbst heraus, bzw. allgemein aus der Freiheit des Menschen legitimieren, sondern aus der religiös begründeten Bereitschaft zur Toleranz heraus gewährt werden. Die Freiheiten müssen damit auf ein islamisch bestimmbares Gutes zurückbeziehbare sein.

Gegen die islamistischen Positionen von PAS richtet sich die asianistische Alternative (die so genannten asiatischen Werte), die seit Beginn der achtziger Jahre von der politischen Elite Malaysias, allen voran von Premierminister Mahathir selbst entwickelt wurde. Diese Ideologie ist in vielerlei Hinsicht zunächst einmal eine nachträgliche ideologische Orientierungskarte der politischen Praxis Malaysias. Weil sie aber, anders als die islamistische Alternative, sowohl die Autonomie jeder einzelnen Gruppe bestätigt als auch von der Idee *symmetrischer* Zusammenarbeit zwischen gleichberechtigten Partnern ausgeht, taugt sie als für alle akzeptabler Ankerpunkt der in der multiethnischen Regierungsallianz unabdingbaren interethnischen Kooperation.

In einem zweiten Schritt versucht Mahathir jenseits der sub-nationalen ethnokulturellen Identitäten mit einer *Bangsa Malaysia* eine gemeinsame Identität zu erfinden, der alle großen Gruppen verpflichtet werden können. Sie soll sich, folgt man ihrem Konstrukteur, als Fusion der verschiedenen in Malaysia aufeinandertreffenden Kulturen darstellen, bei der die guten Werte jeder einzelnen Kultur von den jeweils anderen aufgenommen, in die eigene Sprache übersetzt und internalisiert werden sollen, so dass am Ende zwar immer noch verschiedene kulturelle Sprachen gesprochen werden, dass die Inhalte, d. h. die Normen und Werte, aber weitgehend übereinstimmen. Das Fundamentalproblem dieser Vision einer *Bangsa Malaysia* ist jedoch, dass bislang jegliche plausible Strategie fehlt, mit der sie erreicht werden kann. Alle (notwendigerweise kleinen) Schritte in diese Richtung werden im politischen Alltagsgeschäft zu Spielbällen ethnokultureller Argumentation und Besitzstandwahrung.

Eine dritte Antwort auf das Vakuum im symbolischen Zentrum der nationalen Identität wird von liberalen Islamisten, wie dem früheren Stellvertreter Mahathirs, Anwar Ibrahim, und dem Sozialwissenschaftler und Politiker Chandra Muzaffar gegeben. Wie die radikalen Islamisten gehen auch sie davon aus, dass die durch den Islam geformte moralische Ordnung universal gültig ist. Sie betonen jedoch, dass dies nicht in der Errichtung islamischer Staaten resultieren müsse, dass eine solche vielleicht nicht einmal wünschenswert sei. Aus ihrer Sicht ist eine Rückbesinnung auf die religiöse Dimension des Menschseins jedoch im Angesicht der modernen Überhöhung der Vernunft unbedingt geboten. Eine jede gute Ordnung bedarf in ihrer Interpretation der transzendenten

Verankerung, die die Religion, insbesondere der Islam bietet, da nur so Moralität als Maßstab politischen Handelns begründbar erscheint.

Nimmt man Wahlen als Gradmesser der Überzeugungskraft politischer Ideen, so liegen immer noch die Repräsentanten des Status quo eindeutig in Führung. Deutlich aufgeholt hat jedoch in den letzten Jahren die islamistische Alternative PAS, die inzwischen in zwei Gliedstaaten die Regierung stellt. Bei dem Versuch außerhalb ihres Herzlandes Fuß zu fassen, bekam PAS freilich in den letzten Wahlen im September 2001 in Sarawak ihre Grenzen aufgezeigt: keiner ihrer drei Kandidaten kam durch. Die gleichen Wahlen illustrierten auch die fundamentale Schwäche der liberalen Islamisten und der anderen mit ihnen verbündeten Kräfte. Von den 62 zu besetzenden Mandaten im Parlament von Sarawak gingen 60 an Kandidaten der Regierungsallianz.

Malysias langjährige Praktiken haben sich als ausnehmend robust erwiesen. Von zentraler Bedeutung dürfte dabei gewesen sein, dass die konkreten Verfahrensweisen der Konsultation und Machtteilung nicht institutionell festgeschrieben waren, so dass die interethnischen Gleichgewichte dem gesellschaftlichen Wandel angepasst werden konnten und die Bandbreite der in der Regierungsallianz repräsentierten ethnischen und regionalen Interessen möglichst weit gefasst wurde. So gelang es auch, eine signifikante Umverteilung wirtschaftlicher Ressourcen zugunsten der indigenen Bevölkerungsgruppe (*Bumi-putera*) weitestgehend konsensual voranzutreiben und zu verhindern, dass sich einzelne Gruppen als Verlierer und andere als Gewinner fühlen mussten.

Gerade weil die bisherigen Arrangements sich über Jahrzehnte hinweg als eminent erfolgreich bei der friedlichen Bewältigung vielfältiger hochexplosiver Konflikte erwiesen haben, sollten sie nicht aufgegeben werden. Selbst wenn die Ideologie der asiatischen Werte gerade dort, wo sie über die bestehende Praxis hinaus will, als unrealistisch erscheint, bietet sie doch ein Bedeutungssystem, in dem eine Vielzahl unterschiedlicher normativer Orientierungen und gesellschaftlicher Interessen eingefangen und auf ein Mindestmaß an Gemeinsamkeit und Kooperationsbereitschaft verpflichtet werden kann. Damit leistet sie weitaus mehr als alle konkurrierenden Alternativen. Freilich sind sowohl die Arrangements als auch die sie unterfütternde Ideologie, nolens volens, mit der Gestalt des alternden Mahathir, mit UMNO und der Regierungskoalition *Barisan Nasional* verbunden. Die Opposition hält keine akzeptable und mehrheitsfähige Alternative bereit. Im theologischen Weltbild von PAS ist kein gleichberechtigter Platz für Andersdenkende reserviert. Ihrer Vision fehlt jegliche Anknüpfungsfähigkeit an die ordnungspolitischen Vorstellungen der nicht-muslimischen Bevölkerungsgruppen. Selbst wenn man der Utopie der liberalen Islamisten durchaus einiges abzugewinnen vermag, so sollte man sich doch stets vergegenwärtigen, dass derartige Visionen nur von einer kleinen Zahl von muslimischen Intellektuellen geteilt und ihre Stimmen von der allgemeinen Bevölkerung kaum gehört werden. Wollte man die Utopie der liberalen Islamisten *gegen die Regierungsallianz* unterstützen, so liefe man Gefahr, den Apologeten des islamischen Staates in die Hände zu arbeiten. Dann aber würde Malaysia in einem Albtraum aufwachen, den zwar kaum jemand gewünscht hat, für dessen Verwirklichung aber die Vorbedingungen in der Gesellschaft vorhanden waren und dessen Initiatoren ihre Fähigkeit zur Umsetzung in die Wirklichkeit schon unter Beweis gestellt haben.

Deshalb gilt es, soweit dies von außen möglich ist, die Regierungsbündnis zu unterstützen und darauf hinzuwirken, dass die liberalen, menschenrechtsorientierten islamischen Kräfte, die gegenwärtig noch in der Regierung ihren Hauptfeind sehen, sich umorientieren. Dass dies nicht unmöglich sein muss, illustriert gerade der Fall der Symbolfigur der islamisch-demokratischen Opposition Anwar Ibrahim. Seine Ansichten zur adäquaten gesellschaftlichen Stellung des Islam stimmen in weiten Bereichen mit denen Mahathirs und der Politik der Regierung überein. Auch die Ausführungen der liberalen Islamisten zur Multiethnizität weisen ein hohes Maß an Übereinstimmung mit der malaysischen Praxis und der Rhetorik der Asianisten auf. Last but not least war Anwar selbst über beinahe zwei Jahrzehnte nicht nur eine wichtige legitimatorische Stütze von UMNO, sondern hat dort viele seiner Vorstellungen in Politik umgesetzt.

In Anbetracht der Verletzungen durch den Sturz und die Inhaftierung Anwar Ibrahims ist die Erweiterung des Regierungsbündnisses um die Partei der islamisch-demokratischen Opposition, *Keadilan*, sicherlich keine kurzfristige Option, hätte mittel- und langfristige aber, so diese Partei nicht noch schwächer wird, als sie ohnehin schon ist, durchaus Chancen auf Verwirklichung. Für die Regierungsbündnis könnte solch eine Entwicklung in einer deutlichen Pluralisierung resultieren. Während schon jetzt mehrere Parteien „chinesische Interessen“ vertreten, ist UMNO immer noch unangefochten *die* Repräsentantin der malaysischen Interessen. Eine zweite malaysisch-muslimische Partei innerhalb der Bündnis könnte längerfristig zu einer inneren Differenzierung des malaysischen Blocks und zu einer Stärkung alternativer, nicht-ethnischer Identitäten beitragen.

Von daher ist es auch für die westliche Politik zentral, nicht die Unterschiede zwischen *Keadilan* und *Barisan Nasional* zu betonen, sondern auf die Anknüpfungspunkte zu achten, die zu Fundamenten für eine zukünftige Kooperation ausgebaut werden könnten. Dabei gilt es, sowohl über den jetzigen Premierminister Mahathir als auch über den Fall Anwar Ibrahim hinauszublicken.

Inhaltsverzeichnis

1. Malaysia: stabile, gewaltfreie und demokratische Politik in einer multiethnischen, multireligiösen und multikulturellen Gesellschaft	1
2. Nationale Identitätsbildung in der pluralen Gesellschaft Malaysias	3
2.1. Die Stärken des multikulturellen Nationalismus in Malaysia	4
2.2. Die Folgen britischer Kolonialherrschaft: Traditionsverhaftete Föderation und Multiethnizität	6
2.3. Multikulturelles <i>nation-building</i> auf der Basis kommunalistischer Selbstorganisation und die wachsende Bedeutung des Islam	11
2.3.1. Die prägende Kraft ethnischer Identitätszuschreibungen	11
2.3.2. Akteure und Prozesse der Islamisierung des öffentlichen Raumes	16
2.4. Nationale Politik als Verhandeln in multiethnischen Allianzen	21
3. Asiatische und islamische Werte – Zwei konkurrierende Visionen des nation-building	27
3.1. Asiatische und islamische Werte als Strategien zur Bewältigung von Internationalisierung und Globalisierung	28
3.2. Die Ideologie asiatischer Werte malaysischer Prägung	29
3.2.1. Die internationale Dimension der asiatischen Werte: Malaysia, Asien und die muslimische Gemeinschaft als Opfer der Ersten Welt und die Forderung nach Gerechtigkeit und politischer Mitsprache	31
3.1.2. Die nationale Dimension der asiatischen Werte: Der Weg von der Gemeinschaft der Malayen zur Gemeinschaft der Malaysier	36
3.3. Islamische Visionen für die malaysische Zukunft	43
3.3.1. Radikale Islamisten: Die PAS in Wort und Tat	46
3.3.2. Liberale Islamisten: Die Vision einer islamischen Demokratie	52
4. Résumé	60
5. Glossar	63

1. Malaysia: stabile, gewaltfreie und demokratische Politik in einer multiethnischen, multireligiösen und multikulturellen Gesellschaft

Sucht man nach der kulturellen Vielfalt Asiens auf engstem Raum, so findet man diese in Malaysia. Mit 21 Millionen Einwohnern gehört es zu den kleineren Ländern der Region. Seine direkten Nachbarn, Indonesien, die Philippinen und Thailand, aber auch Vietnam im Norden, sind deutlich bevölkerungsstärker. Trotzdem sind es allein Malaysia und der Stadtstaat Singapur, in denen die drei großen Kulturen Asiens direkt aufeinanderprallen: die chinesisch-konfuzianische, die malayisch-muslimische und die indisch-hinduistische. Anders als in der Immigrantengesellschaft Singapur, wo die Chinesen zahlenmäßig eindeutig dominieren, gibt es in Malaysia keine starke Mehrheit. Knapp die Hälfte der Bevölkerung ist malayisch, ein Drittel ist chinesisch- und knapp zehn Prozent indischstämmig. Die restlichen Prozente verteilen sich auf eine Vielzahl von (oft christlichen) Stämmen, die in Ostmalaysia (Sabah und Sarawak) die Mehrheit der Bevölkerung stellen.

Zum Zeitpunkt der Unabhängigkeit 1957 korrespondierte die ethnische Struktur Malaysias mit der sozio-ökonomischen: Die Immigrantengemeinschaft der Chinesen hielt fast das gesamte Aktienkapital, das nicht in ausländischer (zumeist britischer) Hand war. Chinesen dominierten die akademischen Berufe und den Handel, die Malayen waren weitgehend in der Landwirtschaft beschäftigt, zwischen beiden Gruppen klaffte eine riesige Einkommenslücke. Viele Städte West-Malaysias entwickelten sich aus chinesischen Ansiedlungen im 19. Jahrhundert, entsprechend stellten dort auch noch in den fünfziger Jahren Chinesen die überwiegende Mehrheit der Bevölkerung. Kontakte zwischen den ethnischen Gruppen waren selten und fast ausschließlich auf berufliche Notwendigkeiten beschränkt, Informationen über die Anderen waren nur spärlich vorhanden und wurden in der schulischen Sozialisation auch nicht vermittelt. Die Chinesen besuchten die von den chinesischen Gemeinschaften unterhaltenen chinesischsprachigen Schulen. Die malayische Jugend lernte, wenn überhaupt, in den Religionsschulen (*pesantren*) Lesen und Schreiben. Nur wenige gingen auf die von der Kolonialmacht England betriebenen englischsprachigen Einrichtungen.

Alles in allem war Malaysia zum Zeitpunkt der Unabhängigkeit beinahe der Archetypus einer pluralen Gesellschaft. Interethnische Konflikte schienen vorprogrammiert zu sein, galt es doch für beinahe die Hälfte der Bevölkerung, die während der letzten hundert Jahre auf Betreiben der Kolonialherren immigriert waren, einen akzeptablen politischen Status zu finden, ohne die Rechte der Söhne des Landes (*bumiputera*) auf *ihr* Land anzutasten. Dies erschien umso schwieriger, als seit den späten vierziger Jahren eine ethnisch weitgehend chinesische kommunistische Untergrundbewegung gegen den kolonialen Staat, aber auch gegen die konservative einheimische Elite kämpfte. Chinesentum war für die Mehrheit der Malayen mit Kommunismus und der Steuerung durch eine fremde Macht assoziiert.

Das völlig den Erwartungen widersprechende Ergebnis ist bekannt. Malaysia hatte in den fünfziger und sechziger Jahren die wohl freieste Gesellschaft und demokratischste Politik ganz Südostasiens. Nach den Unruhen von 1969, die mehrere hundert Menschen-

leben gekostet haben, wurde der Notstand ausgerufen. Für zwei Jahre wurden die politischen Rechte dramatisch beschnitten. Dann aber kehrte Malaysia, fundamental anders als die Nachbarländer, wieder zur Mehrparteiendemokratie zurück. Die siebziger und achtziger Jahre sahen heftige politische Auseinandersetzungen über die Identität des malaysischen Gemeinwesens, insbesondere über die politische Stellung des Islam. Diese verliefen jedoch durchgängig friedlich, gesellschaftliche Gruppen unterschiedlichster Couleur, von studentischen Islamgruppierungen bis hin zur sozialistischen Partei kämpften mit Argumenten um Einfluss auf die Regierungspolitik und die Stimmen der Wählerschaft. Während in den Nachbarländern stabile militärisch unterfütterte Diktaturen installiert waren, gelang Malaysia das Kunststück, einen intensiven politischen Diskurs zwischen fundamental unterschiedlichen Positionen zu führen, ohne dass auch nur mit Gewaltanwendung gedroht worden wäre, oder aber der Staat selbst den Diskurs mit autoritären Mitteln unterdrückt hätte. So war Malaysia neben Singapur auch in den siebziger und achtziger Jahren zweifellos in Bezug auf Rechtsstaatlichkeit, Demokratie und Zivilität in der südostasiatischen Region vorbildlich. In Indonesien herrschte Suharto, den Philippinen drückte Marcos seinen Stempel auf, in Thailand wechselten die Militärherrscher mit einiger Regelmäßigkeit und der nördliche Nachbar Vietnam war nach dem Sieg über die USA fest im Griff der kommunistischen Nomenklatura. Brunei hatte 1963 den Beitritt zu Malaysia abgelehnt, war bis auf weiteres unter britischem Schutz geblieben und ist seit der Unabhängigkeit 1984 ein autokratisches Fürstentum. Das in vielen strukturellen Aspekten mit Malaysia vergleichbare Sri Lanka versank Anfang der achtziger Jahre, nach wachsender politischer Konfrontation entlang ethnisch-religiöser Linien und einer Vielzahl von gewaltförmigen Unruhen in der militärischen Konfrontation zwischen der singhalesischen Staatsmacht und den tamilischen Rebellenarmeen, für die bis heute keinerlei Lösung in Sicht ist.

Die zentrale Frage, die sich stellt, lautet: Wie ist es in Malaysia gelungen, Politik und Gesellschaft nicht nur weitestgehend gewaltfrei, sondern darüber hinaus auch noch demokratisch zu halten?

An diese Frage schließt sich eine weitere an: Ist das malaysische Erfolgsmodell zukunftsfähig? Das heißt, hat es genügend Anpassungsfähigkeit an die sich wandelnden sozio-ökonomischen und politischen Rahmenbedingungen politischen Handelns?

Um die erste Frage zu beantworten, werden im Folgenden zentrale Charakteristika der institutionellen und identitätspolitischen Arrangements der malaysischen Politik herausgearbeitet (Kapitel 2). Ich werde aufzeigen, wie es den politischen Akteuren über Jahrzehnte hinweg gelang, das ethnisch-kulturelle und sozio-ökonomische Konfliktpotenzial der pluralen Gesellschaft Malaysias durch bestimmte Herrschaftspraktiken und Identitätszuschreibungen einzuhegen sowie ethnokulturelles Unternehmertum zu verhindern. Es wird deutlich werden, dass die Reaktionsfähigkeit der Arrangements auf gesellschaftliche Veränderungsprozesse von zentraler Bedeutung für ihren langfristigen Erfolg war. Gleichzeitig wird sichtbar, dass bestimmte, in den letzten Jahren verstärkt vorgetragene Optionen nationaler Identität – islamischer Staat und liberale (ethnosblinde) Demokratie – nicht mehr integrierbar sind und drohen, die Funktionsfähigkeit der Arrangements zu untergraben, ohne ihrerseits Identitätskonzepte anbieten zu können, die für die Mehrheit aller großen gesellschaftlichen Gruppen akzeptabel wäre.

Um die zweite Frage nach der Zukunft des malaysischen ethnopolitischen Modells beantworten zu können, werde ich die zwei wichtigsten konkurrierenden nationalen Identitätsangebote – die Ideologie Islamischer Werte und die asiatischer Werte – vorstellen (Kapitel 3). Beide wachsen, überlappen und verändern sich in der Auseinandersetzung miteinander. Jede der beiden konkurrierenden Visionen integriert ein großes Spektrum von Zielvorstellungen, die in Teilen nicht miteinander vereinbar sind. Die Auseinandersetzung zwischen den verschiedenen Nationalismen ließe sich bis in die vierziger Jahre des letzten Jahrhunderts zurückführen. Da hier jedoch nach der Zukunft des malaysischen Modells gefragt wird, genügt eine Gegenüberstellung der beiden konkurrierenden Identitätsangebote. Auf dieser Grundlage wird sichtbar, welche der Alternativen geeignet ist, den „gelungenen Frieden“¹ Malaysias unter den geänderten internationalen Rahmenbedingungen – Stichworte sind Demokratisierung, Globalisierung, Liberalisierung – fortzuschreiben.²

2. Nationale Identitätsbildung in der pluralen Gesellschaft Malaysias

Wie alle aus Kolonien hervorgegangenen Staaten war Malaya zum Zeitpunkt der Unabhängigkeit 1957 ein künstliches Gebilde, dessen Einheit nur auf der gemeinsam erlittenen Kolonialisierung beruhte. Die Erfahrungen der verschiedenen Bevölkerungssegmente Malayas während der Kolonialzeit waren so unterschiedlich wie ihre Visionen für das neue Staatsgebilde, in dem sie nun ohne die „friedensstiftende“ Gewalt der bewaffneten kolonialen Ordnung zusammenleben mussten. Hatte die imperiale Ordnung Toleranz zwischen den verschiedenen Bevölkerungsgruppen erzwungen, so galt es nun ein eigenes System zu entwickeln, in dem konkurrierende Interessen und Vorstellungen so miteinander verhandelt werden konnten, dass nicht allein die Macht des Stärkeren die Schwächeren in den Gehorsam oder aber die bewaffnete Rebellion zwang. Die Problematik war den meisten Ländern Südostasiens gemein,³ die Wege zu ihrer Lösung waren jedoch fundamental unterschiedlich.

- 1 Zum Begriff siehe: Volker Matthies (Hg.), *Der gelungene Frieden: Beispiele und Bedingungen erfolgreicher friedlicher Konfliktbearbeitung*, Bonn (Dietz), 1997. Zum Fall Malaysia siehe darin: Jürgen Rüländ, *Malaysia: Friedliche Konfliktregelung in einem multiethnischen Schwellenland*, (S. 113-150).
- 2 Letztlich ist der zukünftige Weg, wie schon die Erfolge in der Vergangenheit zu einem gerüttelt Maß von der ökonomischen Dynamik abhängig. Das über Jahrzehnte anhaltende ungebrochene Wirtschaftswachstum ermöglichte gesellschaftliche Umverteilung zugunsten benachteiligter Gruppen, ohne die Besitzstände von privilegierten Gruppen angreifen zu müssen. Ob dies auch in der Zukunft so sein wird, muss offenbleiben.
- 3 Einzige Ausnahme war Thailand, das niemals Kolonie war. Dort geht das moderne autochthone *nation-building* auf die Mitte des 19. Jahrhunderts und König Mongkut (reg. 1851-1868) zurück. Die von ihm initiierten Neubestimmungen politischer Identität wurden von seinem Nachfolger König Chulalongkorn (reg. 1868-1810) fortgesetzt, so dass die zentralen Bausteine moderner thailändischer politischer Identität

2.1. Die Stärken des multikulturellen Nationalismus in Malaysia

Die politischen Eliten Indonesiens, wie auch der Philippinen oder Burmas begründeten angesichts der ethnokulturellen Vielfalt die nationale Einheit *staatsbürgerlich*. Damit wurde Ethnizität entpolitisiert. Der staatsbürgerliche Nationalismus Indonesiens, der Philippinen und Burmas bot die Vision einer

„kinship community of equal citizens which is formed on the basis of contract, commitment, loyalty and love. Individuals of various ethnocultural backgrounds may enter this community [...] by committing themselves to loyalty to the public institutions and way of life of their residential homeland.“⁴

De facto erwies sich der scheinbar ethnosneutrale staatsbürgerliche Nationalismus aus der Sicht ethnischer Minoritäten jedoch vielfach als hegemoniales Projekt. Zum einen war es ihnen nicht freigestellt, dem Projekt *nicht* beizutreten bzw. es zu verlassen. Zum anderen erwies sich die nationale Vision als Projekt der kulturellen Assimilation der Peripherie. Die philippinische Politik gegenüber den muslimischen Minderheiten im Süden war ebenso wie die indonesische Politik gegenüber den Bevölkerungsgruppen auf den außenliegenden Inseln auf Assimilation gerichtet. Die Minderheiten sollten nicht etwa ihre Identitäten behalten, sondern in einem „staatsbürgerlichen“ Lernprozess zu Philippinos bzw. Indonesiern gewandelt werden. Gleichzeitig wurde deutlich, dass die Führungspositionen in der neuen nationalen Gemeinschaft weitgehend an Mitglieder der ethnisch dominanten Gruppe gingen. Sozialer Aufstieg war für Mitglieder ethnokultureller Minderheiten allenfalls vereinzelt möglich und dann auch nur insoweit, als sie sich an die ethnokulturell dominante Gruppe anpassten. Die propagierte staatsbürgerliche Variante resultierte de facto in der Marginalisierung ethnischer Minderheiten.⁵ Deren Reaktion ist in allen südostasiatischen Ländern, die einem staatsbürgerlichem Nationalismusprojekt gefolgt sind, ähnlich. Die marginalisierten Minderheiten entwickelten einen reaktiven ethnokulturellen Nationalismus, der sich den assimilativen Tendenzen des offiziellen Nationalismus entgegenstellt. Gerade weil sich der staatsbürgerliche Nationalismus als ethnokulturelle Assimilierung (Burmesierung der Karen, Shan, Kachin; Javanisierung der Dayak, Timoresen, Papua etc.) darstellt, wird er als ethnonationalistisches Unterfangen begriffen, gegen das die davon betroffenen Minderheiten ihrerseits ethnokulturelle Nationalismen mobilisieren. Im Effekt finden sich in Burma, in Indonesien wie auch in den Philippinen langdauernde ethnokulturell begründete bewaffnete Rebellionen kulturell und sozioökonomisch marginalisierter Minderheiten.

tät schon zu Beginn des 20. Jahrhunderts stabil verankert waren (siehe hierzu: Peter Kreuzer, *Generäle in der Politik. Politische Kultur, Streitkräftekultur und das Verhalten militärischer Eliten im politischen Raum: China – Japan – Thailand*, Frankfurt/M. et al. [Peter Lang], 1996, S. 293-334).

4 David Brown, *Contemporary Nationalism: Civic, ethnocultural and multicultural politics*, London/New York (Routledge), 2000, S. 127-128.

5 Siehe Brown ebenda, S. 44-45.

Malaysia praktizierte ein signifikant abweichendes Muster des *nation-building*, in dem Elemente staatsbürgerlichen, ethnokulturellen und multikulturellen Nationsverständnisses miteinander verwoben wurden. Zwar ist das Fundament des malay(s)ischen Staates das Land der Malayen (*tanah melayu*) und damit ethnokulturell, gleichzeitig wurden die Mitglieder der großen Immigrantengemeinschaften als gleichberechtigte Staatsbürger aufgenommen. Dieses Nebeneinander eines ethnokulturellen Fundaments und einer staatsbürgerlich integrativen Vision wird zusammengehalten durch das Bewusstsein, dass Malay(s)ia ein multikulturelles, multireligiöses und multiethnisches Experiment darstellt. Die malayischen politischen Eliten der fünfziger Jahre hatten in den von ihnen entwickelten Arrangements für ein multiethnisches politisches System dafür optiert, zumindest partiell das Majoritätsprinzip zu ignorieren und alle Gruppen ungeachtet ihrer relativen Größe mit signifikanten Mitwirkungsrechten auszustatten. Auch verwendeten sie keine auf Assimilation und die Herausbildung einer „nationalen Persönlichkeit“ abzielende Strategie des *nation-building*, sondern machten im Gegenteil Multikulturalität zur Grundlage der Nation. Damit wurden partikuläre ethno-religiöse Identitäten nicht unterminiert, sondern stabilisiert. Die ethno-religiösen Gemeinschaften dienten und dienen in Malaysia als Referenzpunkte einer primären politischen Loyalität, in denen kollektive politische Interessen bestimmt werden, die dann im inter-ethnischen Rahmen zwischen den Gruppen verhandelt werden. Das einigende Band zwischen den Gemeinschaften ist das Bewusstsein ihrer Vielfalt, die nicht aufgelöst werden soll. Multikulturalität bildete die fundamentale Grundlage des Sozialvertrags zwischen den gemäßigten Eliten der drei großen Volksgruppen, durch den ethnisch-religiöses Unternehmertum und damit interethnische Konflikteskalation vermieden werden soll. Zielsetzung staatlichen Handelns ist damit, sicher zu stellen, dass alle ethnischen Gruppen ihre Interessen in den nationalen Politikprozess angemessen einbringen können. Implizit angelegt ist damit die in Malaysia durchgängig beobachtbare politische Selbstorganisation in Parteien entlang ethnischer Gruppengrenzen und die Verhandlung der Interessen dieser organisierten Gruppen innerhalb weitgehend geschlossener Elitezirkel.

Die nationale Gemeinschaft ist damit eine „Identität zweiter Ordnung“, die aus der Kooperation politisch organisierter ethno-religiöser Gruppen entsteht. Sie ist eine

„society and polity where there is social equality among explicitly differentiated groups who conceive of themselves as dwelling together without exclusions [...] The polity should foster institutions and procedures for discussing and deciding policies that all can accept as legitimately binding, thereby creating a public in which the groups communicate. But [...] this public is heterogeneous, which means that social groups of the society have a differentiated place in that public, with mutual recognition of the specificity of the groups in the public.“⁶

Diese Art der Identitätspolitik resultierte nicht nur in gänzlich anderer (nicht-assimilativer) Ethnopolitik als bei den multiethnischen Nachbarländern, sondern in si-

6 Iris Marion Young, *Together in Difference: Transforming the Logic of Group Political Conflict*, in: W. Kymlicka (Hg.), *The Rights of Minority Cultures*, Oxford (Oxford University Press), 1995, S. 161 und 165, zitiert nach Brown 2000 a.a.O. (Anm. 4), S. 129.

gnifikant abweichendem politischem Konfliktmanagement allgemein. So finden sich in Malaysia trotz der bestehenden ethnokulturellen Brüche a) keine strukturell marginalisierten Minderheiten, b) kein gegen das staatliche Projekt gerichteter ethnokultureller Nationalismus ethnischer Minderheiten, c) keine Autonomie- oder Sezessionsbestrebungen, d) keine ethnisch begründete Gewalt. Allgemeiner auf die im politischen Raum beobachtbaren Konfliktmuster gewandt lässt sich feststellen, dass in Malaysia als einzigem Land der Region politische Konflikte seit der Unabhängigkeit weitgehend ohne populistische Eskalation zwischen den politischen Akteuren im Diskurs ausgetragen werden. Signifikanterweise spielten auch die Streitkräfte in Malaysia niemals die dominierende politische Rolle, die sie in den meisten anderen südostasiatischen Staaten innehatten und vielfach noch innehaben.

Wie sich diese identitätspolitischen und institutionellen Arrangements der malaysischen Politik entwickelten und wie sie sich in der Auseinandersetzung mit und um die ethnokulturell bestimmte malaysisch-muslimische (d. h. nicht die malaysische) Identität veränderten, wird im Folgenden erörtert.

2.2. Die Folgen britischer Kolonialherrschaft: Traditionsverhaftete Föderation und Multiethnizität

Die englische Kolonialmacht herrschte indirekt über die von ihr kontrollierten Gebiete (indirect rule). Fundamental anders als die niederländischen Herren in ihren südindischen Besitzungen entmachteten sie die einheimischen Herrscher nicht offen, sondern gingen nach dem gleichen Muster vor, mit dem sie große Teile Indiens kontrollierten. Die Briten waren sich der zentralen Rolle der *Kerajaan* – bestimmbar als „being in the condition of having a Raja“⁷ – für eine stabile Kontrolle der Region bewusst. Die Souveränität der traditionellen Herrscher wurde daher auch formal in allen Verträgen zwischen den *Rajas* als Herrscher der einzelnen *Negeri*⁸ und Großbritannien bestätigt, auch wenn de

7 Omar Ariffin, *Bangsa Melayu: Malay Concepts of Democracy and Community 1945-1950*, Kuala Lumpur/Oxford/New York (Oxford University Press), 1993, S. 4. Zur Entwicklung dieses und anderer Konzepte siehe insbesondere Ariffin ebenda und Milner Anthony C., *Kerajaan: Malay Political Culture on the Eve of Colonial Rule*, (Association for Asian Studies Monograph) Tucson (University of Arizona Press), 1982, ders., *Ideological Work in Constructing the Malay Majority*, in: Dru C. Gladney (ed.), *Making Majorities: Constituting the Nation in Japan, Korea, China, Malaysia, Fiji, Turkey, and the United States*, Stanford Cal. (Stanford University Press), 1998, S. 151-169. Siehe auch Tan Liok Ee, *The Rhetoric of Bangsa and Minzu: Community and Nation in Tension, the Malay Peninsula, 1900-1955*, Clayton Vic. (Monash University), 1998, sowie die Arbeiten von A.B. Shamsul, z.B.: *Bureaucratic Management of Identity in a Modern State: 'Malayness' in Postwar Malaysia*. in: Dru C. Gladney (ed.), ebenda, S. 135-149.

8 Die Inseln und Halbinseln des malaysischen Archipels waren über große Bereiche nur äußerst spärlich bewohnt. Alle größeren Siedlungen lagen an den Mündungen von Flüssen, Kommunikation zwischen den Siedlungen existierte nur äußerst begrenzt über den Wasserweg. Die malaysische Welt lässt sich bis zum 19. Jahrhundert charakterisieren als isolierte „rivermouth societies“ (David Chandler et al., *In Search of Southeast Asia: A Modern History*. [revised edition], Honolulu [University of Hawaii Press],

facto die Administration nur noch im Einklang mit den „Ratschlägen“ der britischen „Berater“ erfolgen konnte.⁹ In den Augen der Bevölkerung blieben die *Negeri* autonom und die *Rajas* die Köpfe der verschiedenen *Kerajaan*. Ihre traditionelle totale politische Macht¹⁰ hielt sich in den Köpfen der Bevölkerung zumindest als Fiktion. Das *Daulat* des Herrschers, d. h. die übernatürliche Aura des Königtums, überlebte bis weit ins 20. Jahrhundert hinein unter dem Schutz der britischen Strategie indirekter Herrschaft. In gewissem Sinn wurde durch die das britische Handeln die Macht der traditionellen Herrscher noch vergrößert, beispielsweise als Oberhaupt der islamischen Religion. Gerade die Bürokratisierung politischer Herrschaft unter den Briten erhöhte die administrativen Kapazitäten der einheimischen Herrscher, die nun offizielle islamische Räte einrichteten, denen sie selbst vorstanden und die für die Umsetzung islamischen Rechts (*Shariah*) zuständig waren.¹¹

Anders als in der indonesischen Inselwelt konnten die neuen Eliten, die den Übergang vom kolonialen Status zum souveränen Staat bewältigen mussten, an die Legitimität traditionaler Herrschaft anknüpfen und sie für das neue Staatswesen Malaya nutzen. Wie in Indien resultierte daraus ein föderales System, in dem sich die traditionellen *Negeri* zu Gliedstaaten wandelten. Die traditionellen Herrscher wurden als zentrale legitimatorische Pfeiler in das neue Staatswesen integriert. Jeder Einzelne von ihnen ist laut Verfassung das Oberhaupt „seines“ Staates, gemeinsam bilden sie einen Herrscherrat (*Majlis Raja-Raja*), aus dem heraus jeweils für fünf Jahre das Oberhaupt der Föderation (*Yang di-Pertuan Agung*) gewählt wird. Dieser trägt, wie auch die anderen *Rajas* den traditionellen Titel des *Yang di-Pertuan* und steht nach Artikel 32 (1) der Verfassung über dem Gesetz, denn er ist „not [...] liable to any proceedings whatsoever in any court“¹².

1987, S. 77). Die politische Macht und Lebensgrundlage der einzelnen Siedlungen (*Negeri*) lag in ihrer Kontrolle über den Warenverkehr auf dem Fluss, bzw. entlang der Meeresküste.

- 9 Das Gros der Verträge zwischen Großbritannien und den malayischen Sultanen enthielt die Formulierung, wonach der Rat des britischen Ratgebers „must be asked for and acted upon in all questions other than those touching Malay religion and custom“ (Brian Lapping, *End of Empire* zitiert nach Walter Morris-Hale, *Conflict and Harmony in Multi-Ethnic Societies: An International Perspective*. New York et a. (Peter Lang), 1996, S. 175).
- 10 Traditionell galt der Raja als absoluter Herrscher über Leben und Tod ohne Verpflichtung auf eine gute Herrschaft. Die Pflicht zur Loyalität war unbedingt. In einer alten malayischen Legende heißt es in diesem Sinn: „[...] it has been granted by Almighty God to Malay subjects that they shall never be disloyal or treacherous to their rulers, even if their rulers behave evilly or inflict injustice upon them. (Malayische Legende, Rede von Demang Lebar Daun zitiert nach Ariffin a.a.O. (Anm.7), S. 3). Die Faktizität von Herrschaft und Macht musste demonstriert werden: „One had to show that one possessed power, and indeed this became a duty in itself“ (Farish A. Noor, *Feudalism's excessive violence*, in: www.malaysiakini.com/archives_column/farishnoor_column2682000.htm, 26. August 2000, S. 2).
- 11 Judith Nagata, *How to be Islamic without being an Islamic State: Contested models of development in Malaysia*, in: Akbar, Ahmed/Hasting, Donnan (eds.), *Islam, Globalization and Postmodernity*, London, (Routledge), 1994, S. 63-90, Zitat S. 66.
- 12 Diese letzte Bestimmung, die die Sultane über das Recht stellte, wurde erst 1993 nach heftigen Auseinandersetzungen abgeschafft. Der vollständige Text der malaysischen Verfassung (einschließlich der prä-

Diese auf den ersten Blick erfolgversprechende Kontinuitätskonstruktion trägt jedoch einen fundamentalen Widerspruch in sich, der in der seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts dramatisch gewandelten Demographie der malayischen Halbinsel begründet ist. Im Gefolge einer gezielten britischen Immigrationspolitik strömten in wenigen Jahrzehnten hunderttausende von Chinesen und Indern ins Land, die zunächst vor allem in den Zinnminen Beschäftigung fanden.¹³ Die großen Städte waren demographisch mehrheitlich chinesisch. So bildeten die Chinesen schon im Jahr 1840 über 50 Prozent der Bevölkerung Singapurs.¹⁴ In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts stellten die ethnischen Malayen nicht mehr die Bevölkerungsmehrheit auf der malayischen Halbinsel (*siehe Schaubild 1*). In den am stärksten von der Immigration betroffenen föderierten Staaten von Perak, Selangor, Negri Sembilan und Pahang war 1931 der Anteil der Malayen gar auf 34,7 Prozent gesunken. Dem standen ein chinesischer Bevölkerungsanteil von 41,5 und ein indischer von 22,2 Prozent gegenüber.¹⁵

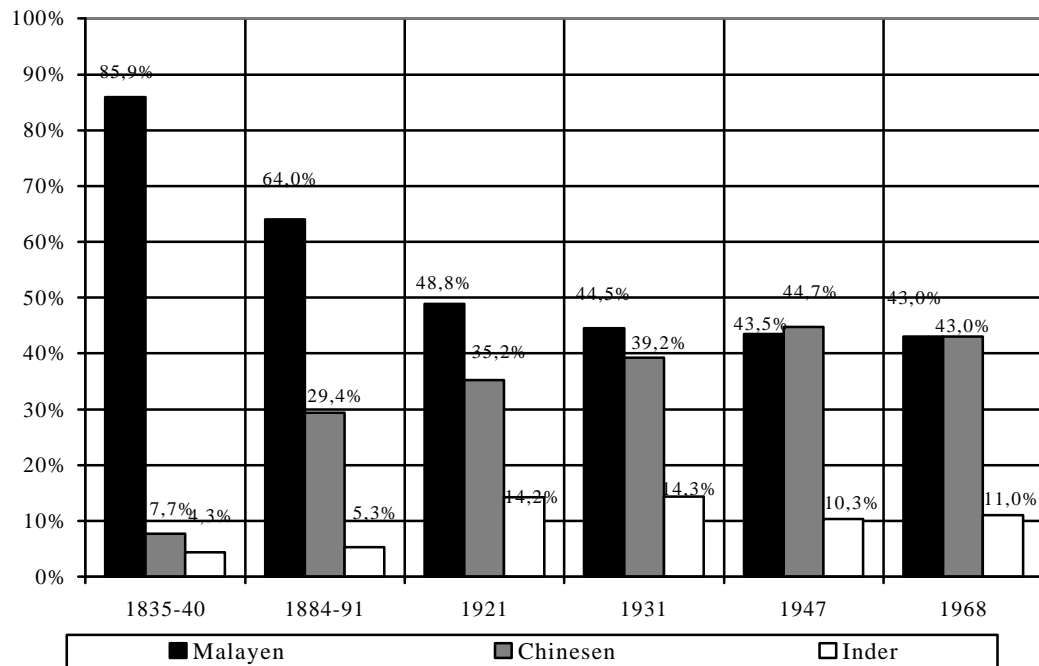
Auffällig war, dass die verschiedenen ethnischen Gruppen selbst nach mehreren Jahrzehnten kaum miteinander in Kontakt kamen. Bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts lebten sie weitgehend in räumlich getrennten und funktional voneinander geschiedenen Gemeinschaften mit jeweils eigener Religion, Kultur und Sprache, aber auch sozio-politischer und ökonomischer Organisation. Die durch die Immigration geschaffene Multiethnizität wurde durch den Fortbestand der Trennung der Lebenswelten der einzelnen Volksgruppen verfestigt und in stabile Strukturen und Institutionen gegossen. Das Muster war aber nicht eines von wachsender Interaktion, sondern eine „plurale Gesellschaft, in der verschiedene Teile der Gemeinschaft zwar nebeneinander, aber getrennt voneinander, innerhalb der gleichen politischen Einheit leben.“¹⁶ Die britische Kolonialmacht nutzte für ihre Zwecke die Position der übergeordneten Macht, die als einzige die Balance zwischen den verschiedenen Volksgruppen gewährleisten konnte. Sie schuf ein autokratisches „Regime of Toleration“¹⁷, das auf ein von der imperialen Macht garantiertes Nebeneinander intern weitgehend autonomer askriptiver Gruppen abzielte. Jeder

zisierenden 13 Schedules) ist in englischer Übersetzung beispielsweise zugänglich über: cockatoo.com/malaysia_laws/index.htm.

- 13 Die Zinnminen waren weitgehend in britischer und chinesischer Hand. Die einheimischen Rajas profitierten über Tributzahlungen vom Zinnabbau. Trotz der großen Zahlen von Immigranten blieben Konfrontationen mit der einheimischen Bevölkerung zunächst weitgehend aus. Zum einen war das Gros des Landes nur gering besiedelt, zum anderen konzentrierten sich die Immigranten an wenigen Orten, so dass nur ein geringer Kontakt zur malayischen Bevölkerung bestand, die ihrer angestammten Lebensweise weiterhin treu blieb.
- 14 Chandler et al. a.a.O. (Anm.8), S. 142. In Singapur waren die Chinesen zunächst vor allem im Handel tätig, engagierten sich jedoch schnell auch in der Landwirtschaft und in einer Vielzahl anderer Berufe.
- 15 Quelle: Chandler et al. a.a.O. (Anm.8), S. 332.
- 16 John Furnival, *Colonial Policy and Practice*, zitiert nach Morris-Hale, a.a.O. (Anm. 9), S. 178 (Dieses, wie auch alle folgenden deutschsprachigen Zitate wurde vom Verfasser aus dem Englischen übersetzt).
- 17 Siehe hierzu Michael Walzer, *On Toleration*. New Haven/London (Yale University Press), 1997, S. 14-19.

wurden bestimmte Eigenschaften zugeschrieben und sozio-ökonomische Rollen zugewiesen, die zu überschreiten nicht möglich war.

Schaubild 1: Ethnische Zusammensetzung der Bevölkerung Malayas und Singapurs von 1835 bis 1968 (in Prozent)



Quelle: Ariffin a.a.O. (Anm.7), S. 8 (1921, 1931 und 1947) und John Michael Gullick, *Malaysia*, London (Ernest Benn Limited) 1969, S. 280 für die Jahre 1835-40, 1884-91 und 1968

Die zentrale Stellung der *Rajas* in der malay(s)ischen Verfassung des unabhängigen Malay(si)a und dessen föderale Gliederung entlang der Grenzen der alten *Negeri* bedeuten, dass die erfolgreiche Verbindung zwischen dem modernen Staatswesen und der malayischen Tradition gleichzeitig als Symbol malayischer Selbstbehauptung gegenüber den chinesischen und indischen Immigranten verstanden werden muss. Die beschworene Kontinuität begründet Legitimität nur aus *ethnokulturell* malayischer, nicht aus staatsbürgerlich malay(s)ischer Perspektive. Die *Yang di-Pertuan* sind als oberste Führer des Islam in ihren Gliedstaaten und als Hüter der malayischen Tradition das zentrale einigende Symbol der Malayen, nicht aber Malaysias. Sie symbolisieren die „*Bangsa Melayu*“ – die Gemeinschaft der Malayen – ein Konzept, das dem von den chinesischen Immigranten geforderten *Bangsa Malayan* (die malayische Nation) entgegengestellt wurde. *Bangsa Melayu* erhielt nach dem Zweiten Weltkrieg in der Interpretation der UMNO zwei zentrale und für die Zukunft prägende Bedeutungen: zum einen konnte dazu nur die malayische

Bevölkerung gezählt werden, Zum anderen korrespondierte die *Bangsa Melayu* nicht mit einer territorial umrissenen Nation (*Negara*). Die traditionellen *Negeri* und das mit den *Rajas* verbundene *Kerajaan* blieben auch weiterhin der Fokus politischer Identität.¹⁸

Anders als etwa bei dem indonesischen Nachbarn¹⁹ waren auf der malayischen Halbinsel ethnische, religiöse und politische Identität nicht auf das übergeordnete Ganze des noch zu konstituierenden Nationalstaats bezogen, sondern fielen sichtlich auseinander. Darüber hinaus beinhalteten die Identitätsbausteine, aus denen sich eine nationale Identität zusammensetzen konnte, nicht nur die lokale ethnokulturelle, sondern immer eine prononcierte transnationale Komponente: diese wies für alle drei großen Volksgruppen – Malayen, Chinesen und Inder – in diametral unterschiedliche Richtungen. Konkurrierten für die Malayen die ethnische Affinität zum „malayischen“ Teil der indonesischen Inselwelt mit der islamischen Orientierung auf die weltweite Gemeinschaft der Gläubigen *Ummah*, so waren die chinesischen Immigranten über vielfältige kulturelle, aber auch organisatorische Bande an China bzw. die in den anderen südostasiatischen Ländern lebende Gemeinde der Überseechinesen (*huaqiao*) gebunden, die Inder ihrerseits als schwächste der drei großen Gruppen blickten auf ihr Vaterland Indien.

Unter diesen Umständen kam die Schaffung einer nationalen Identität, wie Morris-Hale zurecht hervorhebt, einer Herkulesaufgabe gleich. Die für das postkoloniale nation-building vieler neuer Staaten verwendete Strategie, die zumeist disparate Geschichte so zu interpretieren, dass sie als pränationale Geschichte erscheinen konnte, erwies sich für

18 Arifin schreibt hierzu: „The rajas were not destroyed but became symbols of the *bangsa vis-à-vis* the non-Malays. *Bangsa Melayu* became the potent symbol of Malay communal solidarity. The essential 'Malayness' of the states was acknowledged by the British in their treaty with the conservative Malays to set up the federation [...] the Malays in Malaya never conceded to the non-Malays the right to adopt the Malay states as their homeland. [...] Malayan nationalism hardly existed.“ (Arifin a.a.O. (Anm.7), S. 214).

19 Die föderale Option war in Indonesien spätestens in dem Moment unrealistisch geworden, als sie von der niederländischen Kolonialmacht als Kampfmittel gegen die unitäre Republik eingesetzt wurde. Doch war auch vorher schon der Verlauf der „nationalen“ Debatte in Indonesien wesentlich anders als auf der malayischen Halbinsel. So ist die indonesische ethnische Vielfalt indigen, wohingegen die malaysische durch Masseneinwanderung seit der Mitte des 19. Jahrhunderts bewirkt wurde. Die Gegenüberstellung von indigenen Malayen und chinesischen bzw. indischen Immigranten bewirkte auch eine notwendige Solidarisierung der verschiedenen malayischen Gruppierungen. Betrachtet man sich beispielsweise die Identitätsdebatte nach 1945 auf Ost-Sumatra, so wird deutlich, dass dort die malaysische Option einer *Bangsa Melayu* nicht bestand, da dort die Malayen nur eine von mehreren indigenen Volksgruppen (*suku orang asli*) stellten. Auch hatte die Unabhängigkeit Indonesiens den Begriff *Bangsa* schon mit der übergeordneten Einheit Indonesien verbunden – eine malaysische Identität konnte sich nur noch in den Kategorien der ethnischen Gruppe, des Stammes *Suku* vollziehen. Nichtsdestoweniger versuchten nach 1945 Teile der lokalen politischen Elite ein *Bangsa Sumatera Timur* zu imaginieren. Diese imaginierte Gemeinschaft war aber, fundamental anders als das malaysische *Bangsa Melayu*, schon multiethnisch. Die imaginierten Söhne Ostsumatras (*Anak Sumatera Timur*) waren Malayen, Karo oder Simalungun, drei traditionale Foki kollektiver Identität, die sich als stärker erwiesen, als die neue künstliche Identität: „*Bangsa Sumatera Timur* could not inspire any loyalty, since the three *suku* were distrustful of one another. [...] the very existence of the NST was undermined by interethnic conflict between the three indigenous groups.“ (Arifin a.a.O. (Anm.7), S. 208).

Malay(si)a als nicht gangbar, da keine fiktive Geschichte erfunden werden konnte, die die ethnischen Gruppen vereinigte. Während es sich in den anderen multiethnischen Gesellschaften Südostasiens im Wesentlichen um das Nebeneinander *indigener* Ethnien handelte, ließ sich Malay(si)a historisch nur als Fortsetzung der traditionellen malayischen kulturellen, religiösen und politischen Ordnung imaginieren. Eine normative Grundlage für Malay(si)a musste, und das war allen Beteiligten bewusst, aus einer gemeinsamen Zukunft in einer multiethnischen Gesellschaft erwachsen. Sie würde ein waghalsiges Experiment der Konstruktion einer kollektiven Identität sein, die in sich ausnehmend disparate Teil- oder Subidentitäten zu vereinigen bzw. zu harmonisieren hätte.

2.3. Multikulturelles nation-building auf der Basis kommunalistischer Selbstorganisation und die wachsende Bedeutung des Islam

2.3.1. Die prägende Kraft ethnischer Identitätszuschreibungen

Schon wegen des fehlenden nationalen politischen Bewusstseins hätte es die Vision eines unitären Staates auf der malayischen Halbinsel schwergehabt. Vollständig desavouiert wurde die unitare Idee durch den britischen Versuch von 1946, einen einheitlichen malayischen Staat zu schaffen, aus dem lediglich Singapur ausgeschlossen bleiben sollte. Der britische Plan beinhaltete zwei Punkte, die für sämtliche Gruppierungen der malayischen politischen Öffentlichkeit, aber auch für das Gros der malayischen Bevölkerung unannehmbar waren: Erstens der Verlust der politischen Eigenständigkeit der Sultanate und zweitens die Gewährung der Staatsbürgerschaft für alle auf der malayischen Halbinsel geborenen bzw. dort über einen zumindest zehnjährigen Zeitraum wohnenden Nicht-Malayen, was diesen auch das Wahlrecht gegeben hätte. Der Sturm der Entrüstung gegen diese staatsbürgerliche Vision der Nation – gleichzeitig die Geburtsstunde von UMNO – zwang Großbritannien in kurzer Zeit zur Aufgabe seiner Pläne. Nach intensiven Beratungen mit den Sultanen, mit UMNO und einem Beratenden Ausschuss, in dem die anderen Volksgruppen vertreten waren, einigten sich alle Seiten auf ein föderales System, in dessen Legislative die malayischen Herrscher und Staatsbedienstete die Mehrheit stellten: Am 1. Februar 1948 wurde die Föderation von Malaya verkündet. Spätestens damit bekamen die traditionellen *Negeri* moderne Staatsqualität.

Schon vor dem Zweiten Weltkrieg waren die malayischen Chinesen ökonomisch gut organisiert gewesen. Nachdem die Frage der Unabhängigkeit der britischen Kolonie Malaya aufgeworfen worden war und die Malayen sich in UMNO quasi über Nacht eine schlagkräftige politische Organisation zur Wahrung ihrer Interessen geschaffen hatten, entschieden sich auch die anderen Volksgruppen zur politischen Organisation. Führende Vertreter der chinesischen Volksgruppe, allen voran Tun Tan Cheng Lock, hatten schon während des Zweiten Weltkriegs im britischen Exil geplant, eine Organisation der Chinesen in Malaya zu schaffen, die die Interessen der chinesischen Geschäftsleute beim Wiederaufbau nach dem Krieg gegenüber der britischen Regierung bestmöglich vertreten sollte. Nach mehreren Anläufen gründeten Tan und andere chinesische Wirtschaftsmagnate 1949 die Malayan Chinese Association (MCA), eine chinesische Wohlfahrts- und

Selbsthilfeorganisation, die sich 1951 offiziell zur Partei wandelte. Noch im gleichen Jahr 1949 zogen die Inder mit dem Malayan Indian Congress (MIC) nach.

Die Verhandlungen über die zukünftige Staatsform und die Wahrung der eigenen ökonomischen und politischen Interessen hatten damit schon in der ersten Phase des *nation-building* zu einer parteipolitischen Strukturierung auf kommunalistischer Basis geführt. Der wichtigste Versuch, eine ethnienübergreifende Partei im politischen System zu etablieren, scheiterte 1952, als die Independence of Malaya Party (IMP) bei den ersten freien Kommunalwahlen in der Malayischen Föderation in Kuala Lumpur vernichtend geschlagen wurde.²⁰

Auch in den folgenden Jahrzehnten hatte die Vision einer ethnosblinden Politik niemals eine Chance, was am Beispiel der Einstellungen und des Verhaltens von Schülern und Studenten exemplarisch verdeutlicht werden soll. In einer 1978 durchgeführten Studie zur politischen Sozialisation in Malaysia finden sich signifikante Unterschiede zwischen den drei großen ethnischen Gruppen. Malayische Schüler bestimmten ihre kollektive Identität zu über 30 Prozent rein „primordial“ (ethnisch, religiös, regional) ohne Erwähnung der nationalen Dimension. Weitere 21 Prozent stellten die nationale Identität hinter zumindest zwei „primordiale“ Identitäten und nur für 26 Prozent stand die malaysische Identität vor allen anderen Angeboten. Demgegenüber weisen die beiden großen Immigrantengemeinschaften, insbesondere die Chinesen, der nationalen Identität eine höhere Bedeutung zu. 61 Prozent aller chinesischen und immerhin 35,5 Prozent aller indischen Schüler setzten die malaysische Identität auf Platz eins. Beinahe der gleiche Prozentsatz indischer Schüler (32,9 Prozent) optierte jedoch für die rein primordiale Option, die nur acht Prozent der Chinesen wählten.²¹

Trotz mancher Veränderungen im Detail hat sich auch zwei Jahrzehnte später nichts an der ethnokulturellen Fundierung malaysischer Politik geändert. So gaben bei einer Umfrage im Jahr 2000 über 95 Prozent aller befragten Studenten der Universität Malaya an, nur mit Mitstudenten der gleichen Ethnie zu interagieren. Der Versuch, interethnische Kontakte durch eine gemischte Belegung von Wohnheimen zu fördern, wird von vielen Studenten abgelehnt.²² Eine ethnisch gemischte Gruppe von Studenten schickte ein Protestschreiben an das Bildungsministerium, in dem sie betonten, „dass die letztes Jahr (1999; P.K.) eingeführte Politik es ihnen erschwere, ihren religiösen Pflichten nachzu-

20 Wie Milne und Mauzy in ihrer Analyse der Politik der fünfziger Jahre betonen, ist „Ethnizität der Schlüssel“, mit dem sich die Handlungsmuster aller politischer Akteure verstehen lässt (R.S. Milne, Diane K. Mauzy, *Malaysian Politics under Mahathir*, London/New York [Routledge], 1999, S. 15).

21 Ibrahim Saad, *Competing Identities in a Plural Society: The Case of Peninsular Malaysia*, Singapore (Institute of Southeast Asian Studies), o.J. (wahrscheinlich 1980).

22 S. Jayasankaran, *A Nation Still Divided*, in: *Far Eastern Economic Review (FEER)* 7. Dezember 2000, S. 26-28.

kommen.“²³ Zunehmend finden sich malayisch-muslimische, aber auch „nicht-malayische und nicht-muslimische (Studenten; P.K.) [...] die davon besessen sind, die Grenzen ethnischer und religiöser Differenz zu bewachen.“²⁴ Diese ethnisch-religiöse Selbstseparation ist ein Ergebnis des multiethnischen und multisprachlichen Schulsystems, das auf allen Ebenen die Möglichkeit eröffnet, in der eigenen Sprache unterrichtet zu werden. Das durchaus vorbildliche Programm hat in Malaysia sichtlich auch die negative Konsequenz der Fortschreibung bestehender Sprach- und Kulturgrenzen. Zwar sprechen zwischenzeitlich alle Malaysier die malayische Amtssprache *Bahasa Malaysia*, doch bleiben die jugendlichen Mitglieder der verschiedenen Ethnien im Alltagsleben weitgehend getrennt. Gerade in der chinesischen Community findet sich eine sichtbare Hinwendung zu den Bausteinen der eigenen kollektiven Identität (Sprache, Kultur). So schickt ein beständig wachsender Prozentsatz von Chinesen seine Kinder auf die staatlich finanzierten (bzw. kofinanzierten) *chinesischsprachigen* Grundschulen (*siehe Schaubild 2*). Im Jahr 1987 waren es 86 Prozent aller chinesischer Schulkinder dieser Alterskategorie, im Jahr 2000 lag der Prozentsatz bei ca. 88 Prozent.²⁵ Die Schülerzahlen der chinesischsprachigen Grundschulen ist auf hohem Niveau stabil (*siehe Schaubild 3*). Die gleiche Tendenz ist auch in Bezug auf die weiterführenden Schulen ablesbar, wo die Schülerzahlen der unabhängigen chinesischsprachigen Schulen ebenfalls deutlich anstiegen (*siehe Schaubild 4*). Dies ist umso bedeutsamer, als ein Abschluss nicht zur Aufnahme eines Hochschulstudiums in einer staatlichen Hochschule berechtigt. Schüler chinesischsprachiger weiterführender Schulen müssen hierfür eine Zugangsprüfung ablegen.

Alle Versuche der Regierung interethnische Kontakte zu fördern – zuletzt über das Programm der Vision Schools (*Sekolah Wawasan*) – wurden bislang von der schlagkräftigen chinesischen Lehrerorganisation *Dong Jiao Zong* im Verein mit der chinesischen Oppositionspartei DAP vereitelt. Das zentrale Argument von *Dong Jiao Zong* ist ethnokulturell:

„DJZ (Dong Jiao Zong; P.K.) strongly upholds the right to defend our mother tongue education system because we believe that the mother tongue is the most effective way for the child to be educated and we believe that our respective ethnic languages (our roots) must be promoted for the propagation of Malaysian cultures.“²⁶

Dabei sind die Vision Schools nicht einsprachig angelegt. Vielmehr sollen chinesischsprachige, tamil-sprachige und malayisch-sprachige Schulen so zusammengelegt werden, dass gemeinsame Räume sozialer Interaktion entstehen (z. B. Pausenhöfe, Kantinen, etc). Über gezielte Angebote soll auf ein verstärktes soziales Miteinander der verschiedenen

23 Farish A. Noor, Islamization on Campus, in: [www.asiaweek.com ... magazine/2000/0616/sr.academic.html](http://www.asiaweek.com...magazine/2000/0616/sr.academic.html), 2000.

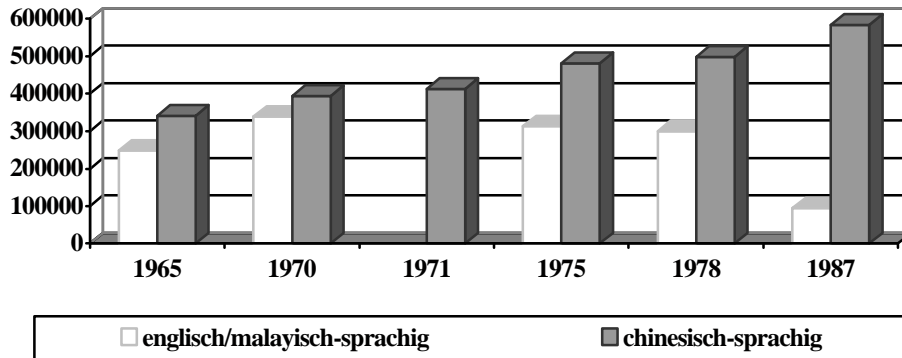
24 Noor ebenda.

25 Siehe hierzu FEER 29. Oktober 1987, S. 14 und FEER 7. Dezember 2000, S. 28.

26 Kua Kia Soong, Who is Blurring the Vision School Issue?, in: Malaysiakini.com 10.November 2000, youth.scah.org.my/zt-vs-pl120.shtml.

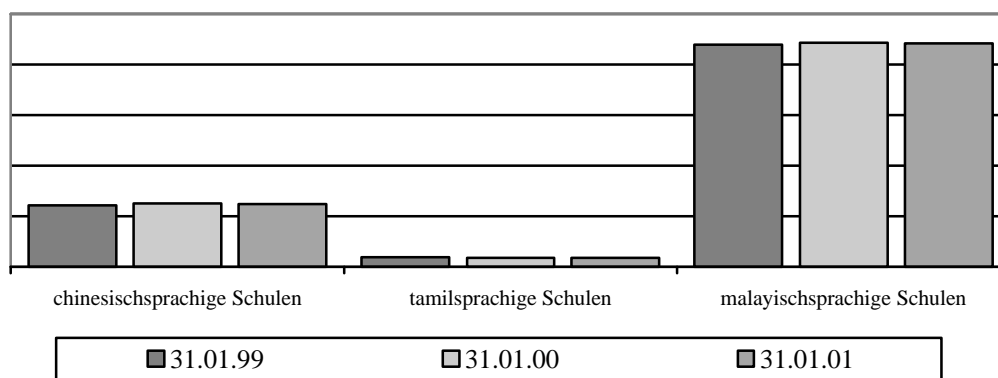
Ethnien hingearbeitet werden. DAP und *Dong Jiao Zong* unterstellen jedoch, dass diese Politik letztlich auf die Vernichtung der chinesischen Sprache abzielt.

Schaubild 2: Schulbesuch chinesischer Kinder in Grundschulen



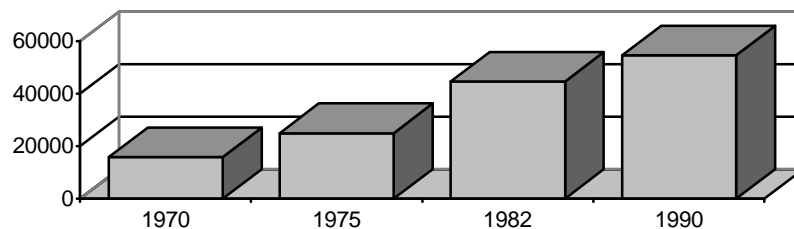
Quelle: Lee Hock Guan (2000). *Ethnic Relations in Peninsular Malaysia: The Cultural and Economic Dimensions*. Inst. of Southeast Asian Studies (ISEAS Working Papers, Social and Cultural Issues N. 1 August), S. 7, FEER 29. Oktober 1987, S. 14. Für die Jahre 1971 und 1987 fehlen die korrespondierenden Zahlen. Angemerkt werden muss, dass der Begriff „englischsprachig“ irreführend ist, da die Unterrichtssprache nach 1971 nach und nach in allen derartig kategorisierten Schulen auf malayisch umgestellt wurde.

Schaubild 3: Schülerzahl in den verschiedensprachigen Grundschulen 1999-2001



Quelle: Ministry of Education. In: [www2.moe.gov.my/~bppdp/...](http://www2.moe.gov.my/~bppdp/) (diverse Jahrgänge).

Schaubild 4: Schüler in den unabhängigen chinesischsprachigen weiterführenden Schulen



Quelle: Lee Hock Guan, *Ethnic Relations in Peninsular Malaysia: The Cultural and Economic Dimensions*, Inst. of Southeast Asian Studies (ISEAS Working Papers, Social and Cultural Issues N. 1 August), 2000, S. 7.

Die chinesische Community bietet in ihren Zielvorstellungen und Handlungsmustern ein Paradebeispiel für die Komplexitäten malaysischer Identitäten. Zum einen galt ihr Interesse von Anfang an der Schaffung einer *Bangsa Malayan* (bzw. *Malaysia*) und nicht einer *Bangsa Melayu*, d. h. eines malay(s)ischen (bürgerlichen) und nicht eines malayschen (ethnischen) Fundamentes für den neuen Staat. Auch wenn sie in den letzten Jahrzehnten die Bevorzugung der *Bumiputera* in vielen Aspekten staatlicher Politik toleriert und mitgetragen haben, zielen sie doch auf einen ethnos-neutralen Staat. Gleichzeitig fordern sie paradoxerweise eine Stärkung des muttersprachlichen Unterrichts und eine aktive Unterstützung bei der Ausweitung der Zahl weiterführender chinesischsprachiger Schulen, sowie die Einführung von „compulsory Pupils' Own Language (POL) classes“ innerhalb des normalen Lehrplans. Bei der chinesischen Community verbinden sich Forderungen nach einem „Umfeld der Gleichheit und Nicht-Diskriminierung“²⁷ mit einer ethnisch orientierten Sicht auf die Gesellschaft und einer eminent traditionalistischen Selbstorganisation der einzelnen Verbände entlang „primordialer“ Zugehörigkeiten. Ein Blick auf die Organisationen, die 1999 den Suqiu-Aufruf mit den Forderungen der chinesischen Community an die Regierung unterzeichnet haben, macht das deutlich. Neben übergreifenden funktional begründeten Community-Organisationen, etwa dem „Verband der chinesischen Lehrer“, finden sich traditionalistische Formen, wie die „Versammlungshalle der Selangor Chinesen“ und Organisationen, die, ähnlich den deutschen Vertriebenenverbänden, ihre Mitgliedschaft nach den chinesischen Herkunftsgebieten der Immigranten strukturieren (wie z. B. die Föderationen aller Guangxi- bzw. Guangdong- oder Fuzhou-Gesellschaften Malaysias). Dass sich all diese Verbände gegen die Versuche der Integration der verschiedenen ethnischen Gruppierungen durch so genannte gemischte Vision

27 Beide Zitate aus: Suqiu Committee, *The Malaysian Chinese Organisations' Election Appeal* 16th August 1999, in: www.suqiu.org/Suqiu_english.htm.

Schools wenden, spricht nicht gerade für eine ethnos-übergreifende Orientierung auf eine „*Bangsa Malaysia*“.

So ist Nathan zuzustimmen, der Ende der neunziger Jahre apodiktisch feststellte, dass „malaysische Politik kommunalistische Politik ist. [...] So ist die ganze Idee individueller, sozialer und organisatorischer Sicherheit eng mit dem kommunalistischen Charakter des malaysischen politischen Systems verbunden“²⁸

2.3.2. Akteure und Prozesse der Islamisierung des öffentlichen Raumes

Während die ethnienübergreifende Vision der Politik bislang im gesellschaftlichen und politischen Alltag weitgehend bedeutungslos blieb, gewann die islamische Alternative zur Ethnopolitik der UMNO zunehmend an Bedeutung. Dies liegt nicht zuletzt daran, dass der Islam einen zentralen Aspekt der kollektiven Identität der Malayen bildet. In der Verfassung, aber auch im allgemeinen Verständnis wird als Malaye jemand verstanden, der Muslim ist, gewohnheitsmäßig die malaysische Sprache spricht und entsprechenden Sitten folgt. Religion ist damit ein zentraler Bestimmungsfaktor *ethnischer* Identität. Politische und religiöse Akteure, die den Primat der islamischen Glaubensgemeinschaft, der *Ummah*, propagieren, können sich damit auch als Garanten malaysischer Identität und der nationalen Verfassung darstellen.²⁹

UMNO verfolgte in den fünfziger und sechziger Jahren – trotz religiöser Einbettung – eine in wesentlichen Teilen säkulare Zukunftsvision. Der damalige Premierminister Tunku Abdul Rahman skizzierte, wofür der Islam aus Regierungssicht stand: „Islam steht für Frieden, Liebe, Kooperation, Ehrlichkeit, Pünktlichkeit, harte Arbeit, Ehre und die Abwesenheit unzüchtigen Verhaltens. Islam steht für umfassendes Verstehen zwischen Völkern und Rassen.“³⁰ Trotzdem versuchte die Regierungskoalition schon in den ersten Jahren nach der Unabhängigkeit der islamischen Opposition durch weitreichende Islamisierung des öffentlichen Raums den Wind aus den Segeln zu nehmen. So war das unabhängige Malaysia von Anfang an eines der am stärksten islamisierten Länder der Welt. Nur wenige muslimische Länder „sind in dem Versuch, die Staatsmacht zu benutzen, um für

28 K.S. Nathan, *Malaysia: Reinventing the Nation*, in: Muthiah Alagappa (Hg.), *Asian Security Practice: Material and Ideational Influences*, Stanford Cal. (Stanford University Press), 1998, S. 513-548, Zitat S. 517-518.

29 In der innermalayischen Auseinandersetzung nach dem Ende des II. Weltkriegs standen sich zwei Positionen gegenüber: „whereas UMNO chose race, language and custom as the criteria of Malayness, MNP (Malayan National Party; P.K.) opted for the criteria of religion, race, and language. The choice of Islam as the fundamental criterion for Malayness set MNP apart from UMNO, and soon became a defining element in the evolution of its identity.“ (Louay M. Safi, *Religion and Politics in Malaysia*, in: home.att-net/~safi/articles/2000/; und in www.abim.com/resources/articles/religion-and-politics.html; siehe auch John L. Esposito, John O. Voll, *Islam and Democracy*, New York/Oxford [Oxford University Press], 1996, S. 147).

30 Tunku Abdul Rahman zitiert nach K.S. Nathan a.a.O. (Anm. 28), S. 523.

Muslime die Gebote des *Koran* und der *Hadith* durchzusetzen, so weit gegangen wie Malaysia.³¹ Diese Islamisierung, etwa die staatlich abgesicherten umfassenden Befugnisse religiöser Gerichtsbarkeit, bezog und bezieht sich ausdrücklich nur auf die malayisch-muslimische Bevölkerungsgruppe. Das islamische Fundament des Staates als Ganzem drückt sich in der Verfassung aus, nach der der Islam die Religion der Föderation ist, aber andere Religionen jederzeit praktiziert werden dürfen (Art. 3 (1)). Sie wird auch deutlich in Regeln für das religiöse Miteinander, die nicht-Muslimen die Werbung für ihre Religion unter Muslimen untersagen. Stärker islamisch geprägte Zukunftsvisionen hatten in den ersten Jahrzehnten des neuen Staatswesens in der malayischen politischen Elite keine Chance. Dass auch die Vertreter der anderen Volksgruppen kein Interesse an einem islamischen Malaya hatten, braucht kaum betont zu werden.

Die islamische Alternative war 1951 mit der Abspaltung der islamistisch orientierten Teile aus UMNO und deren Integration in die oppositionelle PMIP (später PAS) politisch zwar zunächst marginalisiert, konnte jedoch die folgenden Jahrzehnte als zunehmend besser organisierter Teil des politischen malayischen *mainstream* und als etablierte Kraft in der Opposition überleben und in der Regionalpolitik an Erfahrung gewinnen. So gewann PAS 1959 die Wahlen in Kelantan und Terengganu mit überwältigender Mehrheit.³² Von den 14 Sitzen zum nationalen Parlament, die aus diesen zwei Gliedstaaten gewählt wurden, gewann PAS 13, in allen anderen Staaten blieb PAS jedoch marginal. Nach Einbrüchen bei den Wahlen von 1964 konnte PAS in der Wahl von 1969 24,3 Prozent aller Stimmen auf sich vereinen und zwölf Sitze im nationalen Parlament erringen. Diese Position der Stärke führte dann nach dem Ende des Ausnahmezustandes (1971) zur Bildung einer Koalitionsregierung mit UMNO in Kelantan im Jahr 1973 und zum Eintritt in die Regierungallianz *Barisan Nasional* 1974. Wenige Jahre später stieg PAS wieder aus der *Barisan Nasional* aus, da ihre Führung realisiert hatte, dass sie als Teil der Regierung das Fundament ihres Erfolges – ihre islamische Glaubwürdigkeit – zu verspielen drohte.

Seit dem Ende der sechziger Jahre wirkte die islamische Alternative von den Rändern der Politik immer stärker auf die Zentren der Macht ein. Ohne selbst Teil des Establishments zu sein, gelang es PAS und insbesondere den intellektuellen islamischen Reformbewegungen (*Dakwah*) der siebziger Jahre, die fundamentale Frage malayischer sozio-politischer Identität nicht nur offenzuhalten, sondern zunehmend mit den eigenen Antworten die Parameter des ethnischen und nationalen Identitätsdiskurses zu bestimmen. ABIM, PAS und die radikaleren islamischen Studentenorganisationen der achtziger Jahre stellten sich unter Berufung auf die Universalität islamischer Werte gegen die Rhetorik eines malayischen Nationalismus und das ethnozentrische Programm zur Förderung der ökonomischen Stellung der *Bumiputera*, da beide diskriminatorisch seien. Der damalige

31 Gordon, P. Means, Public Policy Toward Religion in Malaysia, in: Pacific Affairs, Vol. 51 No. 3 Autumn 1978, S. 384-405, Zitat S. 391, zu den Details siehe insbesondere S. 389-393.

32 Terengganu fiel binnen Kürze an die Allianz zurück, doch Kelantan blieb auch nach den Wahlen von 1964 und 1969 in der Hand von PAS.

ABIM-Vorsitzende Anwar Ibrahim betonte, dass „der Islam Diskriminierung als kriminelles Handeln begreift, weil es dem (islamischen) Ruf widerspricht, die verschiedenen Gemeinschaften zu einen und Toleranz, Freundschaft und gegenseitigen Respekt zwischen allen Menschen zu fördern.“³³ Trotzdem zielten alle Bewegungen im Endeffekt auf die Stärkung der malayischen Position in der malaysischen politischen, sozialen und ökonomischen Ordnung, da die *Dakwah* „darauf abzielte, Muslime zu *besseren* Muslimen zu machen und nicht Nicht-Muslime zu bekehren.“³⁴

Anfang der achtziger Jahre optierten die prominentesten Führer von ABIM für den offenen Einstieg in die Politik. Die intellektuellen Wortführer der islamischen Renaissancebewegung (*Dakwah*) drangen in alle malayischen Parteien, aber auch in die Staatsbürokratie vor und begannen ihre Reformideen in Politik umzusetzen. Während Anwar Ibrahim UMNO beitrug, um die Ziele ABIMs durchzusetzen, übernahm eine ganze Gruppe von hohen ABIM-Funktionären³⁵ die Führung von PAS, was die ideologische Ausrichtung dieser Honoratiorenpartei dramatisch veränderte. Die neue PAS unter Yusuf Rawa war ein bedeutend aggressiverer Gegner als die letztlich nur eine beschränkte ländliche Klientel bedienende alte unter seinem Vorgänger Mohamad Asri Muda.³⁶ Ihr traten in den folgenden Jahren eine große Zahl ehemaliger Auslandsstudenten bei, die in den Universitäten und im Staatsdienst teilweise einflussreiche Stellungen innehatten.³⁷ Diesen Reformern ging es darum, der säkularen Moderne, die der Westen als Entwicklungsperspektive anbot und die aus ihrer Sicht auch UMNO verfolgte, eine normative Alternative gegenüberzustellen. Das bedeutete zum einen eine Reform des Islam: Es musste klar werden, was die islamische Lehre unter den Bedingungen der Moderne bedeutete. Zum Zweiten ging es um die Frage „wie und unter welchen Bedingungen religiöse Bindung die Qualität des

33 Anwar Ibrahim zitiert nach Esposito/Voll, a.a.O. (Anm. 29), S. 132. Ungeachtet der dramatisch unterschiedlichen Auffüllung der islamischen Alternative durch ABIM, PAS oder radikale Gruppierungen wie *Darul Arqam* bzw. den Studentenbewegungen *Saura Islam* (Stimme des Islam) und dem Islamic Representative Council (IRC) einigt die islamische Opposition die Vision einer universalen islamischen Gemeinschaft, die eine eigenständige normative Ordnung für die Moderne verwirklicht.

34 Milne/Mauzy a.a.O. (Anm. 20), S. 81.

35 Hierzu gehören der derzeitige Präsident von PAS Ustaz Fadzil Noor, sein Stellvertreter und Regierungschef (Mentri Besar) von Terengganu, Ustaz Abdul Hadi Awang, aber auch Ustaz Nakhaie Ahmad und Syed Ibrahim Rahman.

36 PAS kann immer noch als weitgehend regionale Partei gelten, gewinnt sie doch die überwiegende Mehrheit ihrer Parlamentssitze in den Gliedstaaten mit extrem hohem muslimisch/malayischen Bevölkerungsanteil. Der Anteil der Nicht-Muslime/Nicht-Malayen in den von ihr regierten Gliedstaaten Kelantan und Terengganu liegt bei unter fünf Prozent. In Ostmalaysia war PAS bis ins Jahr 2001 praktisch nicht-existent. Erstmals trat PAS mit eigenen Kandidaten bei den Wahlen vom 25. September 2001 in Sarawak und Sabah an.

37 Siehe z. B. Farish A. Noor, Ustaz Haji Yusuf bin Abdullah al-Rawa: Architect of the 'new PAS' of the 1980s, in: www.jaring.my/just/obit_rawa.htm, 2000, Nagata a.a.O. (Anm. 11), Judith Nagata, Religious Ideology and Social Change: The Islamic Revival in Malaysia, in: *Pacific Affairs* Vol. 53 No. 3, Autumn 1980, S. 405-439, Esposito/Voll a.a.O. (Anm. 29), Gordon P. Means a.a.O. (Anm. 31).

gesellschaftlichen Lebens stärken und verbessern kann.“³⁸ Dem im Regierungslager dominierenden Imperativ des Primats der Malayen (bzw. *Bumiputera*) wurde eine klare Absage erteilt, da derartiger ethnischer Chauvinismus nicht mit dem Islam vereinbar sei.

Der immer als Garant der Vorrangstellung der Malayen agierenden UMNO traten damit politische Akteure entgegen, die dem Primat des Ethnos das Primat der religiösen Gemeinschaft gegenüberstellten. Der säkularen Modernisierungsorientierung von UMNO stellten sie eine islamische Moderne gegenüber, die die Ungerechtigkeit und wachsende Unmoral der bestehenden nationalen aber auch internationalen Ordnung durch Reorientierung auf eine göttliche Wahrheit aufzuheben versprach. UMNO reagierte auf diese Herausforderung, indem sie selbst malayische Identität zunehmend als malayisch-islamische Identität konzeptionalisierte: Sie strebte danach, nicht nur als Garant der Rechte der Malayen, sondern auch als Repräsentant einer muslimisch orientierten Politik zu erscheinen. Unter dem Druck der Dakwah-Bewegung waren schon in den siebziger Jahren die säkularen Ziele von Modernisierung, Entwicklung und Nationalisierung von UMNO-Politikern im islamischen Gewand präsentiert und der Islam damit als „ein Instrument sozialen Wandels“³⁹ neu bestimmt worden. Diese Politik beschleunigte sich nach 1981 nochmals unter dem neuen Premierminister Mahathir,⁴⁰ doch versuchte dieser gleichzeitig zu verhindern, dass Islamisierung zum gleichen Modernisierungsversagen wie in vielen arabischen islamischen Ländern führte.

Dem islamischen Wertekanon galt es, einige andere Werte zur Seite zu stellen, die aber schon allein aus politischen Gründen nicht einer westlichen „protestantischen Ethik“ entstammen durften: Mahathir propagierte zeitgleich mit der Islamisierungsstrategie seine berühmte ‚Look East Policy‘. Danach sollte Malaysia auf seinem Weg in die Moderne nicht mehr dem westlichen Modell folgen, sondern den von Japan, aber auch Korea vorgelegten Mustern. Obgleich diese Reorientierung auf den ersten Blick auf die asiatische Entwicklungsstrategie mit ihrer herausgehobenen Rolle staatlicher Steuerung abzielen schien, rutschten sehr schnell die mit dem japanischen und koreanischen Erfolg assoziierten asiatischen Werte ins Zentrum der Argumentation. Japan taugte zum Modell vor allem, weil „ihre kulturellen Werte der Art von Moral und Ethik ähneln, die wir in diesem Land haben bzw. die wir für dieses Land erlangen wollen.“⁴¹ Der Blick in den Osten diente explizit dazu, Werte und Tugenden aufzunehmen, die in der eigenen Tradition nicht oder nur ungenügend verankert schienen, aber als Fundamente beschleunigter Entwicklung für unabdingbar galten. Dies erschien notwendig, weil, wie Mahathir offen zugab, moderne

38 Louay M. Safi, Religion and Politics in Malaysia, in: www.abim.com/resources/articles/religion-and-politics.html.

39 Means a.a.O. (Anm. 37), S. 399.

40 Siehe Diane K. Mauzy, R.S. Milne, The Mahathir Administration in Malaysia: Discipline through Islam, in: Pacific Affairs Vol. 56 No. 4, Winter 1963/64, S. 617-648.

41 Mahathir Mohamad 1982, zitiert nach Mauzy/Milne ebenda, S. 628.

muslimische Gesellschaften bislang kein funktionsfähiges Entwicklungsmodell hervorgebracht haben.

In den neunziger Jahren ging es ganz wesentlich um den Kampf zweier Konzepte für ein islamisches Malaysia: Während auf der einen Seite PAS die Einführung des islamischen Staates fordert, steht die UMNO für einen reformierten, auf die Erfordernisse des globalen Wettbewerbs hin orientierten Islam. Folgerichtig wurden (und werden) von UMNO-Politikern die bis dato mit einer im wesentlichen säkularen Entwicklungsideologie verknüpften Werte von harter Arbeit, Disziplin und Fortschrittsorientierung als Teil des islamischen Wertesystems propagiert.⁴²

Der institutionelle Rahmen, in dem sich diese zunehmende Überwölbung ethnischer durch religiöse Konzepte vollzog, blieb bestehen. Bis heute ist, wie oben herausgearbeitet wurde, die malaysische Politik weitestgehend entlang kommunalistischer Grenzlinien strukturiert. Diese werden jedoch zunehmend *auch* als Religionsgrenzen gedeutet, so dass die bislang bestehende Basis des interethnischen Kompromisses zunehmend unterminiert wird. Die stärkste Oppositionspartei PAS ist, unbeschadet ihrer temporären Koalition mit DAP und Keadilan in der demokratischen Oppositionsallianz Barisan Alternatif, eine

„religious party whose ideology is rooted in a theological discourse that conflates religion with politics. [...] The confrontation between PAS and its opponents is formulated according to a theocentric discourse which draws an absolute and irreconcilable division between the believers and the non-believers [...] . The reality is that in the world of the hard-line Islamists there is no room for compromise or negotiation: moderation does not work when one is fighting the cause of God on earth.“⁴³

Die zunehmende Islamisierung malaysischer Politik durch die außerparlamentarische *Dakwah*-Bewegung einerseits und die von UMNO verfolgte Strategie des Aufbaus kon-

42 Esposito/Voll a.a.O. (Anm.29), S. 137. In dieser Propaganda für einen fortschrittsorientierten Islam werden sie von den Mitarbeitern der parastaatlichen islamischen Institutionen bestmöglich unterstützt (siehe z.B.: Nik Mustapha Haj Nik Hassan, Need for values in the K-economy, in: www.ikim.gov.my/-archive-star25.htm, 4. Juli 2000).

43 Farish A. Noor, ‚Moderate‘ Islamisation? Forget it, in: Malaysiakini.com (www.malaysiakini.com/-archives_column/farishnoor_column1882000.htm, 18. August 2000), S. 2 und 5. In ihrer Politik strebt PAS auch danach alle Traditionen, die als unislamisch gelten auszulöschen. Vielfach stehen *Adat* (Tradition) und Islam eindeutig in Opposition. Dies gilt beispielsweise für den Kleiderkodex für Frauen, wo sich inzwischen vielfach der Islam durchgesetzt hat, wird aber auch an der Politik von PAS in bezug auf die „Vergnügungen“ des Volkes sichtbar. Viele Festivitäten werden entweder verboten oder wandeln ihren Charakter. Der Regierungschef Terengganus, Abdul Hadi Awang schildert diesen Prozess folgendermaßen: „We ban entertainment that is against the principles of Islam, for example the Batu Buruk Festival, during which many robberies had happened. After we came to power, the festival died off naturally. The people have realised its negative values and support us now. Then there are the entertainment festivals during the Sultan of Terengganu's birthday, which encourage unhealthy activities. Now those festivals do not take place any more. Thus it is obvious that they were not organised by the Sultan.“ (Abdul Hadi Awang, Hadi on his ‚decree‘ and other controversies, in: www.malaysiakini.com/-News/2001/06/2001060509.php3?print=1, 5.6.2001). Ähnlich sind auch seine Äußerungen in einem Asiaweek Interview vom Sommer 2000 (siehe: ‚Pas Is Not a Racist Party‘, in: www.asiaweek.com/.../-magazine/2000/0616/sr.hadi.int.html).

kurrierender (para-) staatlicher islamischer Organisationen (bis hin zur staatlichen *Dakwah*-Organisation *Pusat Islam*, die dem Premierminister untersteht) führte zu korrespondierenden Reaktionen aufseiten der anderen ethnischen Gruppen. In Reaktion auf die Bekehrungsversuche der *Dakwah*-Aktivisten wurden eigene Organisationen aktiviert, Mitglieder der eigenen ethnischen Gruppe mobilisiert, „eigene“ Werte und Ordnungsvorstellungen propagiert und eine unausgesprochene Einheitsfront gegen die Islamisierungstendenzen gebildet, die in kritischen Situationen auch die Vertreter chinesischer Interessen in der Regierung (MCA, später auch Gerakan) mit ihren Kollegen in der Opposition (v. a. DAP) zu gemeinsamen Aktionen verband. Alle nicht-muslimischen Gemeinschaften schufen darüber hinaus 1984 eine außerparlamentarische Einheitsfrontorganisation, das „Malaysian Consultative Council of Buddhism, Christianity, Hinduism and Sikhism“, die ihre gemeinsamen Interessen vertreten und ihre Strategien koordinieren sollte.

Der Effekt der Islamisierungswelle war mithin zweischneidig: Sie generierte eine signifikante Ausweitung des politischen Diskurses sowohl innerhalb der malayischen, als auch allen anderen Bevölkerungsgruppen. Abu Bakar spricht zu Recht von einer „Ausweitung der Zivilgesellschaft, teilweise als Ergebnis der *Dakwah*-Arbeit von ABIM und PAS [...], und teilweise wegen der neuen Kämpfe der nicht-Malayen und nicht-Muslime, die zu demokratischen Mitteln griffen, um ihre Interessen zu sichern.“⁴⁴ Gleichzeitig resultierten die wachsenden Aktivitäten auf allen politischen Ebenen in einer Vertiefung traditioneller ethnischer, aber auch religiöser Solidaritätsorganisationen und damit in einer Verschärfung ethnokultureller Grenzziehung.

2.4. Nationale Politik als Verhandeln in multiethnischen Allianzen

UMNO hatte schon in den späten vierziger Jahren erkannt, dass an den Chinesen und Indern vorbei kein *nation-building* denkbar war und arbeitete folgerichtig in dem auf britischen Druck geschaffenen Communities Liaison Committee mit den Repräsentanten der anderen ethnischen Gruppierungen zusammen.

Erwies sich die frühe Organisation von Parteien entlang kommunalistischer Grenzen als langfristig strukturierend für die malay(s)ische Politik, so kann die Verfahrensweise des Konfliktmanagements im Community Liaison Committee als paradigmatisch für den zukünftigen Politikstil des unabhängigen Malay(si)as gewertet werden. Dieses Gremium wirkte als ein perceptions- und strategiebildendes „Forum zur Einübung kompromissgeleiteter Entscheidungsfindung [...], das den Führern der einzelnen Volksgruppen die

44 Mohamad Abu Bakar, Islam, Civil Society, and Ethnic Relations in Malaysia, in: Nakamura Mitsuo, Sharon Siddique, Omar Farouk Bajunid (eds.), Islam & Civil Society in Southeast Asia, Singapore (ISEAS), 2001, S. 57-75, Zitat S. 71.

Möglichkeit eröffnete, hinter verschlossenen Türen in vertraulicher Atmosphäre ohne Druck der Straße verhandeln zu können.⁴⁵

Für die Kooperation zwischen UMNO und konservativen Vertretern des chinesischen ökonomischen Establishments (organisiert in der MCA) war ausnehmend förderlich, dass beide Protagonisten sich von radikalen Elementen der eigenen Community bedroht fühlen mussten: UMNO vor allem von den Propagandisten einer islamischen Alternative, aber auch bis zu ihrer Wahlniederlage 1952 von der Independence of Malaya Party, die vermögenden Chinesen insbesondere von der (ethnisch weitgehend chinesischen) Malayan Communist Army und der von ihr gegründeten Malayan Races Liberation Army. Für die konservativen Chinesen war es eine Frage des politischen und ökonomischen Überlebens, sich glaubhaft von dem Guerillakrieg dieser als „ethnisch“ wahrgenommenen „Befreiungsbewegung“ zu distanzieren. Dominierende Themen der seit 1949 geführten Debatte zwischen MCA und UMNO um das Wesen einer souveränen malayischen Nation waren Ethnie, ökonomische Gerechtigkeit und Entwicklung. Beide Seiten erkannten die Komplementarität ihrer Interessen und einigten sich schnell auf ein politisches Arrangement, das schon in den ersten demokratischen Lokalwahlen 1952 auf lokaler Ebene zu einem Pakt führte. Wenig später wurde die Nationale Allianz ins Leben gerufen, der sich 1954 auch die Organisation der indischen Gemeinde, der Malayan Indian Congress (MIC), anschloss. Nach dem überragenden Wahlerfolg des Bündnisses in den Föderationswahlen 1955 – die Allianz errang 51 der 52 zur Wahl stehenden Sitze⁴⁶ – war der Weg in den neuen unabhängigen Staat offen. Nachdem die Briten ihre Zustimmung signalisiert hatten, einigten sich die Vertreter der drei Organisationen in kürzester Zeit auf ein von allen getragenes Fundament für das unabhängige Malaya. Dieses sollte danach ein malayisches und islamisches Land werden, symbolisiert

- durch den Fortbestand der politisch-religiösen Führungsfunktion der traditionellen Herrscher,
- durch den föderalen Charakter, der die traditionellen Grenzen der Negeri nochmals bestätigte,
- durch die Wahl des Malayischen als Landessprache und
- durch die (informelle) Regelung, dass der Ministerpräsident der Föderation Malaya sein muss.

Gleichzeitig wurde Malaya als multiethnisches Land konzeptionalisiert, in dem die politische Herrschaft durch parlamentarische Mehrheiten legitimiert und auf die souveräne Entscheidung des Wahlvolkes rückgebunden werden musste. Hierzu zählten auch die chinesisch- und indischstämmigen Mitbürger, soweit sie innerhalb des Territoriums der

45 Rüländ a.a.O. (Anm. 1), S. 123.

46 An die UMNO gingen 34 Sitze, an die MCA 15 und 2 an die MIC.

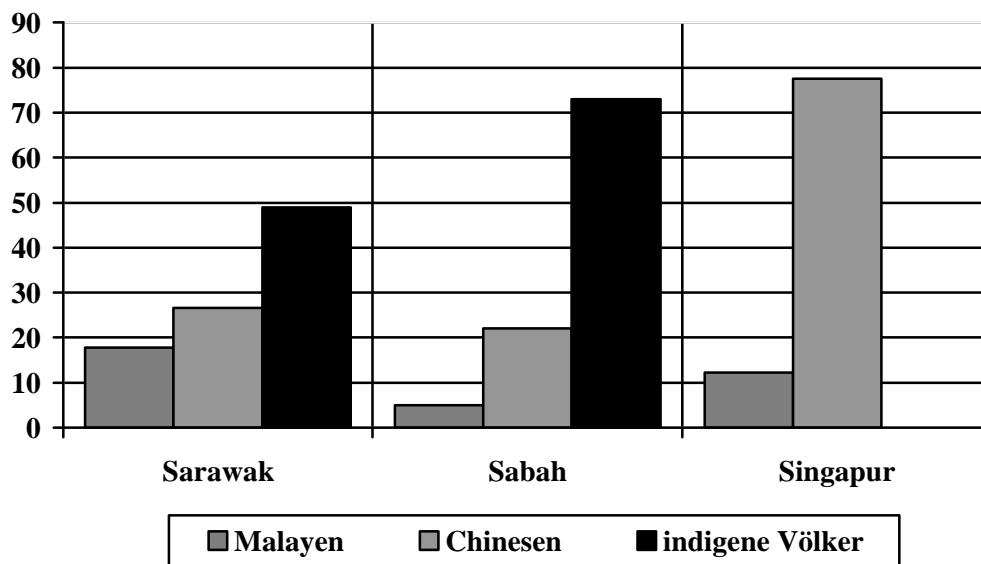
Föderation geboren wurden bzw. sich registrieren und naturalisieren ließen. Im Gegenzug erklärten sich die Immigrantorganisationen dazu bereit, Quoten für die Malayen im öffentlichen Dienst und eine staatliche Förderung malayischen Unternehmertums zu akzeptieren. Ad hoc entwickelte deliberative Muster auf dem Weg zur Verfassung und die in der Verfassung niedergelegten Prinzipien bildeten zusammen mit den informellen Übereinkünften über die Rollen der ethnischen Gruppen in Wirtschaft, Gesellschaft und Politik das normative Fundament langfristig stabiler interethnischer Kooperationsbereitschaft. Alle Faktoren zusammengenommen werden bis heute als der malay(s)ische Gesellschaftsvertrag begriffen, durch den willentlich die konkurrierenden Gruppen zum gemeinsamen Nutzen zusammengeführt wurden. Da ein Großteil der „Vertragspunkte“ nicht präzise fixiert war, bestand immer die Möglichkeit, die Arrangements an soziale und ökonomische Veränderungen anzupassen.

Nach dem Beitritt Sabahs und Sarawaks und Singapurs 1963⁴⁷ erweiterte sich dieses ethno-religiös bestimmte System kommunitärer Grenzziehung um Gruppierungen, die die Interessen ethnischer Gruppen aus diesen neuen Bundesstaaten vertraten. Die Umbenennung von Malaya zu Malaysia verdeutlicht, dass die vordem behauptete malayische Identität durch die territoriale Neubestimmung, durch den Einschluss von Gebieten, in denen die Malayen nur Minderheitenstatus beanspruchen konnten, deutliche Belastungen verkraften musste. Während in Bezug auf die chinesischen und indischen Immigrantengemeinschaften die Rede von den malayischen Söhnen des Landes (*Anak negeri*) durchaus plausibel klang, konnte sie gegenüber den indigenen Völkern der *Iban* und *Kadazan* nicht angewandt werden. Letztere waren wie die Malayen eingeborene Stämme (*suku organ asli*), denen die gleichen Rechte zugestanden werden mussten – hierzu gehörte auch, wie im Falle Bruneis exemplifiziert, das Recht, nicht der Föderation beizutreten (*Zur ethnischen Zusammensetzung der Bevölkerung der neuen Gliedstaaten Sabah, Sarawak und Singapur siehe Schaubild 5*).

Politik und Konfliktmanagement erfolgten in den nächsten Jahrzehnten weitgehend in den geschlossenen Zirkeln der Allianz, die sich in den siebziger Jahren in Nationale Front (*Barisan Nasional*) umbenannte. Die interne Strukturierung der Allianz blieb sich weitgehend gleich, obwohl nach den Jahren der „Emergency“ (1969-1971) eine große Zahl neuer Mitglieder aufgenommen wurde: Allianz und *Barisan Nasional* bestanden gleichermaßen aus hochorganisierten ethnisch bestimmten Gemeinschaften, die zum gemeinsamen Nutzen auf Dauer zur Kooperation bereit waren.

47 Singapur wurde nach zwei turbulenten Jahren 1965 wieder aus der Föderation entlassen.

Schaubild 5: Ethnische Zusammensetzung der Bevölkerung Sabahs, Sarawaks und Singapurs im Jahr 1947 (Sarawak, Singapur) bzw. 1951 (Sabah) in Prozent



(Quelle: John M. Gullick, Malaysia, London (Ernest Benn Limited), 1969, S. 280)

Auch die Oppositionsparteien waren und sind entlang der scheinbar unverrückbaren ethnischen Grenzen organisiert, auch wenn sich dies aus den Parteinamen nicht immer erschließt. So war und ist die Democratic Action Party (DAP) eine beinahe ausschließlich chinesische Partei, wohingegen PAS ausschließlich malayisch-muslimische Interessen vertritt – beide Parteien haben darüber hinaus noch einen klaren regionalen Fokus. Der signifikante Unterschied zwischen Regierungsallianz und Opposition liegt jedoch im interethnischen Kooperationsverhalten. Der Opposition war es vor der Gründung von *Barisan Alternatif* im Jahr 1999 nie gelungen, die ethnisch begründeten Differenzen zwischen den verschiedenen Parteien zu überwinden und sich gegen die übermächtige Regierungsalianz zusammenzuschließen. Auch nach drei Jahren gemeinsamer Opposition unter dem Dach von *Barisan Alternatif* scheint die Zusammenarbeit weitgehend rhetorischer Natur – gemeinsame Inhalte, die über die Ablösung der *Barisan Nasional* hinausgehen, sind kaum sichtbar und zwischen so gegensätzlichen Parteien wie der islamischen PAS und der chinesischen DAP auch kaum denkbar.

Demgegenüber erweisen sich Allianz und *Barisan Nasional* als stabile multiethnische Organisationen, die bei Wahlen mit einer gemeinsamen Liste antreten, obgleich sie aus ethnisch bestimmten Komponenten bestehen. Allianz bzw. *Barisan Nasional* sind zum einen Koalitionen, agieren gleichzeitig jedoch wie eine multiethnische Partei. Ein führender Politiker des MCA, der Transportminister Dato Seri Ling Ling Sik, erläuterte die daraus resultierende Handlungslogik folgendermaßen:

„Having a single slate of candidates for elections is also important to explain the cohesion and unity within the Barisan Nasional. Although a coalition of ethnic-based entities, BN works as a single party during elections. In Party Manifesto, in campaign, and in resources,

there is a common and united approach by BN. [...] Necessitated by the need to work together, this centre encourages compromises, consensus, and moderation. The result is to push the opposition parties to the political flanks where they become or are seen as more communal.⁴⁸

Trotz der Übermacht des Regierungslagers ist die Opposition zentraler Bestandteil malaysischer Politik. Sie ist zwar politisch schwach, doch können sich in ihr gesellschaftliche Interessen sammeln, die von der Politik der Regierungskoalition nicht vertreten werden. Auch wenn ihre Forderungen in der Regel kaum direkt aufgegriffen werden, so wirkt sie aufgrund ihrer Ventilfunktion allgemein doch als Stabilisator des System. Insbesondere für die Stabilisierung in Krisensituationen haben Teile der Opposition bislang eine bedeutsame, wenn auch ungewöhnliche Rolle gespielt. Der in Krisen bröckelnde Konsens wurde schon mehrfach durch die Eingliederung von Teilen der Opposition in das Regierungslager wieder gefestigt. Die von diesen kooptierten Parteien repräsentierten Wähler werden damit wieder auf den von *Barisan Nasional* repräsentierten Gesellschaftsvertrag verpflichtet.

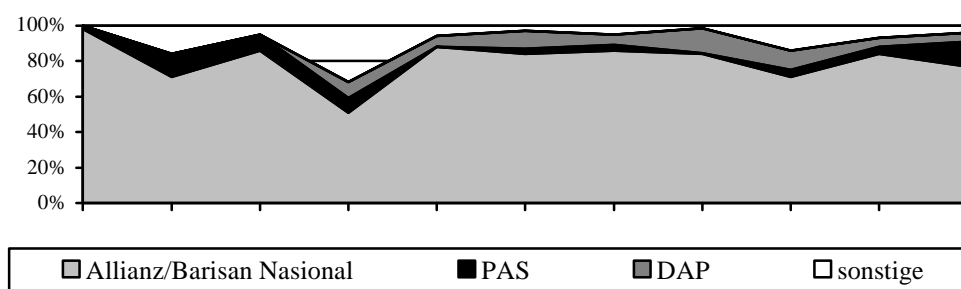
Dies geschah beispielsweise nach dem Ende der Notstandsregierung, als eine Vielzahl kleinerer Parteien, die regionale Interessen vertraten, in die in *Barisan Nasional* umbenannte Allianz aufgenommen wurden. In diesem Zusammenhang trat, wie schon erwähnt, PAS für einige Jahre dem Bündnis bei. Dieser integrative Imperativ wird auch sichtbar in der damaligen Aufnahme von *Parti Gerakan Rakyat* in die BN. *Gerakan* war 1968 von ehemaligen Mitgliedern der MCA gegründet worden. Sie konkurrierte mit dem chinesischen Partner in der Regierungsallianz um die Stimmen der chinesischen Wählerschaft. Schon bei den ersten Wahlen, zu denen sie antrat, gewann sie die Mehrheit der Abgeordnetensitze in Penang (16 von 24) und acht Sitze im nationalen Parlament. Die Allianz reagierte auf die Herausforderung durch Kooptation: Direkt nach der Rückkehr zur Demokratie wechselte *Gerakan* ins Regierungslager über. Ein weiteres Beispiel für diese Strategie der Umarmung ist die Kooptation des ABIM-Führers Anwar Ibrahim durch Premierminister Mahathir 1981, was den islamistischen Druck auf die führende Partei in der Allianz UMNO deutlich reduzierte. Auch die 1987 nach heftigen Auseinandersetzungen ausgebooteten UMNO-Dissidenten um Razaleigh und Musa, die mit einer eigenen Partei, der *Semangat 46*, in den folgenden Wahlen gegen die *Barisan Nasional* angetreten waren, wurden 1996 wieder in den Schoß von UMNO zurückgeholt.

Der Diskurs über die Natur Malaysias und die beständige Versöhnung seiner konstituierenden ethnischen Bestandteile riss nie ab. Wenngleich manche Aspekte des *nation-building* denen der Nachbarstaaten ähnelten, so z. B. die im Gefolge der Unruhen von 1969 neu propagierten Staatsprinzipien (*Rukunegara*), die analog zu den indonesischen *Pancasila* aufgebaut erscheinen, blieb doch der zentrale Ansatz der bewusst multiethni-

48 Ling Liong Sik, Speech by YB Dato' Seri Dr. Ling Liong Sik, Minister of Transport at the National Unity Convention organised by ASLI at level 15, Sunway Lagoon Hotel, On 18/5/2001 at 10.15 AM, in: www.mca.org.my/scripts/mca/, 18. Mai 2001.

schen Gesellschaft und politischen Ordnung auf Malaysia und das 1965 aus der malaysischen Föderation ausgetretene Singapur beschränkt. Die Führer Malaysias betonten den künstlichen Charakter ihrer Nation und die Notwendigkeit die bestehenden Unterschiede zwischen den Gemeinschaften politisch zu vermitteln, um der in der Region nicht eben seltenen Alternative kommunalistischer Gewalt dauerhaft entgegen zu können. Die multiethnische Einheitsfront in Malaysia zielt darauf ab, stabile politische Arrangements zur möglichst emotionsarmen Mediation von Community-Interessen zu schaffen, die, gerade weil sie entlang ethno-religiöser Gruppengrenzen verlaufen, ein großes Eskalationspotenzial haben. Sicherlich war und ist UMNO, die im Parlament 71 der insgesamt 193 Sitze hält, innerhalb der Barisan Nasional die hegemoniale Kraft, doch sind die BN-Gremien gleichzeitig eine zentrale Arena des Interessenausgleichs zwischen den vielfältigen inkorporierten Kräften. Hier sind nicht nur die einflussreiche Malaysian Chinese Association (MCA; 29 Sitze) und der Malaysian Indian Congress (MIC; 7 Sitze) zu nennen, sondern auch die Vertreter der regionalen Interessen der verschiedenen ethnischen Gruppen, wie etwa die *Parti Rakyat Bersatu Sarawak* (8 Sitze), die trotz ihres neutralen Namens als einheitliche Volkspartei Sarawaks die Interessen der chinesischen Minderheit dieses Gliedstaats vertritt, die *Parti Bangsa Dayak Sarawak* (PBDS; 6 Sitze), die für die Interessen der *Dayak* eintritt oder aber die *Parti Maju Sabah* und die *Parti Liberal Democratic*, zwei chinesische Parteien aus Sabah (2 bzw. 1 Sitz).⁴⁹

Schaubild 6: Sitzverteilung im Parlament (Dewan Negara) in Prozent 1955-1999



Kehren wir an dieser Stelle nochmals zu der oben verwendeten Differenzierung zwischen staatsbürgerlichem, ethnokulturellem und multikulturellem Nationalismus zurück, so lassen sich die verschiedenen Elemente für den malaysischen Fall genauer spezifizieren. Es findet sich ein beständig neu balanciertes Mit- und Gegeneinander der nur begrenzt kompatiblen Nationalismen. Der malaysische Blick auf die Nation ist ethnokulturell. Ma-

49 Die Wahlergebnisse der Wahlen vom November 1999 finden sich z. B. in: www.stm.it/elections/election/malaysia.htm.

lay(s)ia ist das Land der Malayen, basierend vor allem auf der muslimischen Religion und der in den Sultanen verkörperten und in der politischen Ordnung verankerten malaysischen Tradition. Der *chinesische* und *indische* Blick sind staatsbürgerlich. Malaysia ist das Land der Malaysier, in dem allen Staatsbürgern, ungeachtet ihrer ethnischen oder religiösen Zugehörigkeit, die gleichen politischen Rechte zustehen und gewährt werden. Beide Aspekte finden sich in den formalen Aspekten des Gesellschaftsvertrags verankert. Funktionsfähig wird dieser komplexe normative Rahmen jedoch erst durch die konkrete multiethnische Herrschaftsorganisation und die ihr korrespondierenden Praktiken, die sicherstellen, „dass die Interessen und Gefühle der verschiedenen ethnischen Gruppen nicht über Gebühr verletzt werden“⁵⁰. Aufgabe des Premierministers ist es, die verschiedenen, hinter der Bühne aufeinanderprallenden Interessen und Positionen so miteinander zu versöhnen, dass eine allseitig „tragfähige Balance ethnischer Interessen“⁵¹ resultiert. Der Geist multikultureller Praktiken ist zumindest im Regierungslager partiell auch zur Wählerschaft durchgedrungen, die vielfach nicht nach ethnischen Gesichtspunkten wählt. Vielmehr führt die gemeinsame Liste der *Barisan Nasional*-Parteien dazu, dass häufig Malayen für einen chinesischen Kandidaten stimmen und umgekehrt, obgleich Oppositionsparteien Kandidaten der jeweils eigenen Ethnie aufgestellt haben. Dies impliziert nicht die Aufhebung der Ethnizität als zentrales Kriterium politischer Orientierung, wohl aber die Akzeptanz interethnischer Kooperation zum gemeinsamen Nutzen.

3. Asiatische und islamische Werte – Zwei konkurrierende Visionen des nation-building

Bislang habe ich zentrale Charakteristika des politischen Prozesses und der ihn prägenden Praktiken herausgearbeitet, und damit verdeutlicht, wie die malaysische Politik grundsätzlich strukturiert ist und wie sie „funktioniert“. Es wurden zentrale malaysische Ethnopraxen umrissen, ohne dass der diskursive Rahmen, innerhalb dessen sie sich entwickelt haben und durch den sie erst ihre Legitimität erhalten – oder aber verlieren – inhaltlich ausgeleuchtet wurde. In diesem Kapitel skizziere ich die Weltbilder der Asianisten und Islamisten in groben Umrissen. Deutlich wird, dass asiatische Werte und islamische Werte in Malaysia teilweise nur unterschiedliche Sprachen sind, mit denen sich die gleichen Akteure an verschiedene Klientel richten. In anderen Fällen beschreiben sie jedoch zwei distinkte und inkompatible Weltbilder.

50 Milne/Mauzy a.a.O. (Anm. 20), S. 81.

51 Milne/Mauzy ebenda, S. 6.

3.1. Asiatische und islamische Werte als Strategien zur Bewältigung von Internationalisierung und Globalisierung

Auch wenn die asiatischen und islamischen Werte von ihren Protagonisten als traditionelle Werte ausgegeben werden, so sind sie doch in beiden Fällen durch ihre Integration in eine politische Ideologie, wegen ihrer expliziten politischen Funktion und wegen ihres Systemcharakters Bestandteile eines typisch modernen Unterfangens gezielter Identitätsbildung. Sie sollen nach der Intention ihrer Schöpfer als normative Grundlage die eigene Gesellschaft im Angesicht beschleunigter Globalisierung stabilisieren und zukunftsfähig machen. Beide Identitätsangebote sollten als Versuche für eine kulturell akzeptable Modernisierungsstrategie gelesen werden. In beiden Fällen geht es an zentraler Stelle darum, Modernisierung sozial verträglicher zu gestalten und „die Ökonomie wieder in die Kultur einzubetten“⁵². Sowohl die asiatische, als auch die islamische Moderne zielen auf eine „sorgende Gesellschaft (caring society)“ [...] die asiatische Variante der westlichen ‚sozialen Marktwirtschaft (social market society)‘⁵³. Beide Identitätsangebote versuchen eigenständige kulturelle Programme einer nicht dem westlichen Modell folgenden Moderne zu entwickeln. Beide Positionen stellen den Universalitätsanspruch des westlichen Modells von Modernität grundsätzlich in Frage und fordern das Recht auf selbstbestimmte eigene Wege und Zielsetzungen für die Gesellschaften der Dritten Welt. Beide sind in regionale bzw. globale Diskurse über nicht-westliche alternative Ordnungskonzeptionen eingebettet.

Ogleich zentrale Symbole des nationalen Diskurses wie malayische Dominanz (*Ke-tuanan Melayu*), die malayische Rasse/Nation/Gemeinschaft (*Bangsa Melayu*), die malayische Nation (*Bangsa Malaysia*) oder aber der islamische Staat (*Darul Islam*) schon in den Auseinandersetzungen in den vierziger und fünfziger Jahren Verwendung fanden, gehen beide Ideologien *in ihrer jetzigen Form* auf die späten siebziger und frühen achtziger Jahre des 20. Jahrhunderts zurück, als einerseits die Ethnopraxis zunehmend ideologisch überwölbt wurde und andererseits ihre bis dahin weitgehend rückwärtsgewandte islamische Alternative durch die intellektuellen Dakwah-Aktivist*innen zu einer alternativen Modernisierungsideologie ausgebaut und umgewandelt wurde. Während sich sämtliche Varianten der Ideologie der asiatischen Werte jedoch grundsätzlich einer identischen nationalen Zielvorstellung, der *Bangsa Malaysia* (d. h. der *malaysischen* und nicht etwa *malayischen* Rasse, Gemeinschaft, Nation), verschreiben, finden sich innerhalb des islamischen Diskurses dramatisch unterschiedliche Zielvorstellungen, die kaum als kompatibel gelten können.

52 Heiko Schrader, *Modernization between Economic Requirements and Religious Law: Islamic Banking in Malaysia*, in: *Internationales Asienforum* Vol. 31 No. 1-2, 2000, S. 39-56, Zitat S. 39.

53 Schrader ebenda, S. 52. Man beachte freilich, dass im englischen Original hier nicht von einem fürsorglichen Staat, sondern von einer fürsorglichen Gesellschaft gesprochen wird, ein inhaltlich durchaus bedeutsamer Unterschied.

3.2. Die Ideologie asiatischer Werte malaysischer Prägung

Malaysia ist in gewissem Sinn Asien „in vitro“. Hier prallen wie sonst in keinem Land Asiens konfuzianische, hinduistische und muslimische Kulturen direkt aufeinander. Die demographische Parität der großen Volksgruppen macht sowohl die Idee der Assimilation als auch die Gewährung von umfassenden Minderheitsstatuten mit entsprechenden Autonomieregelungen unrealistisch. Das moderne Malaysia ist gelebtes interkulturelles und interethnisches Konfliktmanagement, zu dem beide Seiten ihren „kulturellen Anteil“ beitrugen und -tragen. Gleichzeitig ist das ethnisch gespaltene Malaysia eine ökonomische Erfolgsgeschichte, die weltweit ihresgleichen sucht. Die Kooperation der ungleichen Teile zum größtmöglichen gemeinsamen Nutzen, wie sie in Malaysia grosso modo über mehrere Jahrzehnte funktionierte, ist, so steht zu fürchten, eine historische Ausnahme, nicht aber die Norm.

Die über Jahrzehnte hinweg vergleichsweise erfolgreiche Strategie der von Oben gesteuerten Politisierung von Ethnizität funktionierte vor dem gemeinsamen Ziel der Entwicklung und Wohlstandssteigerung für alle beteiligten Gruppen. Die hegemoniale und asymmetrische Verhandlungskonstellation zwischen den kooptierten Eliten der verschiedenen Gruppen basierte auf der gemeinsamen Annahme, dass die Gruppeninteressen so miteinander in Einklang gebracht werden können, dass ein gemeinsames Gutes verfolgt werden kann. Die Ideologie der asiatischen Werte ist in vielerlei Hinsicht eine nachträgliche ideologische Orientierungskarte dieser politischen Praxis der letzten Jahrzehnte. Ihre zentralen Werte, die in ihr beschlossenen Verfahrensweisen für den politischen Prozess, die gesteckten Ziele – Bewahrung gesellschaftlichen Friedens und Stabilität – und die ihr eigene Legitimation über den Erfolg der Steigerung des „Volkswohls“, all dies versinnbildlicht die konkordanzdemokratische politische Praxis, in der so lange verhandelt wird, bis die weit überwiegende Zahl gesellschaftlicher Gruppen empfindet, dass die gefundenen Arrangements ihren Einwänden Rechnung tragen, ihre Interessen berücksichtigen und somit zustimmungsfähig sind. Sie dient auch in Zeiten verstärkter Islamisierung als Ankerpunkt für die in der *Barisan Nasional* unabdingbare interethnische Kooperation.

Damit steht die in den achtziger Jahren entwickelte Ideologie der asiatischen Werte zunächst einmal für die Kontinuität der ethnischen Fundierung malaysischer Politik. Die Anfang der neunziger Jahre vorgetragene Zukunftsvision der *Bangsa Malaysia* beinhaltet aber auch die langfristige Zielsetzung ihrer säkularen, gleichberechtigten Überwindung. Die asiatischen Werte, die sich in Mahathirs Version vor allem aus islamischen und chinesisch-konfuzianischen Quellen speisen, lassen sich so als Ideologie lesen, die darauf abzielt, die multiethnische und -kulturelle Praxis Malaysias in eine neue normative Ordnung zu übertragen, auf deren Basis die Schwäche des malaysischen Arrangements – die Perpetuierung ethnischer und kultureller Differenz – überwunden werden könnte. Asiatische Werte dienen auch als neuer gemeinsamer Referenzpunkt, in dem eine islamische Wertordnung, die normativen und strukturellen Anforderungen der Modernisierung und die politische Realität der Multiethnizität und -kulturalität in Malaysia zusammenfließen können. Sie sind eine Art „Container-Ideologie“, die die zunehmende Islamisierung von Politik und Teilen der Gesellschaft einfangen und auf die gesamte Nation rückbinden soll.

Anders als die islamische „Konkurrenz“ sind sich die Propagandisten der asiatischen Werte bewusst, dass weder die behaupteten Werte noch die durch sie strukturierte normative Ordnung fundamental anders als die des modernen Westens sind. Auch Asianisten wie Mahathir glauben, dass „es eine große gemeinsame Wertebasis gibt, die wir alle teilen und die aus der Tatsache erwächst, dass wir Menschen sind, dass wir Eltern sind, und dass wir [...] in einer Gesellschaft leben müssen usw.“⁵⁴ Mahathir führt weiter aus:

„many of these 'Asian values' were once also 'Western values'. Many of them are what would be termed 'Victorian values'. Many of today's Asian values were Western values which much of the West have successfully thrown off or 'lost'. [...] some are obviously a function of our stage of development and will be challenged and discarded [...] as we move forward.“⁵⁵

Die asiatischen Werte sind universale Werte. Nicht die Werte per se, sondern ihre Stellung in der Wertehierarchie und die durch sie gebildete Werteordnung unterscheiden sich.⁵⁶ Zur Diskussion steht die angemessene Balance zwischen individuellen Freiheitsrechten und sozialen Pflichten, die für die Existenz einer funktionsfähigen Gesellschaft unabdingbar sind. Auf die Menschenrechtsdebatte bezogen heißt dies, dass nicht debattiert wird, ob die Menschenrechte universale Gültigkeit beanspruchen können, sondern wie sich die abstrakten Rechte in eine konkrete politische Ethik übersetzen lassen.

Die asiatischen Werte symbolisieren den Glauben an die Möglichkeit und Notwendigkeit von gezieltem „cultural-engineering“ und „community-building“⁵⁷. Mahathir verkörpert die typische Position, wenn er festhält, dass die Regierung die Aufgabe hat, der Bevölkerung „gute Werte beizubringen, nicht nur die, die sie schon haben, sondern auch jene die sie vorher nicht hatten. Es ist ein Prozess des Wiederaufbaus der Kultur der Menschen.“⁵⁸ Auch Parteien wie *Parti Gerakan Rakyat*, die explizit für ein nicht-ethnisches Politikverständnis eintreten und sich als politische Repräsentanten derjenigen Malaysier verstehen, „deren politisches Bewusstsein malaysisch ist und die politische Repräsentation als Malaysier wollen“⁵⁹, peilen die Schaffung einer einigenden politischen und kulturellen malaysischen Identität an. Ähnlich wie die Asianisten sehen sie, dass „der beste Ansatz für das Thema der malaysischen Kultur sollte es sein, die Werte, die allen Kulturen gemein-

54 Mahathir Mohamad, The 29th International General Meeting of the Pacific Basin Economic Council, 21.5.1996, in: www.smpke.jpm.my/, 21. Mai 1996, S. 2.

55 Mahathir ebenda, S. 5.

56 Zum Beleg greifen Asianisten zumeist auf eine Studie Hitchcocks zurück, der in einer umfassenden Befragung festgestellt hat, dass sich die Wertehierarchie von Asiaten und Amerikanern signifikant unterscheidet. Zu ähnlichen Ergebnissen kommen Geert Hofstede und eine Vielzahl empirischer psychologischer Studien (siehe hierzu insbesondere vielfältige Arbeiten in der Zeitschrift *Cross-Cultural Psychology*).

57 Siehe Mahathir a.a.O. (Anm. 54), S. 1.

58 Mahathir, Mohamad, Many Challenges Lie Ahead (Interview), in: www.smpke.jpm.my/pm/june-th00_pm.htm, 5. Juni 2000.

59 Parteiprogramm von Parti Gerakan Rakyat Malaysia, in: www.gerakan.org.my/idea.htm.

sam sind zu bestimmen und [gleichzeitig; P.K.] unterschiedliche kulturelle Formen zuzulassen.“⁶⁰ Wie UMNO betont Gerakan, dass politische und bürgerliche Rechte nicht Vorrang gegenüber ökonomischen, sozialen und kulturellen Rechten haben dürften. Erstere sind bedeutungslos, „wenn Malaysia von sozialer, politischer und wirtschaftlicher Instabilität und Aufruhr verwüstet würde.“⁶¹

So erweist sich die in Malaysia geführte Auseinandersetzung um asiatische Werte als Teil einer in Asien geführten Debatte um die Ordnungsmuster – seien sie politischer, ökonomischer oder sozialer und religiöser Art –, die die asiatischen Gesellschaften ihrem Weg in die Moderne unterlegen wollen. Das grundsätzliche Anliegen der Ideologie asiatischer Werte malaysischer Prägung ist es, eine neue kollektive Identität für alle Segmente der malaysischen Gesellschaft zu schaffen, die jenseits der bestehenden askriptiven partikularen Loyalitäten eine neue Wir-Gruppe der Malaysier schafft. Diese soziale Identität soll durch ein nach außen – auf die Weltordnung – und nach innen – auf die malaysische Sozialordnung – gerichtetes Weltbild hergestellt werden.

Die asianistische Ideologie zielt darauf ab, ein umfassendes Bild der internationalen Beziehungen zu entwickeln, innerhalb dessen die Position Malaysias bestimmt wird. Parallel dazu wird ein alternatives Ordnungsmodell für die internationalen Beziehungen konzipiert, das eine alternative Rahmung der grundsätzlich begrüßten Globalisierung anstrebt.

Zumeist über geschickte Rhetorik wird versucht, mittels der behaupteten asiatischen Werte eine normative Integration der wichtigsten Kulturen Malaysias zu erreichen. Vielfalt wird als Formenvielfalt bei weitgehender Wesensgleichheit, die einigenden asiatischen Werte als grundsätzlich universal oder aber zumindest als in allen malaysischen Teilkulturen anschlussfähig dargestellt.

3.2.1. Die internationale Dimension der asiatischen Werte:

Malaysia, Asien und die muslimische Gemeinschaft als Opfer der Ersten Welt und die Forderung nach Gerechtigkeit und politischer Mitsprache

Zwei fundamentale Wahrnehmungsmuster dominieren die Perzeption der internationalen Beziehungen:

- Das Bewusstsein einer beinahe totalen Machtasymmetrie zwischen den Ländern der Ersten Welt und allen anderen und die Annahme, dass die Mächtigen der Welt diese Asymmetrie zur Durchsetzung ihrer Interessen ausnutzen;

60 Parti Gerakan Rakyat Malaysia ebenda (FN 59).

61 Parti Gerakan Rakyat Malaysia a.a.O. (FN 59).

- Das Bewusstsein, dass die international führenden Mächte geeint, die abhängigen Länder jedoch uneins sind und damit ihre ohnehin beschränkten Potenziale nicht zu nutzen verstehen.

Als zentrale Lehre aus dem Verlauf der Asienkrise zieht Mahathir Mohamad den Schluss, dass „die Reichen offensichtlich einiger sind. Sie sind eine kleine Gruppe von nur sieben Ländern. [...] Sie schließen die Ränge sehr schnell, wenn ihre Dominanz herausgefordert wird“⁶² Die Erste Welt stellt sich für ihn dar als Kartell der Mächtigen, in dem Politik und Internationale Konzerne koordiniert darauf hinarbeiten, die Welt nach ihrem Bilde umzuformen:

„The new capitalists are more powerful and less considerate. They are backed by their powerful Governments. Where once Western Governments used to abhor monopolies, they are now encouraging the formation of cartels and oligopolies to dominate the world. Each one of their mega entities is bigger in terms of capital than any of us developing countries.“⁶³

Zielvorstellung des internationalen Kapitals sei eine Welt

„in which they were free to exploit countries, peoples and resources to satisfy their insatiable greed. And so they preached the freedom of capital to go anywhere ostensibly to bring wealth to poor nations, but in reality to create such economic and financial dependence that political independence became irrelevant. Foreign capital became the opium of the poor countries.“⁶⁴

Die Definitionsmacht der Ersten Welt illustriert er am Beispiel der Liberalisierungsideologie. Hierzu betont er zunächst, dass „Globalisierung von den Eliten der Ersten Welt vor allem als unbeschränkter Kapitalverkehr interpretiert wird, wodurch das Kapital zum neuen „Kanonenboot der Reichen.“⁶⁵ wird. Dass die scheinbare Neutralität des freien Kapitalverkehrs nur fiktiv ist, verdeutlicht er daran, dass die Idee der grenzüberschreitenden Freiheit von der Ersten Welt nur für diejenigen Güter eingefordert wird, bei denen es dem eigenen Nutzenkalkül entspricht. Wenn Globalisierung mit Liberalisierung und mit Weltmarktintegration zusammenfällt, dann sollten alle Märkte liberalisiert werden – insbesondere der Markt für Arbeitskräfte. Denn „wenn Geld das Kapital der Reichen ist, ist Arbeit das Kapital der armen Länder. Es sollte ihnen erlaubt sein, in die reichen Länder einzuwandern.“⁶⁶ Dass die Erste Welt dies für eine „lächerliche Idee“ hält, entlarvt ihre

62 Mahathir Mohamad, The South Summit, in: www.smpke.jpm.my/, 12. Mai 2000, S. 1.

63 Mahathir Mohamad, The Official Opening of the Third Asia Africa Forum (AAF III) in: www.smpke.-jpm.my/pm/, 23. Mai 2000, S. 6.

64 Mahathir Mohamad, The Opening Ceremony of the 16th Conference Of The International Association Of Historians Of Asia, in: www.smpke.jpm.my/pm/, 27. Juli 2000, S. 3.

65 Mahathir a.a.O. (Anm. 62), S. 1. Die neuen Finanzinstrumente, derer sich, wie er zugibt auch die Dritte Welt im letzten Jahrzehnt bedient hat, haben in der Asienkrise ihre eigentliche Natur offengelegt: „financial instruments have become as good as gun-boats for the purpose of colonising countries by making the people poor. We are forced to beg for help from others and when they oblige they will always demand conditions.“ (Mahathir Mohamad, Islamic Financial System – A Credible Alternative?, in: www.ikim.-gov.my, o.J., S. 4).

66 Mahathir a.a.O. (Anm. 62), S. 2.

Anliegen der umfassenden Liberalisierung und Weltmarktintegration in den Augen der Asianisten als Ideologie zur Aufrechterhaltung der eigenen ökonomischen und politischen Hegemonie.

Auch wenn das Streben nach ökonomischer und politischer Hegemonie in Mahathirs Interpretation in dieser Totalität ein Produkt des letzten Jahrzehnts ist, durchzieht es doch als utopische Zielvorstellung die Geschichte des Aufstiegs der Westlichen Welt. Letztlich war seiner Ansicht nach die temporäre Selbstbeschränkung bis Ende der achtziger Jahre allein der Notwendigkeit geschuldet, in den Ländern der Dritten Welt gegen den sowjetisch geführten Ostblock um Verbündete buhlen zu müssen. Nach dem Zusammenbruch der konkurrierenden Weltordnung „gibt es keine weitere Notwendigkeit mehr, die Launen und Einfälle dieser Länder zu tolerieren. Die gierigen Kapitalisten sehen nicht, warum sie es zulassen sollen, dass ihre Gewinnsucht durch die Unabhängigkeit von Nationen frustriert wird.“⁶⁷

Die von westlichen Regierungen im letzten Jahrzehnt immer deutlicher formulierten Forderungen nach „good governance“, nicht nur im Sinne effizienter, sondern insbesondere demokratisch legitimierter Herrschaft ist für ihn eine neue Maske, hinter der sich einmal mehr der Drang zur Hegemonie verbirgt.⁶⁸ Dabei stellt sich Mahathir nicht gegen Forderungen nach demokratischer Legitimation politischer Herrschaft per se. Die von den Ländern der Ersten Welt ausgehenden Forderungen nach demokratischen Reformen in den Ländern der Dritten Welt sind aus seiner Sicht jedoch solange unglaubwürdig, solange die Erste Welt Demokratie nach dem eigenen Nutzen selektiv interpretiert – und das tut sie, folgt man Mahathir, durchgängig. Gerade die Vereinten Nationen seien fundamental undemokratisch, denn aufgrund ihrer Vetomacht „kann eine Nation den Wunsch der ganzen Welt nichtig machen. [...] Das ist eine vollständige Negation der demokratischen Prinzipien.“⁶⁹ Nicht anders sehe es in IWF und Weltbank aus, wo der Süden keine Stimme hat, weil er ökonomisch schwach ist.⁷⁰

67 Mahathir a.a.O. (Anm.64), S. 3.

68 Selbst die Forderungen nach der Ausrottung von Korruption und Nepotismus in den Ländern der Dritten Welt haben für Mahathir einen schalen Beigeschmack. Er betont, dass es gerade die Länder der Ersten Welt sind, die in vielfältiger Weise Anteil haben an Korruption und Wettbewerbsverzerrung – man denke nur an die beliebten Lieferbindungen bei der Gewährung von Entwicklungshilfe, durch die effektiv die Unternehmen des Geberlandes alimentiert werden und eine faire Konkurrenz ausgeschaltet wird. Mahathir kritisiert, dass „the powerful countries use their influence on crony countries and client states, in order to get contracts for their companies and also to get them to support their policies at an international level. This is cronyism and corruption at the highest level.“ (Mahathir Mohamad, *Thrashing Against Economic Evil*, in: www.smpke.jpm.my/pm, 6. März 2000, S. 2).

69 Mahathir a.a.O. (Anm.64), S. 1-2. An anderer Stelle betont er, dass „the United Nations [...] is supposed to be a democratic organization, but it is really an oligopoly. Only a few people run the whole show. However, these same people condemn others for not being democratic.“ (Mahathir a.a.O. [Anm. 68], S. 3).

70 Mahathir a.a.O., (Anm. 68), S. 3.

Definitionen einer fairen ökonomischen Weltordnung im Sinne eines „level playing field“, also eines Spielfeldes und Spiels, in dem sich alle Akteure an die gleichen Regeln halten müssen, erteilt er eine offene Absage, weil diese Idee der Gleichheit die fundamentale Ungleichheit der Potenziale (bewusst) ignoriere. Eine für alle gleichermassen freie und offene Weltwirtschaft sei unfair, weil

„even on a level playing field, if the teams are not evenly matched, it is far from fair. If you make adults play American football against little children from developing countries, the children will never win. The level playing fields are invented by the rich countries to legitimize unfair competition. The international media, which they control, then justify the fairness of the level playing field.“⁷¹

Mit dem Zusammenbruch des Ostblocks sei dem Süden seine stärkste Waffe im Kampf um Teilhabe abhanden gekommen: die Drohung des Lagerwechsels.⁷² Sowohl auf der Ebene der Machtpolitik als auch auf der ideologischen Ebene hätten die Länder des Südens keine praktikablen Optionen gegen die westliche Hegemonie mehr. Der Süden „hat keine andere Möglichkeit mehr als auf ihre Interpretationen zu reagieren. Und reagieren beschränkt die Möglichkeiten und ist weniger vorteilhaft“.⁷³ Nichtsdestoweniger liegt nach Mahathir ein Teil der Verantwortung bei den Ländern des Südens selbst bzw. bei den islamischen Ländern, die die wenigen Ressourcen, die sie haben, in ihrer Uneinigkeit nicht zu nutzen verstehen. Um überhaupt eine Chance auf Gehör zu bekommen, müssten sich die Dritte bzw. die islamische Welt dazu entschließen Entwicklung und Modernisierung zu wollen. Der wahre heilige Krieg zielt aus Mahathirs Perspektive heute auf Einheit, den Erwerb von Kenntnissen in politischer Führung und auf Sachkenntnis. Nur wenn sie modernisierungsbereit sind und einheitlich handeln, hätten die muslimische oder Dritte Welt eine Chance auf die Befreiung von der Unterdrückung durch die Erste Welt.⁷⁴ Deshalb sollten die internationalen islamischen Organisationen helfen „die Völker und Regierungen auf die Notwendigkeit zu reorientieren, ihre Länder gut zu regieren und sie zu entwickeln, so dass sie mit den anderen Ländern der Welt konkurrieren können.“⁷⁵

Mahathir fordert gegen die hegemoniale Oktroyierung der Globalisierung nach den Präferenzen der Ersten Welt eine Neubestimmung dessen, was unter Globalisierung zu verstehen sei. Er betont, dass

„new ideas such as globalization, a borderless world, liberalization and the free market [...] bring a lot of harm unless redefined. [...] We are therefore asking that the developing coun-

71 Mahathir a.a.O., (Anm. 68), S. 2.

72 Mahathir a.a.O., (Anm. 64), S 3.

73 Mahathir a.a.O., (Anm. 62), S. 1.

74 Siehe z.B. Mahathir Mohamad, Malaysias Experience – Lessons for the Ummah, in: www.smpke.jpm.my/pm, 1. September 2000.

75 Mahathir Mohamad, The World of Islam, in: www.smpke.jpm.my/pm, 1. November 1999, S. 4.

tries be allowed to reinterpret them so as to ensure that the benefits are evenly shared between the rich and the poor.“⁷⁶

Er stellt heraus, dass Malaysia, wie auch das Gros der Länder der Dritten Welt, keinen Zweifel daran haben, dass „Globalisierung, wenn sie richtig interpretiert und umgesetzt wird, in einer gerechteren Welt resultieren kann, wo Reichtum zwischen den Reichen und den Armen gleichmäßiger verteilt ist.“⁷⁷ Internationaler Handel und interkultureller Austausch sind durchaus positiv besetzte Zielvorstellungen, ja sie werden von Mahathir zu zentralen Bestandteilen der traditionellen muslimischen Weltordnung und der malayischen Tradition erklärt, „wie die frühen Muslime, die große Händler waren, glaubt Malaysia an den freien Handel.“⁷⁸ Nichtsdestoweniger brauche eine gute ökonomische Ordnung ein ethisches Fundament, da eine alleinige Herrschaft des Prinzips der Profitmaximierung zu massiver Ungerechtigkeit führe. Es gelte die ökonomische Globalisierung politisch zu steuern. Der Fortgang und die konkrete inhaltliche Ausformung ökonomischer Globalisierung müsse sich an Maßstäben des kollektiven Nutzens und der Gerechtigkeit orientieren: „wenn die Erbenisse für irgendjemanden schlecht sind, dann muss Globalisierung reinterpreted und modifiziert werden, bis die erwarteten Resultate erreicht werden.“⁷⁹

Der Vorsitzende der im Bündnis mit Mahathirs UMNO regierenden *Parti Gerakan Rakyat* Lim Keng Yaik fordert wie Mahathir eine faire und gerechte Weltwirtschaftsordnung, die wegen der bestehenden Ungleichgewichte notwendigerweise nicht auf ein „level-playing field“ abzielen dürfe. Lim stellt die Position von Gerakan klar, wonach

„market liberalisation [...] must take into account the interests of the people of developing countries, including our own, and not just that of the developed countries alone. Indeed, we are concerned that the latter are using international institutions such as the WTO to push these programmes with a view to advancing the interests of their own business elites, but to the detriment of the economic welfare of the peoples in developing nations.“⁸⁰

Eine dogmatisch durchgesetzte Liberalisierung – und so verstehen Mahathir, aber auch Lim den gegenwärtigen Prozess – verliert ihre Legitimation, denn es könne nicht sein, dass „uns gesagt wird, dass Globalisierung unterstützt und praktiziert werden soll, auch wenn sie uns zerstört“⁸¹ Im Gerakan-Parteiprogramm heißt es, dass

„we recognize that most human rights are universal, indivisible, interdependent and inter-related, we also share the view that the right to development [...] is equally a universal and

76 Mahathir a.a.O., (Anm.68), S. 1.

77 Mahathir a.a.O. (Anm. 62), S. 3.

78 Mahathir a.a.O. (Anm. 74), S. 2.

79 Mahathir a.a.O. (Anm. 62), S. 3.

80 Lim Keng Yaik, Address by Dato' Seri Dr. Lim Keng Yaik President Parti Gerakan Rakyat Malaysia (PGRM) at the Party's 29th National Delegates' Conference, in: Gerakan homepage, www.gerakan.org-my/ndc2000/ndcky-spe.htm, 2000.

81 Mahathir a.a.O. (Anm. 62), S. 2.

inalienable right and hence an integral part of fundamental human rights. Parti Gerakan believes that economic, social and cultural rights and freedoms such as the right to a job and shelter and freedom from starvation and illiteracy are as important and therefore should be placed on par with political and civil rights. [...] promotion of human rights cannot be confined to political and civil rights alone but must be done in a balanced approach to encompass economic, social and cultural rights. [...] At no time [...] will Parti Gerakan agree to big foreign powers using the human rights issue as a guise for intervening into the domestic affairs of our country nor can we agree to it being attached as a condition for development assistance by these powers.⁸²

Im Zentrum der Argumentation Mahathirs steht die Forderung nach selbstbestimmter Entwicklung und einer gerechteren Weltwirtschaftsordnung. Westlicher Druck, sei es in bezug auf Demokratieförderung, Menschenrechte oder Marktliberalisierung, wird durchgängig als opportunistisch motiviert abgelehnt, ohne dass sich Mahathir gegen die Inhalte per se stellen würde. Er fordert jedoch, dass sie sich dem Test der ökonomischen und sozialen Wohlfahrt und Gerechtigkeit stellen müssen. Damit steht er im Einklang mit seinem ehemaligen Stellvertreter Anwar Ibrahim, der als einer der wichtigsten Sachwalter der „asiatischen Renaissance“ bis zu seinem Sturz 1998 das Anliegen Mahathirs tatkräftig unterstützte. Auch dieser stellt, freilich in islamischerem Sprachgewand, die Notwendigkeit selbstbestimmter Gestaltung im Inneren und der Neubestimmung der von der Ersten Welt dominierten internationalen Ordnung heraus. So kritisiert er die westliche „Mission, dem Rest der Welt ihre Sorte der Menschenrechte aufzuerlegen. Diese gönnerhafte Einstellung muss zurückgewiesen werden.“⁸³ Er betont jedoch immer wieder, dass Entwicklung nicht als Entschuldigung für Autoritarismus benutzt werden darf und autoritäre Regime sich letztlich in den meisten Fällen als inkompetent und korrupt erwiesen hätten. Trotzdem drängt er die „sogenannten liberalen Demokratien von Politiken Abstand zu nehmen, die weitgehend darauf zielen, den Bürgern der Entwicklungsländer die Verwirklichung ihrer sozialen und ökonomischen Rechte zu verwehren.“⁸⁴ Wie Mahathir klagt er ein Mitbestimmungsrecht des Südens bei der Gestaltung der Weltordnung ein.

3.1.2. Die nationale Dimension der asiatischen Werte:

Der Weg von der Gemeinschaft der Malayen zur Gemeinschaft der Malaysier

Wo die westlichen liberalen Kritiker der Asianisten auf Demokratisierung und die Gewährung der individuellen politischen Freiheitsrechte als primärem Gutem beharren, da ordnen die Asianisten diese Zielvorstellungen der Sicherung gesellschaftlichen Friedens und von Gewaltfreiheit unter. Mahathir wird nicht müde zu betonen, dass die Arrangements politischer Herrschaft primär als erfolgreiche Ethnopraxis, d. h. als Techniken der Konfliktbearbeitung in einem multiethnischen und damit auch interkulturellen Setting be-

82 Parti Gerakan Rakyat Malaysia, Party Information – Party Ideology. In: www.gerakan.org.my/idea.htm.

83 Anwar Ibrahim, The International Conference on Rethinking Human Rights, in: [wyswyg://http://www.wyswyg.com/tripod.com/anwar/94-29.htm](http://www.wyswyg.com/tripod.com/anwar/94-29.htm), 1994.

84 Anwar ebenda.

griffen werden müssen. „Die größten Kopfschmerzen kommen von dem Versuch, die Entwicklung der indigenen Bevölkerung mit den nicht-indigenen Chinesen und Indern auszubalancieren.“⁸⁵ Abdullah Ahmad Badawi, Vizepräsident von UMNO, verweist darauf, dass der „Gesellschaftsvertrag, auf den sich die Führer aller ethnischen Gemeinschaften geeinigt haben“, im wesentlichen verstanden wird als „Teilung der Macht mit anderen Parteien, die die anderen ethnischen Gemeinschaften repräsentieren.“ Dies „war die gewählte Formel, seit die Allianz in den Wahlen von 1955 zusammenstand“⁸⁶, die unter keinen Umständen aufgekündigt werden dürfe, da sie sich als erfolgreicher Konfliktbearbeitungsmechanismus erwiesen habe.

Unter dieser Zielvorstellung – der Erarbeitung von Konfliktbearbeitungsmechanismen, die fähig sind, potenziell antagonistische Interessen ethnisch bestimmter Gruppen über lange Zeiträume hinweg miteinander auszugleichen – betrachtet, erweist sich die malaysische Variante der Demokratie als Erfolgsgeschichte, was von der politischen Elite Malaysias entsprechend herausgestellt wird. Mahathir formuliert es so:

„A historical achievement of Malaysia [...] is the handling of race relations in order to prevent racist sentiments from developing and disturbing the peace and harmony in this multi-racial country. [...] the National Front Government took pains to remove the roots of such antagonism and jealousy between the races. [...] As a result Malaysia is one multi-racial country which is free from the kind of race and religious frictions and confrontations which characterise other multi-racial or multi-religious countries.“⁸⁷

Badawi betont, dass „UMNO [...] ihr Wort gibt, dass wir keinerlei Intention haben von dem Gesellschaftsvertrag, der von unseren Vorfahren eingegangen worden ist, zurückzutreten. [...] UMNO versteht und akzeptiert die Notwendigkeit eines pluralistischen Ansatzes zur Einheit.“⁸⁸ In diesem Argument wird die UMNO-Führung von allen Parteien innerhalb der BN unterstützt. Der MCA Politiker Ling Liong Sik stellt fest:

„when one looks at situations of sectarian conflict elsewhere, inter-ethnic relations in this country must be acknowledged as better maintained and managed. [...] In particular, there is a willingness and preparedness by all sides to speedily resolve ethnic-linked issues before they develop into a major crisis. [...] this [...] is [...] a commentary of a tested inter-ethnic political cooperation at elite level which, over the years, has sought to reduce conflict-situations and to enhance nation-building. At the leadership level, many of the issues and controversies arising from competing expectations and contending demands are arbitrated, negotiated and resolved.“⁸⁹

Ähnlich formuliert Parti Gerakan Präsident Lim Keng Yaik auf der Nationalen Delegiertenkonferenz im Jahr 2000:

85 Mahathir a.a.O. (Anm. 58), S. 3.

86 Datuk Seri Abdullah Ahmad Badawi, Speech at the opening of the Umno Youth and Wanita assemblies, in: Bernama, [www3.bernama.com/web/archives/2001_06_20/general/ge2006_3 .htm](http://www3.bernama.com/web/archives/2001_06_20/general/ge2006_3.htm), 20. Juni 2000.

87 Mahathir a.a.O. (Anm. 64), S. 5.

88 Badawi a.a.O. (Anm. 86).

89 Ling Liong Sik a.a.O. (Anm. 48)

The racial harmony of this country [...] has been based on the 'social contract' which were agreed on during the time of independence. There should not be any question on the review of this contract as it has withstood time and has helped us to foster national unity. [...] parti gerakan calls on all quarters to be sensible and sensitive and not use 'heroism amongst one's own community' as political capital [...]. It is so hard to build but so easy to destroy and we need the cooperation of all to fulfill this pre-requisite in nation building (i.e. uniting the various races in the country; P.K.).⁹⁰

Demokratie und Demokratisierung stehen in dieser Interpretation unter dem Vorbehalt ihrer friedensbewahrenden Kraft.⁹¹ Sie ist nicht aus sich selbst heraus legitimierbar, sondern immer nur durch die positiven Ergebnisse, die sie erbringen kann. Sie bleibt Ziel, muss aber im Konfliktfall fundamentalen Werten untergeordnet werden. Das Paradox der Beschränkung der Demokratie um ihres Erhaltes Willen wird von Mahathir unter Bezug auf die Notstandsregierung von 1969 bis 1971 klar zum Ausdruck gebracht: „Für eine kurze Zeitspanne mussten wir sogar das Parlament suspendieren, um das Land zu retten. In anderen Worten mussten wir undemokratisch sein, um unsere Demokratie zu retten.“⁹² Beschränkungen und sogar die Aussetzungen der Demokratie können in dieser Sicht notwendig sein, um Schlimmeres zu verhüten, dürfen jedoch nicht als Freibrief für autoritäre Herrschaft verstanden werden. Mahathir bestimmt den Rahmen der Beschränkungen relativ genau:

„In the past we have had our share of ethnic and religious conflicts. Once, we came close to catastrophe. If we can help it, we do not want to walk through these dark passages again. Hence our limits on certain activities. Issues considered to be especially sensitive and inflammatory are removed from the arena of public debate and controversy. Even if this is perceived as infringements on human rights particularly by some foreign quarters, we apologise to nobody. We can be sure that they will not be around to carry the burden when the nation is crippled by violence, or to pick up the pieces, when it implodes. The limits that we impose on our rights and liberties we do by due process of law and democracy, and we have a healthy and stable working democracy as well as a deep respect for the rule of law.“⁹³

Gerade in multiethnischen Gesellschaften wie Malaysia bedürfe Demokratie der Disziplin „um zu verhindern, dass ein multiethnisches, multireligiöses, multisprachliches und multikulturelles Land in Flammen aufgeht und sich selbst zerstört.“⁹⁴ Bis zu seinem Sturz 1998 vertrat auch Anwar Ibrahim diese Position, wonach Demokratie und Menschenrechte im Licht der spezifischen Problemfelder Malaysias spezifiziert und wo nötig auch beschränkt

90 Lim Keng Yaik a.a.O. (Anm. 80). Auf einer Konferenz über Nationale Einheit im Mai 2001 betont er im gleichen Sinn, dass „the [...] formula of national unity with Malay unity as its bedrock [...] has brought us political stability, economic growth, educational progress, foreign investment, redistribution of income and a sense of national purpose. The formula has worked well. There is no need to change the formula.“ (Lim Keng Yaik, Speech at the National Unity Convention 18-19. May 2001 Selangor, in: Gerakan Homepage, www.gerakan.org.my/sp-nuc01-ky.htm, 2001).

91 Siehe hierzu auch Mahathirs inzwischen klassische Rede vor der PBEC-Konferenz im Jahr 1996 (Mahathir a.a.O. (Anm 54), Zitat S. 7).

92 Mahathir Mohamad, The „A United Malaysian Nation by the Year 2020“ Dinner, in: www.smpke.-jpm.my/, 1992.

93 Mahathir ebenda.

94 Mahathir a.a.O. (Anm. 64), S. 6.

werden müssen. Zum einen nahm Anwar für Malaysia durchaus die Bezeichnung der liberalen Demokratie in Anspruch. Ja, er bestimmte das malaysische Modell als „beständiges Wachstum für mehr als drei Jahrzehnte [...] (bei; P.K.) offenen und kraftvollen Formen der Demokratie.“⁹⁵ Zum anderen stellte er aber, wie alle anderen Vertreter des Gesellschaftsvertrags, die Grenzen der Demokratie klar und betonte ihre Wehrhaftigkeit. „Die Brutalität ethnischer Gewalt und die Verwüstungen, die religiöser Fanatismus in unserer Zeit anrichten, sollten uns dazu bringen, eine feste Position gegenüber diesen Kräften einzunehmen. Trotz unserer Liberalität, ist die Tatsache, dass unseren Gesellschaften weitgehend die Hässlichkeit dieser Kräfte erspart geblieben ist, unserer Bereitschaft zuzuschreiben, nötigenfalls entschlossen zu handeln.“⁹⁶ Die individuellen Freiheitsrechte sind auch für Anwar an die Befolgung eines Verbotskataloges gebunden: „Redefreiheit zieht eine korrespondierende Pflicht nach sich, keine Lügen zu verbreiten und nicht zu kommunalistischem oder religiösem Hass anzustiften, sowie allgemein nicht die moralischen Fundamente der Gesellschaft zu unterminieren. [...] Freiheit (liberty) darf nicht zu Unzucht und Ausschweifung führen, Freiheit (freedom) darf nicht zu Anarchie führen.“⁹⁷

Folgerichtig weist die malaysische Regierungselite Forderungen nach beschleunigter Demokratisierung zurück, da diese zu Gewalt führen könnte. Badawi gibt zu bedenken, dass

„in our fervour to strengthen democratic practices, we must not act in haste. We must ensure that democratic change does not undermine peace and harmony. Democracy does not mean allowing rabble-rousing which can lead to violence and instability. The stability of a nation must not be threatened and public order must never be compromised. We must not allow ourselves to be manipulated by external forces pursuing their own agendas.“⁹⁸

95 Anwar Ibrahim, *Democracy and the Challenges to Civil Society*, in: idasar.tripod.com/anwar/94-21.htm, 1994.

96 Anwar ebenda.

97 Anwar Ibrahim, *The International Conference on Rethinking Human Rights*, in: ikdasar.tripod.com/anwar/94-29.htm, 1994. Ähnlich positioniert sich auch die MCA, wenn betont wird, dass „die soziale Kohäsion unterminiert wird, wenn Teile der verschiedenen Gemeinschaften das nationale Interesse nur in rein ethnischen oder kommunalistischen Begriffen sehen. Kulturelle Symbole werden dann geschwungen um eine spezielle einzelne Gemeinschaft zu einen“ (Ling a.a.O. (Anm. 89)). Gerakan, eine weitere Partei der Regierungsbündnis, stellte sich erst vor kurzem expressis verbis hinter den Fortbestand des umstrittenen Internal Security Act (ISA), der den Sicherheitsorganen weitreichende Vollmachten erteilt, u. a. die der Inhaftierung für 60 Tage ohne Gerichtsverfahren. Dieser Zeitraum kann vom Innenminister bis auf zwei Jahre verlängert werden. In einer offiziellen Stellungnahme heißt es, dass „parti Gerakan is satisfied with the Government's principles in deciding where and when to invoke the ISA. [...] The emphasis here is on preventive detention. Reckless individuals suspected of being able to provoke mass civil unrest, disorder, public mayhem, with resultant damage to public and private property, injury or even death have to be speedily apprehended and detained. They have to be kept away until the situation calms down, and released when it is decided that they cannot do any damage.“ (Datuk Dr. S. Vijayarajam [Gerakan Vice President], *Gerakan supports principle behind ISA use*, in: www.gerakan.org-my/press-130-v.htm, 5. Juni 2001).

98 Badawi a.a.O. (Anm. 86). Deutlich polemischer kritisiert Mahathir, dass für die westlichen Propagandisten der Demokratisierung „(i)t is not the good results which democracy is supposed to bring about that

Wie hier deutlich wird, liegt die eigentliche Legitimation politischer Herrschaft nicht in ihrem demokratischen Charakter, sondern in der Bewahrung von Frieden und Stabilität und in einer erfolgreichen Modernisierung des Landes, die allen Bevölkerungsgruppen einen gerechten Anteil zukommen lässt. In einer multiethnischen Gesellschaft beinhaltet diese Aufgabenstellung aus Mahathirs Sicht die Entwicklung einer gemeinsamen Kultur, die gleichzeitig kooperative und kompetitive Werte in sich vereinigt. Diese ist nicht allein naturgegeben, sondern muss in einem Prozess des „cultural engineering“ erst entwickelt werden. Ansätze hierfür sieht auch Anwar Ibrahim. Er sieht „eine Zahl auffallender Ähnlichkeiten zwischen dem Islam und dem Konfuzianismus, sowohl in Bezug auf die Ideale und die historischen Erfahrungen als auch in ihrer Weigerung, Religion, Ethik und Moralität vom öffentlichen Raum abzutrennen.“⁹⁹

Die Aufgabe der politischen Elite in diesem komplexen Prozess des cultural engineering ist anspruchsvoll: „Wir müssen für Führung sorgen. Wir müssen die richtigen Werte für sie (die Bevölkerung; P.K.) sorgen. Wenn nötig müssen wir mit den verschiedenen (ethnischen; P.K.) Gruppen über die Gefahren reden, denen sie gegenüberstehen.“¹⁰⁰ In diesem Diskurs über die guten Werte verschwimmen immer wieder die Identitäten, die eigentlich damit bestimmt werden sollen, jedoch ist klar, dass sich die gute Kultur als Amalgam aus mehreren Kulturen zusammennetzt:

„Even though the values of a society are formed naturally, a society which wants to succeed must choose, plan and cultivate certain values which are believed to be able to help it. Similarly in Malaysia, we have purposely chosen to 'Look East' to inculcate the work ethics of the Easterners. We have also consciously reject [sic] the currently spreading 'morality' of the West.“¹⁰¹

Letzteres heißt jedoch nicht eine Ablehnung des Westens per se, sondern nur eine bewusste Auswahl der Aspekte westlichen Ordnungsdenkens, die dem Ziel „to succeed“ dienlich zu sein scheinen, wie insbesondere dessen überlegene Organisation und methodische Präzision. Von der chinesischen Zivilisation wiederum gelte es, nicht nur die Arbeitsethik, sondern auch die Familienorientierung und das ausgeprägte Gemeinschaftsbewusstsein zu übernehmen.¹⁰²

is important. It is democracy and everything done in the name of democracy that is important. And so we see countries become anarchic and unable to develop because democracy in many instances undermined the ability of Government to maintain law and order and to develop the country.“ (Mahathir a.a.O. (Anm.64), S. 7).

99 Anwar Ibrahim, The Opening of the International Seminar on Islam and Confucianism: A Civilizational Dialogue, in: ikdasar.tripod.com/anwar/95-08.htm, 1995.

100 Mahathir a.a.O. (Anm. 58), 3.

101 Mahathir Mohamad, Inculcating Values in the Government and Private Sector, in: www.ikim.gov.my, o.J., S. 4.

102 Siehe hierzu z.B. Mahathir, Mohamad, Live, Let Live, And Learn From Others, in: www.smpke.jpm.my/-pm/Feb15th00_pm.htm, 15. Februar 2000, S. 2.

Die zweitstärkste Kraft innerhalb der Regierungskoalition Barisan Nasional, die MCA, nimmt für sich eine Führungsrolle bei der (Wieder-) Belebung traditioneller chinesischer Werte, die gleichzeitig als nationale Werte taugen, in Anspruch. So stellt die MCA heraus, dass

„(o)f a hundred virtues, filial piety ranks first [...] is a value deeply rooted in the Chinese psyche. Rapid economic development has unavoidable effects on society, one of which is the erosion of moral values such as filial piety and respect for elders. Cognizant of this trend, the Party continues to emphasize and promote the values, which form the basis of a Caring Society.“¹⁰³

Wie Mahathir glauben die Vertreter der MCA, dass „die größte Bedrohung des chinesischen (resp. malayischen; P.K.) Erbes in einem sich modernisierenden Malaysia von der Verwestlichung oder genauer, der Amerikanisierung“ kommt, eine Entwicklung gegen die sie Aktivitäten setzen, die „darauf abzielen, das Erbe zu fördern“.¹⁰⁴ Ganz ähnlich betont die Präambel der mit zwei Parlamentariern in der *Barisan Nasional* vertretenen regionalen, ethnisch weitgehend chinesischen Sabah Progressive Party „die Notwendigkeit für uns alle, die richtige Kultur und die richtigen Werte zu haben“ – hier freilich bezogen auf die Parteikultur. Im Zentrum dieses Parteiprogramms steht gleichfalls nicht Demokratie, vielmehr werden „Einheit“, „Disziplin“ und „Fortschrittsorientierung“ herausgestellt. Auch hier werden Gefahren des Fortschritts gesehen, denen man mit Disziplin und der richtigen Kultur begegnen will.¹⁰⁵

Während die Chinesen ihr kulturelles Erbe problemlos lokalisieren können, ist dies für die Malayen nicht so einfach. UMNO muss hier von der ethnischen auf die religiöse Identitätsdimension springen und malayische mit islamischen Werten gleichsetzen. Damit aber zerfallen die asiatischen Werte sofort wieder entlang der ethnischen Grenzlinien, entlang derer die malaysische politische Landschaft strukturiert ist. Der Weg von der malayischen zur malaysischen Gemeinschaft, auf den Mahathirs asiatische Werte abzielen, ist bislang noch nicht geglückt. Darüber kann auch die Vision 2020 (*Wawasan 2020*) und die dort im Zentrum stehende Idee der Schaffung einer malaysischen Nation-/Gemeinschaft (*Bangsa Malaysia*) nicht hinwegtäuschen. Erstmals 1991 von Mahathir formuliert, zielt diese Vision einer „geeinten malaysischen Nation im Jahr 2020“ – so der Titel einer programatischen Ansprache des Premierministers¹⁰⁶ – darauf, den Pakt der großen ethnischen Gruppen zu überwinden und die primäre soziale und politische Loyalität von der Ethnie auf die Nation und die Gesellschaft als Ganze umzulenken. Es gelte „eine Form erwachsener, konsensualer, gemeinschaftsorientierter malaysischer Demokra-

103 Malaysian Chinese Association (MCA), The MCA Agenda, in: www.mca.org.my/.

104 Malaysian Chinese Association (MCA) ebenda, S. 3.

105 Siehe hierzu Sabah Progressive Party, SAPP Party Culture, in: www.jaring.my/sapp/english/background/culture.htm.

106 Mahathir a.a.O. (Anm. 92).

tie, die ein Modell für viele Entwicklungsländer sein kann“¹⁰⁷ zu schaffen. Hierfür muss die malaysische Gesellschaft fundamentale Veränderungen erfahren. Sie muss leistungsorientiert und selbstbewusst werden, Vor allem aber muss sie in eine „erwachsene, liberale und tolerante Gesellschaft entwickelt werden, in der Malaysier aller Farben und Traditionen die Freiheit haben ihre Gewohnheiten, Kulturen und religiösen Überzeugungen zu praktizieren und zum Ausdruck zu bringen und trotzdem zu fühlen, dass sie zu einer Nation gehören“.

Grundlage hierfür sei, dass die Mitglieder der Gesellschaft „starke religiöse und geistige Werte haben und erfüllt sind von den höchsten ethischen Standards.“ Es müsse zudem soziale Gerechtigkeit garantiert werden. Ziel malaysischer Politik müsse sein: „Eine fürsorgliche Gesellschaft (caring society) mit einer Kultur der Fürsorge (caring culture), ein soziales System, in dem die Gesellschaft vor dem Ich kommt, in dem die Wohlfahrt der Menschen nicht am Staat oder den Einzelnen hängt, sondern an einem starken und widerstandsfähigem Familiensystem.“

Die malaysische Modernisierung müsse gerechtigkeitsorientiert vorangetrieben werden, es müsse sichergestellt werden, dass „es eine faire und gleiche Verteilung des Wohlstands der Nation gibt.“

Diese Vision zielt auf die Überwindung der ethnokulturellen Anteile des malaysischen Nationalismus, den Erhalt der multikulturellen und die Stärkung der staatsbürgerlichen Dimension. Sie zielt auf eine, in einer starken Zivilgesellschaft verankerte, demokratische Ordnung, in deren normativem Zentrum Toleranz für unterschiedliche Ethnopraxen steht. Die politische und gesellschaftliche Vision ist jedoch, so Mahathirs Argumentation, nicht erreichbar, solange sie nicht von sozialer und ökonomischer Gerechtigkeit unterfüttert wird. Sowohl die Konzeptionalisierung der politischen Ordnung (multikulturelle Demokratie) als auch der sozio-ökonomischen Ordnung (gerechte und fürsorgliche Gesellschaft) versuchen, Gefühle kollektiver sozialer, ökonomischer und kultureller Deprivation zu verhindern, die 1969 zu dem immer wieder beschworenen Trauma des modernen Malaysia geführt haben. Vision 2020 entstand aus der Angst vor der ethnischen Konfrontation. Das Fundamentalproblem für Vision 2020 und *Bangsa Malaysia* ist das vollständige Fehlen einer plausiblen Strategie, mit der sie erreicht werden kann. Alle Schritte in diese Richtung (Stichwort: Vision School, Abschaffung der *Bumiputera*-Quoten etc.) werden im politischen Alltagsgeschäft zu Spielbällen ethnokultureller Argumentation von unterschiedlichsten politischen und gesellschaftlichen Akteuren. Weil sie zwangsläufig mit dem Verlust sicherer, ethnokulturell bestimmter Rechte und Freiheiten verknüpft sind, die damit verbundenen Gewinne jedoch nur einen ungedeckten Scheck auf eine ungewisse Zukunft darstellen, setzt sich zumeist eine konservative Status quo-Orientierung durch. Die immense (und wachsende) Herausforderung durch die Alternative der Islami-

107 Dieses und die folgenden Zitate aus: Mahathir Mohamad, *The National Congress Vision 2020: The Way Forward*, in: www.smpke.jpm.my/, 1997.

sierung nationaler Politik, macht ein Engagement für die *Bangsa Malaysia* zunehmend schwieriger. Das einzig feste und erwiesenermaßen funktionsfähige Fundament malaysischer Politik ist die multiethnische Kooperation der letzten Jahrzehnte – *Bangsa Malaysia* ist bislang kaum mehr als eine ferne Utopie. Allerdings ist sie eine Utopie, die bei (fast) allen Bevölkerungsgruppen zumindest im Prinzip zustimmungsfähig ist.

3.3. Islamische Visionen für die malaysische Zukunft

Die islamische Alternative zeigt sich in Malaysia ausnehmend disparat. Von Hardlinern, die auf einen islamischen Staat nach iranischem Muster abzielen, bis hin zu Protagonisten eines demokratischen, weltoffenen und toleranten Islam ist alles vertreten. Islamisch orientierte Reformer in Malaysia wie andernorts nehmen das Recht auf einen eigenen, selbstbestimmten Weg in Anspruch und betonen, dass weder die Finalität noch die unbedingte normative und funktionale Überlegenheit der liberal-demokratischen, kapitalistischen Moderne gesichert seien, sondern eine Pluralität von Modernen mit jeweils deutlich unterschiedlichen kulturellen Ausprägungen denkbar und in Anbetracht der unterschiedlichen Erfahrungen auch geboten sei.¹⁰⁸ Für die Islamisten¹⁰⁹ der PAS ist die einzig universal legitime sozio-politische Ordnung notwendigerweise islamisch: „Die grundlegende Politik von PAS ist das Streben nach der Errichtung des Islam als eines umfassenden Systems für die Menschheit. Sein Ziel ist es, einen islamischen Staat und eine islamische Regierung in Malaysia zu errichten.“¹¹⁰ In ihrer radikalen Ausprägung zeigt die islamistische Position einen ausgeprägten religiösen Totalismus¹¹¹, der die multiethnische Grundlage des malaysischen Staatswesens zwar nicht zu negieren, aber zu hierarchisieren strebt. Von den nicht-islamischen Gruppen wird Unterordnung verlangt. Die Freiheiten der Nicht-Muslime (Chinesen und Inder) wäre dann eine gewährte Freiheit in einer asymmetrischen Beziehung.

Liberale Islamisten stimmen mit dem von PAS zum Ausdruck gebrachten Universalitätsanspruch der durch den Islam geformten moralischen Ordnung überein, betonen

108 Siehe hierzu z.B. Shmuel N. Eisenstadt, Multiple Modernities, in: Daedalus, Vol. 129, No. 1, Winter, 2000, S. 1-30 und Björn Wittrock, Modernity One, None, or Many?: European Origins and Modernity as a Global Condition, in: Daedalus, Vol. 129, No. 1, Winter 2000, S. 31-60.

109 Islamismus ist ein eminent vages, im Westen zumeist mit der zusätzlichen Bestimmung des Fundamentalismus versehenes Konzept. Ich folge der Begriffsbestimmung von Farish Noor, der Islamismus umreißt als eine „Form von kultureller Politik, die ihren Ausdruck in einem islamischen Idiom findet, das von denen, die eben diesen islamischen Diskurs und das finale moralische Vokabular teilen, verstanden wird“ (Farish Noor (2000). From Cultural Authenticity to the City of God: The struggle to Define and Defend 'Authentic Islam And its consequences for Malaysian Politics. In: www.isim.nl/isim/activities/-conferences/intellectuals/noor1.html (der gesamte Text dieses exzellenten Vortrags findet sich auf www.isim.nl/.../noor1 bis noor 5 html).

110 The Islamic Party Of Malaysia (PAS) a brief introduction, in: www.pas.org.my/pas/pusat/intro-pas.html.

111 Zum Konzept des Totalismus siehe Kap. 3.3.1.2 (S. 48).

jedoch, dass dies nicht in der Errichtung islamischer Staaten resultieren müsse. Vielmehr ziele ihr Bemühen „nur“ auf eine Durchdringung der Welt mit den universalen Werten des Islam, die jedoch in vielfältiger Form konkretisiert werden können. In den Worten von Ahmad Azam Abdul Rahman, dem Vorsitzenden von ABIM, ist „der Islam ein progressives, dynamisches, umfassendes und universales Lebenssystem. Das Paradigma der Ummah geht über die parochiale Nation-Rasse Beziehung hinaus. Islam sieht die Menschheit als eine Bruderschaft. [...] Unser Kampf ist es, gute Nachrichten und die strengen Ermahnungen zu bringen und Rahmah (Gnade) der ganzen Welt zu bringen.“¹¹²

Durchgängig betonen liberale Islamisten, dass es unbedingt notwendig ist, das traditionelle Verständnis der islamischen Botschaft an die Bedingungen einer globalisierten multiethnischen und multireligiösen Welt anzupassen.

Zum überwiegenden Teil entstammen die Eliten beider islamischer Positionen der weitgehend urbanen *Dakwah*-Bewegung der siebziger und frühen achtziger Jahre. Wer eine islamische Orientierung mit Rückständigkeit konnotiert und demgegenüber auf die „neue Mittelschicht“ in den südostasiatischen Ländern setzt, übersieht, dass sowohl die *Dakwah*-Bewegung der siebziger Jahre als auch manche radikaleren islamischen Alternativen zur säkularen Moderne von der modern ausgebildeten Studentenschaft ausgingen. So war die prominenteste Organisation der islamischen Renaissance im Malaysia der siebziger Jahre nicht die ehrwürdige PAS-Partei mit ihrer ländlich-konservativen Klientel, sondern die schon erwähnte urbane islamische Jugendbewegung ABIM unter Anwar Ibrahim, der heutzutage zu den gemäßigten Vertretern eines liberalen Islam zählt.

Der islamische Diskurs in Malaysia bezog in den frühen Jahren einen großen Teil seiner Kraft aus dem globalen islamischen Protest gegen westlichen Kolonialismus, gegen Unterdrückung und Ausbeutung durch Klientelregime des Westens. Er war und ist Teil einer umfassenden Bewegung, die das säkulare Entwicklungsmodell in Frage stellt und eine Wiederanbindung der politischen, sozialen und ökonomischen Ordnung an einen islamischen normativen Bezugsrahmen fordert. Die Stärke dieses Angebots und die Breitenwirkung des islamischen Bezugsrahmens liegt gerade darin, dass seine zentralen Symbole, seine fundamentalen Inhalte und Ziele relativ unspezifisch sind und damit als leere bedeutungsgebende Symbole funktionieren können, die jeder Adressat mit eigenen Inhalten füllen kann, die aber auf der diskursiven Ebene den Anschein eines gemeinsam getragenen islamischen Weltbildes erwecken. Mit der islamischen Ordnung rekurrieren die Islamisten auf ein autonomes, gänzlich eigenständiges Signifikationsystem mit unabhängiger Legitimationsbasis. Die Grundlage der westlichen Moderne – die Säkularität politischer Ordnung und die Privatisierung der Religion – werden vor dem Hintergrund einer göttlichen, d. h. absolut wahren Ordnung als Fehlentwicklung abgelehnt. Selbst ge-

112 Ahmad Azam Abdul Rahman, Empowering the Islamic Community: Priorities of the Islamic Movement. (Summary of the Main Speech on the 29th Muktamar of ABIM), in: www.abim.com/muktamar/speech.html, o.J..

mäßigte, liberale Propagandisten einer Islamisierung der malaysischen Gesellschaft betonen, dass die nicht transzendent verankerte moderne Politik ein fundamentales ethisches Defizit aufweise, durch das sie ihre Legitimation als gute Ordnung verliere. Anwar Ibrahim etwa kritisiert den „fatalen Fehler, den die Denker der Aufklärung begangen haben, als sie die menschliche Vernunft zum einzigen Führer der Zivilisation überhöhten.“¹¹³ Er betont, dass „der westliche Mensch [...] in seiner Arroganz und Intoleranz gegenüber allen ihm ungewohnten Dingen danach strebte, die Welt nach seiner eigenen egozentrischen Vision durch das Mittel der natürlichen Vernunft, gegründet auf die Kräfte der Moderne zu formen.“¹¹⁴ Demgegenüber ist Asien seines Erachtens der Hort wahrer Religiosität. Nur folgerichtig kommt ihm die Vorreiterrolle bei der „Rekonstruktion der Zivilisation (zu, die; P.K.) nicht möglich wäre ohne eine Erneuerung des Glaubens an das Göttliche. [...] Asien hat immer noch seinen essentiell religiösen Charakter behalten. Der Asiate ist im Herzen eine Persona religiosus (Latein im Original; P.K.). Glauben und religiöse Praxis [...] durchdringen das Leben der Gemeinschaft.“¹¹⁵

Die gute Ordnung kann nach dieser Lesart Legitimation nicht aus der menschlichen Vernunft allein beziehen. Sie ist ein auch transzendentes Unterfangen. Gerade im Angesicht der durchdringenden Säkularisierung des Sozialen gilt es auch für gemäßigte Islamisten ein neues göttliches Fundament aufzubauen. Für Anwar geht es darum, „die verlorene Balance zwischen Vernunft und Offenbarung wiederherzustellen [...] . Der Feind ist nicht mehr der Aberglaube, sondern vielmehr die zu stolze Vernunft, die Vernunft, die [...] Gott selbst und die moralischen Ideale, die aus dem Glauben an das absolute Transzendente entspringen, mordet.“¹¹⁶ Deshalb kann eine islamische politische Ordnung, auch in den Augen der liberalen Islamisten keine Kopie der westlichen säkularen Demokratie sein.

Jenseits dieser Ablehnung der Übernahme westlicher Ordnungsmodelle findet sich eine immense Bandbreite islamischer Alternativen, die hier auf zwei, miteinander in z. T. scharfem Konflikt liegende Positionen reduziert werden: die radikalen und die liberalen Islamisten. Stellvertretend für die Ersteren werden vor allem die Positionen und Handlungsmuster der politischen Elite von PAS vorgestellt; die Positionen der liberalen Islamisten vertreten beispielsweise Anwar Ibrahim, Chandra Muzaffar, Louay Safi, viele Mitarbeiter von IKIM und die Sisters in Islam.

113 Anwar Ibrahim (1996a). Asian Renaissance and the Reconstruction of Civilization. In: www2.jaring-my/just/archives/comments/comm-26.htm.

114 Anwar ebenda.

115 Anwar ebenda.

116 Anwar ebenda.

3.3.1. Radikale Islamisten: Die PAS in Wort und Tat

Der Islam als totale Ordnung

Das Ziel der Islamisten der PAS ist identisch mit dem Ziel aller radikalen Islamisten: „Den Islam zum „fundamentalen Bedeutungsgeber der politischen Ordnung zu machen“¹¹⁷ und damit mögliche Vielfalt durch totalisierende Homogenisierung aller Lebensbereiche im islamistischen Bedeutungssystem auszulöschen. Das radikale Modell von PAS läuft auf eine totale Ordnung hinaus, die autonome Räume nicht duldet. Es ist, auf das politische System gewendet, letztlich der Versuch das Politische zu vernichten. Das islamistische Projekt von PAS ist apolitischer Natur, der Ansatz anti-politisch insofern, als politischer Diskurs ausgeschlossen wird. PAS zielt in ihrer Theorie wie auch in der politischen Praxis in Kelantan und Terengganu darauf ab, „die Faktoren der Anfechtbarkeit und Kontingenz vollständig aus dem Raum des politischen Diskurses zu entfernen (und damit; P.K.) das Moment des Politischen selbst zu einem unzeitgemäßen Ende zu bringen.“¹¹⁸ Grundlage hierfür ist der theologisch bestimmte Anspruch auf Wahrheit, der Alternativen nur im Sinne des Bösen und der Häresie fassen kann. Der Islamismus der PAS ist

„a comprehensive unity: It is bound within a conceptual narrative that is grounded in the terminology and symbolism of Islam; it experiences the world through a phenomenology and epistemology of its own; it is led by its own group of pedagogues, ideologues and political leaders who maintain and police the boundaries of the discursive community and it hosts a collectivity that constructs its identity within the terms of the discourse itself.“¹¹⁹

Damit ist der Islam von PAS ein rein selbstreferenzielles, vollständig immunisiertes System, eine autonome und im Wesentlichen *nicht diskursfähige* Alternative zur westlichen Moderne. Er ist in den Gliedstaaten Kelantan und Terengganu, in denen PAS regiert, durchaus Praxis – auch wenn PAS nicht so weit gehen kann, wie sich ihre Führer wünschen mögen. Der Regierungschef Terengganus, Abdul Hadi Awang, betont, dass das Islamisierungsprogramm von PAS unbedingt vorangetrieben wird. „Wenn es zur Frage des islamischen Staates kommt, werden wir nicht nachgeben. Wenn die Nicht-Muslime westliche Ideologien wie Sozialismus und Kommunismus und Kapitalismus akzeptieren können, warum können sie dann nicht islamische Ideologien akzeptieren?“¹²⁰

Theoretisch richten sich alle Islamisierungsbemühungen von PAS allein auf die muslimische Gemeinschaft, die wieder göttlichem Recht unterstellt werden soll. De facto zielen sie aber auch auf die Nicht-Gläubigen. Gläubige und Nicht-Gläubige werden gleichermaßen in den Kategorien der islamischen Ordnung verortet und ihnen entsprechende Rechte und Pflichten zugewiesen. In jedem Fall wird die Freiheit des Einzelnen auf

117 Noor a.a.O. (Anm. 109) (noor1.html).

118 Noor a.a.O. (Anm. 109) (noor4.html).

119 Noor ebenda.

120 Hadi Awang a.a.O. (Anm. 43).

selbstbestimmte Wahl sozialer Identität eindeutig negiert. So wurde von der neuen Regierung Terengganus unter Hadi Awang im Jahr 2000 ein Gesetz erlassen, dass alle muslimischen (malayischen) Frauen dazu verpflichtete, den *Tudung* (Schleier) zu tragen. Alle Firmen und Institutionen müssen für die Einhaltung dieser Vorschrift Sorge tragen, da sie andernfalls ihre Lizenz verlieren. Chinesische, indische und ausländische Firmen werden damit in die Rolle von Erfüllungsgehilfen umfassender gesellschaftlicher Islamisierung gezwungen. Sie müssen in ihrem ökonomischen Handeln eine totale soziale Ordnung etablieren und umsetzen. Ähnlich kompromisslos und freiheitsnegierend positioniert sich PAS in der Frage der Apostasie (Glaubensabfall). Während liberale Muslime unter Berufung auf den Koran immer wieder herausstreichen, dass es keinen erzwungenen Glauben geben dürfe und der Abfall vom rechten (islamischen) Glauben damit eine Sache zwischen dem Abtrünnigen und Gott sei, stellt sich PAS auf den Standpunkt, dass Glaubensabfall als Verbrechen mit dem Tod zu bestrafen ist. Dieser Position wurde in einem Gesetzesentwurf Ausdruck gegeben, den die Regierungspartei PAS 1993 in Kelantan verabschiedete, der jedoch wegen massiver Drohungen durch die nationale Regierung¹²¹ noch nicht umgesetzt wird.¹²² Wenige Jahre später versuchte der jetzige Regierungschef Terengganus Hadi Awang eine gleichlautende Vorlage im nationalen Parlament zur Beratung einzubringen. Erschreckenderweise hat die durchaus populistische Position von PAS dazu geführt, dass im Jahr 2000 auf nationaler Ebene innerhalb der UMNO ein ähnlicher „Gesetzesentwurf zum Schutz des islamischen Glaubens“ ernsthaft diskutiert und im Gliedstaat Perlis verabschiedet wurde.¹²³

Gerade weil PAS ihre Politik unter Berufung auf die unbestreitbare Wahrheit des Koran (und islamischer Tradition) begründet, kann individuelle Entscheidungsfreiheit nur in einem ganz engen Rahmen gewährt werden. So wird es „für alle Muslime (und Nicht-Muslime) eine moralische Pflicht innerhalb dieses neuen politischen Rahmens zu leben

121 Mahathir machte klar, dass der Versuch, diese Vorlage zum Gesetz zu machen, zur Verhängung des Notstands über Kelantan durch die Zentralregierung führen würde.

122 Siehe hierzu: Farish Noor a.a.O. (Anm. 109). Siehe auch die vielen kritischen Einlassungen der Sisters in Islam, auf der homepage: www.muslimtens.com/sistersinislam/resources/. Letztere haben mehrere Bücher zum Thema herausgegeben (insbesondere: Rose Ismail (Hg.), *Hudud in Malaysia: The Issues at Stake*, Kuala Lumpur (Sisters in Islam Forum), 1995). Die Widersprüchlichkeiten der malaysischen Gesetzeslage wird knapp skizziert in: Ahmad Faiz bin Abdul Rahman, *Malaysian Laws on Apostasy Inadequate*, in: www.iol.ie/~afifi/BICNews/Afaiz/afaiz18.htm, 1998.

123 Die Situation ist weitgehend undurchsichtig. So hat 1989 das Oberste (staatliche) Gericht klargestellt, dass der Übertritt eines Muslim zum christlichen Glauben keine strafbare Handlung darstellt. Andererseits sind staatliche Gerichte für Fragen der Apostasie nicht zuständig, wie eine Ergänzung zur Verfassung aus dem Jahr 1988 festschreibt. Diese Frage ist ausschließlich in der Zuständigkeit der (nicht-staatlichen) Religionsgerichte, die an islamisches Recht gebunden sind. Diese allein können darüber entscheiden, ob ein Glaubensabfall vorliegt. Dies ist, auch ohne Strafordrohung, eminent bedeutsam, da die betroffene Person bei negativem Votum auch weiterhin der für alle Muslime geltenden Rechtsordnung unterliegen würde (z.B. bei Fragen des außerehelichen Geschlechtsverkehrs (*zinah*) und zu großer Nähe (*khalwat*) oder in Bezug auf die Kleiderordnung).

und seine Gesetze zu befolgen, die auf dem Bund mit Gott begründet sind.“¹²⁴ Politisch diskutiert werden kann nur noch, was nicht im *Koran* oder den *Hadith* behandelt wird. Andere Ansichten und Widerspruch von muslimischen Intellektuellen und Politikern werden als Resultat falscher Erziehung und normativer Beeinflussung durch den Westen gebrandmarkt. Der geistige Führer von PAS und Regierungschef Kelantans, Nik Aziz, beklagte in einem Interview, dass „viele Muslime PAS nicht akzeptieren können, weil sie über Zeit durch den britischen und westlichen Lebensstil unterworfen worden sind. So verwässern die Malayen ihren Islam in westlicher Kultur und beschränken so den Einfluss des Islam auf ihre Leben.“¹²⁵

Für Hadi Awang und andere gilt allen voran Premierminister Mahathir als un- oder antiislamisch:

„The problems stem from those with Western education, people of the like of Mahathir Mohamad himself. [...] Those who see Mahathir as an Islamic leader are those who are of the same thoughts like him. They are influenced by secular thoughts and they are followers of Kamal Attaturk, a secularist. These people are influenced by western secularism and within their own countries they practice everything that is anti-Islam.“¹²⁶

Dem stehen die wahren Gläubigen und ihre politische Organisation PAS gegenüber:

„People who have faith in Islam will practice Islam in accordance to the concept of guidance from Allah [...] . They will become the slaves of Allah. PAS's role is to present Islam as the right way to rule and administer. We want to present another form of governance that is different from the western secularism that is currently being practices in Malaysia. Under a secular state, there are certain things in which Islam is applicable and other things where it is not. The UMNO practice a secularism that has little Islamic value and leads to nowhere when it comes to Islamization. [...] With PAS there is more of a scope for Islamization.“¹²⁷

Für PAS kann es in letzter Konsequenz keine Kompromisse geben. Jede Kooperation, wie gegenwärtig in der Allianz mit Keadilan, PRM (*Parti Rakyat Malaysia*) und bis Oktober 2001 mit DAP gegen Mahathir und die *Barisan Nasional* ist allein strategischem Kalkül geschuldet.

Umerziehung als Weg zum islamischen Staat

Anfang der sechziger Jahre entwickelte Robert J. Lifton in einer Studie über die Verfahrensweise und Ergebnisse der chinesischen Gehirnwäsche eine differenzierte Psychologie des „Totalismus“ (wohlgemerkt nicht des Totalitarismus!), die als Kategoriensystem zur

124 Noor a.a.O. (Anm. 109) (noor4.htm.).

125 Malaysia: The Views of Nik Aziz, The bitterest Foe of Mahathir. In: IslamOnline 21.11.1999 (www.islam-online.net/).

126 Abdul Hadi Awang (2001). Interview: Abdul Hadi Awang, Terengganu Chief Minister, Malaysia. (by Kazi Mahmood). In: IslamOnline (www.islam-online.net/Englisch/politics/2001/06/article14.htm).

127 Hadi Awang ebenda.

Analyse des Denkens und Handelns der radikalen Islamisten nützlich erscheint. Im ideologischen Totalismus treffen nicht-moderate Ideologien und gleichermaßen nicht-moderate Persönlichkeiten zusammen. Totalistische Ideologien und Ideologen streben nach umfassender Milieukontrolle, nach mythischer Manipulation, fordern Reinheit und entsprechende symbolische Akte der Selbstaufgabe, integrieren autonome Sphären des Menschseins („das Heilige und das Profane“) in einer holistischen heiligen Ordnung, ersetzen weitgehend den semantischen Gebrauch der Sprache durch den mythischen, unterwerfen die menschliche Erfahrung der Doktrin und ziehen einen existentiellen Schnitt zwischen „uns“ und „den Anderen“, die zu Feinden der einzig wahren Ordnung erklärt und entsprechend bekämpft werden.¹²⁸ Zwei zentrale Dimensionen totalistischer Ideologien sind für unsere Diskussion von besonderer Bedeutung: Erstens ihr Streben nach Milieukontrolle, d. h. nach Kontrolle über die komplette Lebenswelt der sozialen Gruppe und zweitens die damit eng verknüpften Aspekte der mythischen Manipulation und Aufladung von Sprache, die beide in einem „Willen zur Orthodoxie“ kulminieren.¹²⁹ Das zentrale Mittel, das PAS anwendet, wenn sie denn die Möglichkeiten dazu hat, ist die systematische Umerziehung. Islamisierung ist im Wesentlichen kulturalistische Politik, die darauf abzielt, eine Gemeinschaft aufzubauen, die durch geteilte Werte, Symbole und Praktiken miteinander verbunden ist: die malayisch-muslimische *Ummah*. Sie ist

„a form of politics which utilises a vast array of legal, pedagogic and regulatory mechanisms to further its goals. By introducing a vast network of Islamic laws, regulations and norms the Islamist government in Kelantan and Trengganu have developed a society whose members are being constantly tutored, guided and policed. Such a hermeneutics of suspicion serves as the instrumental framework for a comprehensive philosophy of 'care for the Self' whose aim is to reinvent a new moral subject altogether.“¹³⁰

Die der islamistischen Ideologie inhärente Sorge um das Selbst eines jeden Einzelnen negiert die Trennung des privaten vom öffentlichen Raum und bringt auch die Gedanken des Einzelnen in den Geltungsbereich religiöser Ordnung. PAS strebt zwar zunächst nach ritueller Orthodoxie im sozial sichtbaren Handeln, fordert aber letztlich, dass diese Orthodoxie im Handeln einer entsprechenden inneren Einstellung geschuldet ist und nicht bloßem Gehorsam. Diese Einstellung versucht sie durch die vielfältigsten Mittel der Umerziehung zu schaffen. Das neue moralische Subjekt, auf das PAS abzielt, bildet dann das legitimatorische Fundament der politisch-religiösen Forderungen im politischen Raum Malaysias. In seinem Namen strebt PAS dann nach einer immer weitergehenden Islamisierung von Gesellschaft, Ökonomie und Politik. So schafft sich PAS durch (Um-)Erziehung die islamische Gemeinschaft, von deren Existenz ihr Überleben und Wachstum als politische Kraft in der pluralistischen Demokratie Malaysias abhängt. Neben den gesetzgeberischen Maßnahmen und den umfangreichen Änderungen im Schulunterricht

128 Diese Liste folgt Robert Jay Lifton, *Thought Reform and the Psychology of Totalism: A Study of „Brainwashing“ in China*, New York (Norton & Company), 1963.

129 Lifton ebenda., S. 432.

130 Noor a.a.O. (Anm. 109) (noor2.html).

wird die islamische Ordnung durch vielfältige Änderungen im Alltagsleben der Bevölkerung verankert: so z. B. durch die Einführung von getrennten Kassen für Männer und Frauen in allen Supermärkten und durch die schon erwähnten neuen Kleidervorschriften für Frauen, oder durch eine Vielzahl von autoritativen Verhaltensanweisungen (*Fatwah*) für diverse Fragen des alltäglichen Umgangs.

Die PAS-Politiker begreifen ihr Handeln als Belehrung und Erziehung zum guten Handeln. Weil dem so ist, gehen sie davon aus, dass alle Menschen guten Willens, bei genügender Belehrung schließlich die Wahrheit des Islam verstehen und teilen werden. Aus PAS-Sicht erfolgt der Verhaltenswandel der von den Erziehungsmaßnahmen betroffenen Personengruppen freiwillig. So bestreitet beispielsweise Hadi Awang schlichtweg, dass PAS ein Gesetz zum Schleiertragen erlassen habe. Er behauptet:

„What one sees in Terengganu in terms of dress code such as the scarf being used by female government workers, were not imposed on them. They decided themselves to use the scarves. This is being done through motivation, not with laws and enforcement of any law in the state. [...] There are no laws forcing people to cover their *aurat* and there are no actions taken against those who do not cover their *aurat*. What happened here is that the women themselves started to use the scarves, for example: due to understanding of Islamic principles. Even UMNO supporters are wearing the scarves [...] . This is due to the *Da'awa* of PAS and other Islamic groups for example.“¹³¹

Die Drohung ist jedoch nicht zu überhören, wenn Hadi Awang an anderer Stelle betont:

„Sich an die Kleiderordnung zu halten ist zum eigenen Besten der Menschen. Es ist nach dem Islam ein Gesetz. Lasst es uns vermeiden über Gottes Gesetz Witze zu machen. [...] Wir werden sie (die Frauen; P.K.) von Zeit zu Zeit motivieren müssen.“¹³²

Der bis Oktober 2001 in der Oppositionsallianz mit PAS gefangene Chef der chinesischen DAP, Lim Kit Siang, macht die gefährliche Vorraussetzung derartigen Denkens deutlich. Die Erziehungskampagnen von PAS „basieren auf der falschen Prämisse, dass diejenigen, die gegen das Konzept des islamischen Staates sind, egal ob Muslime oder Nicht-Muslime, durch ihr ungenügendes Verständnis des Islam und seiner Lehre der Gerechtigkeit fehlgeleitet werden, während es eigentlich nicht um die islamische Religion geht, sondern darum, ob die von PAS entwickelte islamische politische Ordnung eine gerechte malaysi-

131 Abdul Hadi Awang a.a.O. (Anm. 126). Im gleichen Interview erläutert er seine Sicht der Re-Islamisierung säkular beeinflusster Muslime: „We give explanations on the boundaries of *Iman* (Faith) and *Kufur* (Infidels) to those Muslims who are affected by western secular thoughts. These Muslims goes (sic) to the extent of trashing Islamic laws and principles, and misinterpret Islam itself. This can go to the extent of affecting their *Iman* and *Aqidah* (belief system). [...] they understand Islam in a secular way; they say religion and morality are not related to the matters of life. When we show them the Islamic laws and principles in a broader way, which affects the entire way of life of the Muslims, then they give statements that are anti-Islamic. It is our duty to explain to them in a *Da'wa* (propagation) manner.“

132 Hadi Awang zitiert nach Harakah: No law, only advice, for dress code, in: members.nbc.com/-_XMCM/harakah2/a20000401/1164b3e02.html; kursiv P.K.).

sche Gesellschaft für jeden Bürger schaffen kann.“¹³³ Im PAS-Konzept der Umerziehung ist der Gedanke langfristigen Widerstands ideologisch nicht integrierbar.

Dies ist umso fataler, als Umerziehung nicht allein auf Muslime beschränkt ist, sondern alle Mitglieder der Gesellschaft trifft. Dies wird an einem Konflikt über Lizenzen für Spielsalons deutlich. Nach ihrem Wahlsieg wurden von der PAS-Regierung Terengganu sämtliche Lizenzen für Spielsalons eingezogen. Auf die Proteste chinesischer und indischer Betreiber reagierte die PAS eindeutig und gelassen: „die Nicht-Muslime [...]. Was wichtig ist, ist dass wir die Gedanken dieser Menschen ändern. Es gibt keinen Kompromiss bei diesen Dingen (Glücksspiel etc. P.K.) so wie es unmöglich wäre an Diebe und Drogenhändler Lizenzen auszuteilen!“¹³⁴

Doch nicht nur Spielsalons wurden geschlossen, auch die meisten Alkoholausschanke verloren ihre Lizenz, Karaoke und hinduistische Schattenspiele fielen ebenso unter das Verbot. Der neue Rahmen ist klar: „Wir erlauben keine Unterhaltung, die den Charakter ruiniert. Karaoke erfüllt nicht die Bedingungen, deshalb haben wir es beendet. Wir wollen nicht das freie Durchmischen [von Männern und Frauen], Drogen, usw.. Wir erlauben nur Unterhaltung, die nicht gegen den Islam ist.“¹³⁵

Beinahe sentimental blickt der PAS-Führer und Regierungschef des Nachbarstaates Kelantan, wo PAS schon seit 1990 regiert, auf das zu Ende gehende Jahrzehnt zurück: „In unserem Fall in Kelantan mischen wir Politik, Wirtschaft und Bildung mit dem Islam. Das gibt uns die Macht der Moral. Wir organisieren die Gesellschaft entlang islamischer Prinzipien. [...] Wir begannen bei Null in Kelantan. Die Überzeugungen und Praktiken der Menschen in Ordnung zu bringen, war nicht einfach.“¹³⁶ Über das letztliche Ziel all seiner Umerziehungsbemühungen lässt er niemanden im Unklaren: „wir werden Malaysia in ein verantwortliches muslimisches Land verwandeln. Wir haben genug Spezialisten um Wirtschaft, Industrie, Bildung und so weiter zu managen. Aber unser Ziel ist es, Dinge wie Zinsen, Alkohol, Glücksspiel und alle Dinge, die grundlegenden religiösen Prinzipien widersprechen, loszuwerden. Wir wollen Moral und einen sauberen Lebenswandel für alle Malaysier sicherstellen.“¹³⁷

133 Lim Kit Siang (2001). Speech to the Penang DAP Publicity Bureau. In: www.malaysia.net/dap/-lks1118-htm.

134 Abdul Hadi Awang a.a.O. (2001) (kursiv P.K.).

135 Abdul Hadi Awang, 'Pas Is Not a Racist Party', in: Asiaweek.com, www.asiaweek.com/...magazine/-2000/0616/sr.hadi.int.html, 2000.

136 Nik Aziz a.a.O. (Anm. 125) (kursiv P.K.).

137 Nik Aziz (Anm. 125) (kursiv P.K.).

3.3.2. Liberale Islamisten: Die Vision einer islamischen Demokratie

In deutlichem Gegensatz zur totalistischen Vision des islamischen Staates, wie er den radikalen Islamisten vorschwebt, stehen die Vorstellungen der liberalen Islamisten, die eine pluralistische Version des Islam, die alternative Ordnungsvorstellungen als gleichberechtigt annehmen will, anstreben. Ihr zentrales Anliegen ist die Integration der islamischen Ethik und Ordnungsvorstellung mit den als universal verstandenen Menschenrechten. Sie akzeptieren, dass „die absoluten Ansprüche ihrer eigenen religiösen diskursiven Gemeinschaften von einer pluralistischen, multikonfessionellen und multipolaren Welt ersetzt worden sind und dass ihre religiösen Wahrheiten in einem neuen Licht beurteilt und verstanden werden müssen.“¹³⁸

Das von ihnen propagierte Normensystem zeichnet sich durch eine sichtliche Nähe zu den asiatischen Werten aus. Sowohl der Ausgangspunkt – die Kritik an der hegemonialen Impertinenz des Westens und der fundamentalen Ungerechtigkeit der Weltwirtschaftsordnung – als auch eine Vielzahl von Zielvorstellungen sind „wesensgleich“. Diese inhaltliche Äquivalenz wird in der Figur Anwar Ibrahims offenbar, der als einer der wichtigsten intellektuellen Köpfe sowohl der Vision einer liberalen, pluralistischen islamischen Ordnung als auch der von ihm so genannten asiatischen Renaissance gilt. Sie ist ähnlich aber auch bei anderen prominenten liberalen Islamisten, wie dem Sozialwissenschaftler und Keadilan-Politiker Chandra Muzaffar, seinen im Westen weniger bekannten Kollegen Osman Bakar, Louay Safi und Ahmad Faiz bin Abdul Rahman oder aber den Sisters in Islam gegeben.¹³⁹ Allen gemein ist eine fundamental moralische Konzeption des Politischen, die Annahme einer letztlichen Einheit der religiösen, sozialen, politischen und ökonomischen Sphären, eine scharfe Ablehnung des „Taliban-Verfahrens des *social re-engineering*“¹⁴⁰, das Bestehen auf der Freiheit des Einzelnen und der Glaube an die Einsicht aller in die fundamentale Wahrheit einer wahrhaftigen guten, d. h. transzendent verantwortlichen umfassenden moralischen Ordnung. Freiheit und die Kraft der Überzeugung des Wahren sind die zusammengehörigen Gegenpole dieser Vision einer idealen islamischen Gesellschaft.

Liberale Islamisten, westliche Werte und die asiatische Renaissance

Der Bruch zwischen Anwar Ibrahim und seinem Mentor Mahathir und die nachfolgende Entwicklung, während der Anwar als Gallionsfigur und Kronzeuge einer von seiner Frau geleiteten Reformbewegung genutzt wurde, führte zumindest in der westlichen Öffentlichkeit zu der Ansicht, dass mit Anwar der Hauptsachwalter liberaler Demokratisierung mundtot gemacht worden ist. Der ausnehmend komplexe Konflikt zwischen Mahathir

138 Noor a.a.O. (Anm. 109).

139 Organisatorisch ist ein prominenter Teil dieser Gruppierung in JUST aktiv, dem International Movement for a Just World. Nicht übersehen werden sollte, dass auch die von regierungsnahen islamischen Organisationen (z.B. IKIM) vefochtenen Konzepte islamischer Ordnung in die gleiche Richtung zielen.

140 Ahmad Faiz bin Abdul Rahman, Malaysia: Islamic as Best We Can, in: www.iol.ie/~afifi/BICNews/Afaiz/afaiz3.htm, 1997; auch über <http://msanews.mynet.net/Scholars/Faiz/>.

und seinem Ziehsohn Anwar wurde in das einfache Muster des „autokratischen Alten“, der den „reformfreudigen Jungen“ für seine Herrschaftsinteressen opfert, gepresst. Mahathir symbolisiert dabei alles, was schlecht ist am malaysischen System, Anwar dagegen das Gute: die freiheitliche Vision einer demokratischen Ordnung. Doch die Realität ist nicht so einfach.¹⁴¹ Immerhin war Anwar zunächst Führer einer auf die Islamisierung Malaysias abzielenden Organisation und wechselte zur UMNO, um dort, im Herzen der Macht, diese Ziele nicht nur einzufordern, sondern als verantwortlicher Minister auch umsetzen zu können. Ein beträchtlicher Teil der staatlichen Islamisierungspolitik ist seinem Elan zu verdanken. Daneben gilt es zu bedenken, dass Anwar bis zu seinem Sturz ein herausragender Vertreter des politischen Establishments war. Er stand nicht in Opposition zu UMNO, sondern bekleidete sowohl die Position des stellvertretenden Partei- als auch des Regierungschefs. Sein rasanter Aufstieg war zwar weitgehend der Protegierung durch Mahathir geschuldet, doch hat Anwar an mehreren Wegmarken der persönlichen Karriere durch eminent geschickte innerparteiliche Schachzüge gezeigt, dass ihm die Spielregeln der Macht nicht fremd sind. Anwar war in seiner Eigenschaft als Erziehungsminister 1987 mit seiner Entscheidung, Schuldirektoren für die chinesischen Schulen zu bestellen, die kein Hochchinesisch sprachen, maßgeblich für die Eskalation der interethnischen Beziehungen verantwortlich, die wenig später in der berühmt-berüchtigten Operation Lalang – d. h. in der Inhaftierung von ca. 120 Personen unter dem Internal Security Act (ISA) – endete.¹⁴²

Es gibt, trotz mancher unterschiedlicher Gewichtungen, in vielen Bereichen Übereinstimmungen zwischen Anwar und seinem Ziehvater Mahathir. Milne und Mauzy, die über die Frage spekulieren, welche Politiken Anwar eingeleitet hätte, wenn er Premierminister geworden wäre, gehen davon aus, dass Anwar zwar einzelne Aspekte des ISA verändert hätte, dass er aber „immer noch präventive Inhaftierung befürwortet und nicht liberaler wäre“¹⁴³ als Mahathir. Obgleich auch grundsätzlich wie Mahathir der Meinung, dass gesellschaftliche und politische Islamisierung die Interessen und Befürchtungen der Nicht-Muslime berücksichtigen müsse, wird ihm eine deutlich ausgeprägtere Tendenz zur Islamisierung Malaysias zugeschrieben als dem säkularen Mahathir. In Bezug auf die Frage freier Meinungsäußerung sind die Unterschiede geringer als gemeinhin angenommen. So betonte Anwar nach dem Verbot der muslimischen *Darul Arqam* Sekte 1995 ganz im

141 Eine exzellente Analyse der Dynamiken des Konflikts zwischen Anwar und Mahathir ist: Chandra Muzaffar/Farish A. Noor, *Beyond the Wayang of Kerajaan: Reflections on the Anwar Ibrahim Episode*, in: www.jaring.my/just/Analyziza.html, 1999.

142 Unter den Verhafteten waren 16 Mitglieder der Regierungsparteien (drei UMNO-Mitglieder, 8 MCA-Mitglieder und 5 Gerakan-Mitglieder), 26 Oppositionsmitglieder (davon 16 Politiker der DAP und 9 von PAS), sowie eine große Zahl von NGO-Vertretern (siehe FEER 12. November 1987, S. 12-14). Mehr als die Hälfte der Inhaftierten wurde bis zum Jahresende freigelassen, einzelne wurden jedoch für zwei Jahre ohne Prozess inhaftiert.

143 Milne/Mauzy a.a.O. (Anm. 20), S. 149.

Sinne Mahathirs: „Wir gewähren religiösen Gruppen soviel Freiheit wie möglich um ihre *Dakwah* Aktivitäten auszuführen, aber wenn sie abweichen, müssen wir sie stoppen.“¹⁴⁴

Mit dem von ihm Anfang der neunziger Jahre geprägten Konzept der asiatischen Renaissance war Anwar voll und ganz auf der Linie Mahathirs und des asianistischen *mainstream*. Auch sein argumentativer Ausgangspunkt lag in der Zurückweisung westlicher Belehrung. Dazu hätte, so die nun schon bekannte Argumentation, der Westen in Anbetracht der gesamten Kolonialgeschichte und der weiter bestehenden ungerechten Weltordnung keinerlei Legitimation. Er kritisiert die „überwältigende, beinahe imperialistische Diffusion westlicher oder westlich-beeinflusster Kulturprodukte“¹⁴⁵ und verwarft sich gegen die „herablassende Einstellung“ des Westens, der es „als Teil der eigenen zivilisatorischen Mission sieht, dem Rest der Welt die eigene Sorte von Menschenrechten aufzuzwingen.“¹⁴⁶

Alle liberalen Islamisten gehen davon aus, dass die wohlmeinende Menschenrechtsrhetorik der westlichen Länder (auch) egoistische Ziele maskiert. Sie unterstellen durchgängig, dass die dominierenden Mächte der Welt keinerlei Interesse an einer Veränderung der Weltordnung haben, durch die sie ihre hegemoniale Position verlieren würden. Chandra Muzaffar steht hier in der Radikalität seiner Kritik Mahathir nicht nach, wenn er z. B. die Sanktionspolitik des UN-Sicherheitsrats gegenüber Staaten kritisiert,

„that stand in the way of the *diabolical* designs of a superpower and its allies to dictate and dominate the politics of an economically and strategically crucial region of the world [...] . We are talking of the monopoly that a few in Europe and the North exercise [...] across the globe which has had the effect of reducing the vast majority of humankind to silent spectators watching their destinies being shaped by others [...]: *spectators who have been stripped of the right to think, to speak, to act on their own.*“¹⁴⁷

Ganz ähnlich zu Mahathir unterscheiden die liberalen Islamisten zwischen guten und schlechten Westimporten. Als gut gelten Wissenschaft und Technologie, doch erwächst in den Worten Anwar Ibrahims „das eigentliche Problem aus dem Import der westlichen Werte [...] . Westliche Werte, wie ungezügelter Individualismus, moralische Freizügigkeit

144 Anwar Ibrahim 1994, zitiert nach Milne/Mauzy a.a.O. (Anm. 20), S. 146.

145 Anwar Ibrahim, Opening of the Conference on Asia in the 21st Century, in: wysiwyg://149/http://ikdasar.tripod.com/anwar/94-03.htm, 1994.

146 Anwar Ibrahim, The International Conference on Rethinking Human Rights, in: wysiwyg://149/http://ikdasar.tripod.com/anwar/94-29, 1994. Immerhin sieht er die westlichen Intellektuellen auf der Seite der asiatischen Länder. Post-Moderne und Dekonstruktion haben in seiner Interpretation dazu geführt, dass inzwischen „kein Intellektueller mit Selbstachtung im Westen noch daran glaubt, dass nur der Westen die Hauptstraße zu Wohlstand und politischer Ordnung anbieten kann.“ (Anwar Ibrahim, The Opening of the International Seminar on Islam and Confucianism: A Civilizational Dialogue, in: wysiwyg://149/http://ikdasar.tripod.com/anwar/95-08.htm, 1995).

147 Chandra Muzaffar, Europe, Asia and the Question of Human Rights, in: www2.jaring.my/just/archives/-comments/comm-23.htm, 1996. Faiz formuliert ähnlich radikal: „Wir, die Völker der Dritten Welt, befinden uns immer noch in vielfältiger Hinsicht unter den Stiefelabsätzen der einstigen Kolonialherren – politisch, ökonomisch und militärisch.“ (Ahmad Faiz bin Abdul Rahman, Justice and Solidarity in the Third Millennium, in: www.iol.ie/~afifi/BICNews/Afaiz/afaiz46.htm, 1999).

und eine homozentrische Weltsicht sind Werte, die wir nicht brauchen.“¹⁴⁸ Den ökonomischen Aufstieg Asiens sieht Anwar als Chance, dass sich „der asiatische Geist endlich aus dem intellektuellen Morast befreien konnte. Wir sind auf der Schwelle eines neuen asiatischen Bewusstseins; charakterisiert durch Selbstbewusstsein, einer positiveren Einstellung gegenüber unseren eigenen Traditionen und einem echten Interesse an den Traditionen unserer Mitasiaten.“¹⁴⁹ Diese asiatische Renaissance bestimmt Anwar allerdings noch weitaus großartiger als Mahathir, der ja vor allem das Recht auf selbstbestimmte Entwicklung einfordert. Anwar hingegen sieht eine universale Mission Asiens, das seinen Beitrag zum Wiederaufbau der durch Dekadenz, Egoismus, u.v.m. schwer beschädigten globalen Ordnung leisten soll. Diese Rekonstruktion „muss auf humanitären und zivilisatorischen Idealen wie Gerechtigkeit, Mitgefühl und moralischer Aufrichtigkeit begründet sein.“¹⁵⁰ Wenn Anwar hierbei vielfach die universale Bedeutung ursprünglich westlicher Konzepte wie Menschenrechte und Demokratie herausstellt, so sind diese in ihrer bestehenden Form für ihn jedoch nicht akzeptabel, sondern müssen im Licht überlegener Moralität readjustiert werden. Demokratie etwa

„is in need of renewal. It must purge itself of its own excesses, arrest moral decadence, and stamp out corruption. It must not abet abuses of power and become a concert for the rich and powerful few. Democracy is only meaningful if it serves the needs of the people and becomes the vehicle for cultural empowerment. Above all democracy must be guided by moral precepts and faith reawakened.“¹⁵¹

Die gute Ordnung

Asien und Spiritualität sind aus Sicht der liberalen Islamisten weitgehend korrespondierende Termini, der Asiate eine „Persona religiosus“. Die asiatische (islamische) Demokratie kann mithin auch keine rein immanente Ordnung sein, sondern muss auf das Göttliche rückgebunden werden. Demokratie ist nach dieser Lesart nur ein Teilbestand einer umfassenden gerechten (und absoluten!) geoffenbarten Ordnung. Chandra Muzaffar, Soziologe und Generalsekretär der Oppositionspartei Keadilan, etwa skizziert in einer programmatischen Arbeit das Verhältnis menschlicher zu göttlicher Ordnung folgendermaßen:

„To assist and guide the human being in the performance of this duty, God has revealed to him a message, an eternal message which has been affirmed [...] through the ages, a message, the quintessence of which is embodied in the Quran. It is through realisation of the values and principles, the precepts and practices which constitute this message that the human being will fulfil his trusteeship as Khalifah Allah (Statthalter Gottes; P.K.). It is by bringing the Quranic truth into fruition that justice will triumph.“¹⁵²

148 Anwar Ibrahim, The Closing of the International Islamic Forum for Science, Technology and Human Resources Development, in: [wysiwyg://149/ http://ikdasar.tripod.com/anwar/96-34.htm](http://wysiwyg://149/http://ikdasar.tripod.com/anwar/96-34.htm), 1996.

149 Anwar (1995) a.a.O. (Anm. 146).

150 Anwar a.a.o. (Anm. 113).

151 Anwar a.a.O. (Anm. 113).

152 Chandra Muzaffar, Islam: Justice and Politics, in: www2.jaring.my/just/justice-politics.htm, o.J..

Diese Sichtweise hat ein fundamental von der westlichen Perspektive abweichendes Freiheitsverständnis zur Folge. Zwar ist liberalen Islamisten die individuelle Freiheit ein heiliges Gut, doch dient die menschliche Freiheit in letzter Hinsicht dazu, die göttliche Wahrheit selbstbestimmt zu erkennen, damit anzuerkennen und in menschliches Handeln umzusetzen. Faiz formuliert diese Idee der Freiheit zum Guten und Wahren paradigmatisch in seiner Konzeption einer idealen islamischen Gesellschaft. Dort ist „die Freiheit eines Individuums zum Zweck der Erfüllung der letztendlichen Aufgabe der Menschheit gegeben; dies ist, die von Gott gesetzten Grenzen zu erkennen, ihre Perfektion zu erkennen und zu entscheiden, aus freiem Willen innerhalb dieser Grenzen zu bleiben.“¹⁵³

Die Freiheit des Individuums findet hier also nicht nur in der Freiheit der Anderen ihre Grenze, sondern in der von Gott gesetzten guten Ordnung. Diese bestmöglich zu verwirklichen ist die Aufgabe des islamischen Staates und seiner Führer, denen eine herausgehobene Stellung als Rollenmodelle zukommt. Um noch einmal Chandra zu zitieren:

„In the quest for a just, united society guided by Tawhid, the worship of the one God, leaders have a particularly important role to play. Islamic political thought has always lauded leaders who submit totally to God and, in the process, cultivate the noble attributes of humility, of love for the people, and of compassion blended with a strong commitment to justice.“¹⁵⁴

Anders als bei den radikalen Islamisten ist das Denken der Liberalen kaum staats-, als vielmehr gesellschaftsorientiert. Ihnen geht es um die Verwirklichung einer bestimmten gesellschaftlichen Ordnung und nicht um eine spezifische Herrschaftsordnung. Über die normativen Fundamente dieser „neuen Gesellschaft“ herrscht weitgehende Einigkeit. Die Sisters in Islam etwa nennen Gerechtigkeit, Gleichheit, Freiheit und Würde, Osman Bakar spricht von Balance, Equilibrium und Gerechtigkeit, Chandra fordert Gerechtigkeit und demokratische Prinzipien der Herrschaft, Anwar Ibrahim strebt nach der Verwirklichung „der muslimischen Vision von Gerechtigkeit und Mitgefühl“ und den „gesellschaftlichen Idealen des Islam [...], wie Gerechtigkeit, gerechter Verteilung des Reichtums,

153 Ahmad Faiz bin Abdul Rahman a.a.O. (Anm. 140).

154 Chandra a.a.O. (Anm. 152). Doch nicht nur politische Macht wird auf individuelle Moralität verpflichtet, auch die Intellektuellen werden in erster Linie als moralische Instanz beurteilt. Die Totalität der islamischen Ordnung lässt einen neutralen Standpunkt nicht gelten. Vielmehr werden Intellektuelle als kritischer Gegenpol gegen die staatliche Macht und als Statthalter einer höheren Ordnung in die Verantwortung genommen. Louay Safi prägte hierfür den Begriff des ummatischen (d. h. als Repräsentanten der *Ummah* agierenden) Intellektuellen. Dieser könne Spiritualität in den Diskurs integrieren, ohne jedoch göttliche Autorität oder Bestätigung für sich in Anspruch zu nehmen. Damit ähnele er den klassischen islamischen Gelehrten, „denen es wirkungsvoll gelang die Macht des Staates zu beschränken und die historische muslimische Gemeinschaft zur Unterstützung einer moralisch und rechtlich autonomen Zivilgesellschaft zu mobilisieren.“ (Louay M. Safi, Globalization Trends and Possibilities: The Ummatic Intellectual as a Model for Reform, in: home.att.net/~1.safi/articles/2000-trends.htm, 2000).

fundamentalen Rechten und Freiheiten“¹⁵⁵. Allen liberalen Islamisten ist auch die Erkenntnis gemein, dass moderne Gesellschaften in Asien unbedingt funktionsfähige Arrangements multiethnischer und multikultureller Konfliktbearbeitung brauchen. Auch darin und in dem von ihnen vorgetragenen Stolz über das gelungene malaysische Modell ähneln sie den Asianisten. Anwar Ibrahim geht davon aus, dass

„the experience of Islam in Southeast Asia can make a significant impact on the Muslim world [...] . One of the distinctive features of Southeast Asia that shapes the attitudes and orientations of its Muslims is its multicultural make-up. The diversity and constant interaction of people from different cultural, religious and ethnic backgrounds has fostered close interdependence. [...] this is a living convivencia [...] our own present convivencia, if properly nurtured, through cross fertilization of ideas, will herald the coming of an Asian Renaissance. [...] This „living together“ would not be possible without mutual tolerance, mutual respect, and being moderate and pragmatic in the conduct of our affairs.“¹⁵⁶

Während jedoch die Asianisten auf eine Fusion verschiedener Normensysteme abzielen, auf eine malaysische bzw. asiatische Meta-Identität, und damit auf eine Überwindung und Weiterentwicklung der ethno-religiösen Identitäten, verspricht sich Anwar die Überwindung von Konflikten durch eine Renaissance der Tradition, d. h. in Malaysia der islamischen Tradition. Er glaubt

„that a revitalization of tradition, with all its cultural and intellectual richness, is the most effective countervailing force against religious fanaticism and ethnocentrism. In the context of Islam, this process of revitalization comprehends the reassertion of the values of justice (al-adl), tolerance (al-tasamuh) and compassion (al-rahmah). These values have enabled the Muslims, throughout history, to accept diversity not merely as a fact but as an essential feature of human civilization to be celebrated. Because of diversity, man becomes richer through the impetus of the quest to know and understand one another. Thus Muslims who have been guided by this principle have been active practitioners and advocates of multiculturalism, long before this term gained currency. The Muslim revulsion towards racism and all forms of jingoism is rooted in the Tradition of the Prophet.“¹⁵⁷

Die von Anwar geforderte Wiederbelebung von Traditionen ist eine Rekonstruktion in einem neuen Gewand. Chandra stellt klar, „dass ewige Werte und Prinzipien neue Interpretationen verlangen, wenn sie sich von Epoche zu Epoche in neuen Formen manifestieren“.¹⁵⁸ Konsequenterweise ist aus Sicht der liberalen Islamisten das

155 siehe: Sisters in Islam, Islam, Apostasy and PAS, in: www.muslimtents.com/sistersinislam/resources/lapostat.htm, 1999, Chandra Muzaffar, The BA Issue: A Three Point Proposal, in: jaring.my/just/BA-threepoints.htm, 2001, Osman Bakar, Islam's Destiny: A Bridge Between East and West, in: www2jaring.my/just/archives/comments/comm-33.htm, 1996, Anwar Ibrahim, The Opening of the Conference on „Islam in South-East Asia, in: wysiwyg://166http://ikdasar.tripod.com/anwar/96-03.htm, 1996.

156 Anwar ebenda.

157 Anwar a.a.O. (Anm. 99).

158 Chandra a.a.O. (Anm. 152). Die Sisters in Islam zielen in ihrer Arbeit ganz ähnlich darauf ab, „den Islam für die Nöte, Herausforderungen und Probleme der gegenwärtigen Gesellschaft relevant zu machen und trotzdem gegenüber der ursprünglichen Botschaft und dem Geist der Religion treu zu bleiben.“ (Sisters in Islam a.a.o. (Anm. 155). Auch wenn sie betonen, dass das Wort Gottes heilig und unfehlbar ist, sind „die Interpretationen und das Verstehen von Gottes Wort (nur; P.K.) ein Körper menschlichen Wissens über Religion, der der Interpretation, Kritik und öffentlichen Debatte offen steht, um mit den Heraus-

Hauptdefizit von PAS ihr „Versagen, die islamischen Gebote auf das moderne Leben zu beziehen“.¹⁵⁹

Wie bei den radikalen Islamisten fehlt auch bei ihren liberalen Gegenspielern weitgehend eine Konkretisierung ihrer Zukunftsvision. Wie sieht der islamische, bzw. islamisch geprägte Staat aus, auf den sie abzielen? Wie sollen die angeblich so vorteilhaften islamischen multikulturellen Arrangements in eine politische Ordnung umgesetzt werden? Auf diese und ähnliche Fragen finden sich nur in sich widersprüchliche Antworten. Beliebt ist der Verweis auf die Herrschaft des Propheten Mohamed in Medina und die damals verfasste Charta von Medina. Mindestens ebenso häufig wird die vorbildliche Toleranz der islamischen Herrschaft auf der iberischen Halbinsel herausgestellt, die mit der unglaublichen Intoleranz der nachfolgenden christlichen Inquisition kontrastiert wird. Das Gros der Vorschläge zur Gegenwart beschränkt sich auf beständig wiederholte Charakterisierungen der normativen Fundamente. Die verwendeten Symbole – insbesondere Gerechtigkeit, aber auch Gleichheit u.v.m. – sind von einem derartigen Abstraktionsgrad, dass fundamental unterschiedliche Konkretisierungen in ihnen Platz finden können. Am ehesten finden sich präzisere Bestimmungen noch im Bereich ökonomischer Gerechtigkeit, der zumeist als konsequente Orientierung auf den Abbau von Armut, auf Volksbildung und eine stringente Politik sozialen Ausgleichs, die massive ökonomische Umverteilung von Oben nach Unten einschließt, gefasst wird. Eine der konkreteren Vorstellungen der idealen islamischen Ordnung hat Chandra vorgetragen. Sie soll knapp rekapituliert werden.

Erste Voraussetzung für eine Reformierung des Islam ist eine Regierung, die zum einen nach wahrhaftiger (d. h. dem Koran folgender) Gerechtigkeit strebt und erwiesenermaßen die Würde und Wohlfahrt ihres Volkes schützt. Die Rolle der Regierung ist insofern zentral, als „es ohne politische Macht nicht möglich sein wird, die Werte und Prinzipien der Gerechtigkeit, die im Koran enthalten sind, in die Praxis umzusetzen.“ Die Politik der Regierung wird grundsätzlich auf vier Dimensionen abzielen: den Aufbau einer Zivilgesellschaft, die Garantie von Rechtsstaatlichkeit, freien Medien und demokratischer Entscheidungsfindung. Der zentrale Unterschied zum Modell der westlichen liberalen Demokratie ist, dass „Gott im Herzen des islamischen politischen Systems ist. [...] Gott ist die letzte Autorität. Gott ist das finale Behältnis der Macht. Das heißt konkret, dass die Macht und Autorität der Regierung durch die Macht und Autorität Gottes beschränkt ist. Keine islamische Regierung – wie groß die Unterstützung auch sei – kann Gesetze einführen, die diese Werte, Prinzipien und Gesetze herausfordert, die Teil der Offenbarung Gottes sind.“ Deshalb ist in keinem islamischen System eine Trennung von Religion und Politik denk-

forderungen wechselnder Zeiten und Umstände umgehen zu können“ (Sisters in Islam, Sisters in Islam Wishlist for 2001, in: www.muslimtents.com/sistersinislam/resources/wishlist.htm, 2001).

159 Safi a.a.O. (Anm. 29).

bar. Vielmehr wird erwartet, dass „die moralischen Werte und Ideale der Religion das eigene politische Verhalten beseelen.“¹⁶⁰

Nicht nur für radikale, sondern auch für liberale Islamisten folgt aus dem göttlichen Wesen der islamischen Ordnung ihr universaler Charakter.¹⁶¹ Die Muslime haben deshalb, nach Anwar Ibrahim, die Pflicht, die islamischen Werte zu verbreiten.¹⁶² Die Aufgabe der Transformation ist nicht auf die islamische Gemeinschaft beschränkt, sondern erweist sich als universale Verpflichtung. Chandra betont folgerichtig, dass „Wenn wir ehrlich gegenüber unserem Glauben und dem Ziel der Gerechtigkeit verpflichtet sind, wie es im Koran verkörpert ist, dann müssen wir [...] danach streben, die Welt zu verwandeln. [...] Lasst uns zeigen, dass *Tawhid* (der Glaube in die Einheit Gottes; P.K.) hervortreten kann als das einigende Weltbild der ganzen Menschheit [...]“¹⁶³

Ähnlich wie ihre radikalen Gegner im islamistischen Lager setzen auch die Liberalen auf Umerziehung – allerdings auf freiwilliger Basis. Sie sind davon überzeugt, dass sich dem Islam, wenn er nur richtig vorgetragen und vorgelebt wird, niemand auf lange Sicht versperren kann. ABIM gibt einer „Botschaft an die Muslime“ des Islamgelehrten Maulana Syyid Abul Hasn Ali An-Nadwi großen Raum, wo er die Vision der allmählichen friedlichen Islamisierung ganzer Gesellschaften beschwört. Er betont: „das Verhalten (der Muslime; P.K.) sollte so sublim und fesselnd sein, dass, wer immer uns sieht, den Islam akzeptiert. Wer immer mit uns zusammen ist, sollte dem Islam zuneigen. Es sollte keine Notwendigkeit geben, irgend jemanden davon zu überzeugen die Wahrheit anzunehmen.“¹⁶⁴

160 Alle Zitate aus Chandra a.a.O. (Anm. 152). Fragen des Rechtssystems und individueller Freiheits- bzw. Autonomierechte werden ausführlich behandelt in: Louay M. Safi, Human rights and Islamic Legal Reform. in: home.att.net/~1.safi/articles/1999/human3.html, ... 31.html – 33html, 1999, siehe auch: SIS Forum (ed.), *Shari'a Law and the Modern Nation State*, Kuala Lumpur, 1992. Siehe auch die vielen Verlautbarungen der Sister in Islam zu diesem Thema. Zur Kompatibilität von Demokratie und Islam siehe z.B. Louay M. Safi, *Shura and Democracy: Similarities and Differences*, in: home.att.net/~1.safi/articles/2000/shura.htm, 2000.

161 Der prominente muslimische Sozialwissenschaftler Osman Bakar betont „Islam ist die universalste aller Zivilisationen.“ Er behauptet die universale Gültigkeit der „islamischen Demokratie“, der er die Fähigkeit zuspricht „die Rechte Gottes und die Rechte und Pflichten des Menschen zu harmonisieren.“ Letztlich, so sein Argument, „werden sich Wahrheit und das Gute durchsetzen. Und was wahrhaftig universal ist, lässt sich bestimmen als die Wahrheit und das Gute“. (Osman Bakar a.a.O. (Anm. 155).

162 Anwar betont, dass: „we must articulate our moral message, civilisational ideals that are universal and perennial, a message that appeals to reason and goodness; the message of truth, justice and compassion, of the beauty and splendour of Truth, and above all, of the liberty and dignity of man as the imago dei and the khalifatulla fil ardh.“ (Anwar a.a.O. (Anm. 113).

163Chandra a.a.O. (Anm. 152).

164 Maulana Syyid Abul Hasan Ali An-Nadwi, *Message for the Muslims*, in: www.abim.com/resources/articles/message-for-muslims.html, 1982.

Trotz der verlockenden Sprache bleibt offen, wie das multiethnische Miteinander in Malaysia ohne ein gleichberechtigtes Arrangement für das Zusammenleben gestaltet werden kann, ohne dass das Land in Konflikten versinkt. Zwar propagieren liberale Islamisten eine ausnehmend tolerante Ordnung, doch beharren sie nichtsdestoweniger auf ihrem fundamental islamischen Charakter. Wie sich dies in eine für alle anderen gesellschaftlichen Gruppen akzeptable und von der bisherigen Praxis unterscheidbare (weil islamischere) Ordnung umsetzen soll, bleibt offen. Diese Leerstelle der politischen Vision ist umso fataler, als alle liberalen Islamisten darauf beharren, dass sich letztlich die islamische als die wahre Ordnung darstellt und dies alle einsehen werden. Damit schließen sie den Anspruch alternativer Ordnungen auf Gleichberechtigung a priori aus. Liberale Islamisten sind damit genauso wenig fähig, eine dauerhafte gleichberechtigte Differenz zu denken wie ihre radikal-islamistischen Gegner.

4. Résumé

Malaysias ethnopolitische Arrangements haben sich in den letzten Jahrzehnten als stabilisierend erwiesen. Von zentraler Bedeutung dürfte dabei gewesen sein, dass die konkreten Verfahrensweisen der Konsultation und Machtteilung nicht institutionell festgeschrieben waren, dass die interethnischen Gleichgewichte dem gesellschaftlichen Wandel angepasst werden konnten und die Bandbreite der in der Regierungsbündnis repräsentierten ethnischen und regionalen Interessen möglichst weit gefasst wurde. So gelang es, gesellschaftlichen Wandel sowohl in Bezug auf die ökonomischen Ressourcen als auch auf die staatstragende Symbolstruktur weitestgehend konsensual voranzutreiben und zu verhindern, dass sich einzelne Gruppen als Verlierer und andere als Gewinner fühlen mussten.

Das tragfähige Fundament dieser Arrangements war der multikulturelle Nationalismus Malaysias, wie er im Gesellschaftsvertrag von 1957 entwickelt wurde. Das Konzept einer multikulturellen Nation, in der die Nation ein Meta-Narrativ für verschiedene ethnokulturell bestimmte Gemeinschaften darstellt, war für alle Gruppen gleichermaßen attraktiv. Nationale Identität zeigte sich vor allem in der Identifikation mit einem konsensualen, elite-zentrierten Modus gewaltfreier Konfliktbearbeitung von konfligierenden Ansprüchen konkurrierender ethno-kultureller Gruppen.

Die Notwendigkeit beständiger Orientierungsarbeit auf dieses gemeinsame Meta-Narrativ wollte die Ideologie der asiatischen Werte langfristig dadurch aufbrechen, dass sie für Malaysia als der asiatischen Gesellschaft in vitro, als Fusion dreier großer asiatischer Kulturen, eine umfassende, alle Teilkulturen überwölbende Identität entwickelte. Diese basiert in wesentlichen Teilen auf einer Reflektion der malaysischen Praxis der letzten Jahrzehnte. Doch wird in der Perspektive einer *Bangsa Malaysia* ein altes, Anfang der fünfziger Jahre schon einmal gescheitertes Projekt wieder aufgegriffen, das den Pakt der großen ethnokulturellen Gruppen durch die Schaffung einer einigenden Identität zu überwinden strebt. Auch wenn die bislang weitgehend ergebnislosen Versuche, sich der Utopie zu nähern, die Grenzen gezielten *social-* und *cultural-engineering* verdeutlichen, ist doch die Ideologie als Ganze für das Gros aller ethno-kulturellen Gruppen konsensfähig.

Die Ideologie der asiatischen Werte ist ein Bedeutungssystem, in dem eine Vielzahl unterschiedlicher normativer Orientierungen und gesellschaftlicher Interessen eingefangen und auf ein Mindestmaß an Gemeinsamkeit und Kooperationsbereitschaft verpflichtet werden kann.

Demgegenüber fehlt der radikalen islamistischen Vision jegliche Anknüpfungsfähigkeit an die Ordnungsvorstellungen der nicht-muslimischen Bevölkerungsgruppen. Für die ethnisch weitestgehend chinesische DAP war das Bündnis mit PAS in der *Barisan Alternatif* ein offensichtlicher Pakt mit dem Teufel. Die Zielvorstellung von PAS, einen islamischen Staat und eine umfassende islamische gesellschaftliche Ordnung zu errichten, innerhalb derer Andersgläubigen autonome Räume gegeben werden, ist für keine der nicht-muslimischen Bevölkerungsgruppen eine akzeptable Zukunftsvision. PAS' Vision ist ein beinahe perfektes Rezept für ein zumindest mittelfristiges Desaster. PAS nutzt den derzeitigen offenen demokratischen Raum in Malaysia, um den eigenen Einfluss auszuweiten. Wo sie herrscht, schließt sie jedoch die diskursiven Freiräume, die sie erst an die Macht brachten, aber eben auch genutzt werden könnten, um ihr die Macht wieder zu nehmen. Wer seine politischen Gegner mit der Sprache des Religionskriegs als Häretiker und als Ungläubige belegt, verwandelt den Konflikt selbst von einer Auseinandersetzung zwischen politischen Gegnern in eine zwischen Feinden. Die Gegner konkreter politischer Handlungen und Ordnungsvorstellungen werden zu Feinden der islamischen Ordnung. Der Diskurs wird durch die religiös begründete Pflicht zu Gehorsam und Gefolgschaft erstickt. Im „Rahmen eines absoluten theologischen Meta-Narrativs“¹⁶⁵ ist kein Platz für eine pluralistische Gesellschaft gleichberechtigter Individuen und Gruppen.

Anders als die Vision der radikalen Islamisten ist die der liberalen inhaltlich weitestgehend mit der der asiatischen Werte kompatibel. Der gerade von Anwar Ibrahim praktizierte beständige Wechsel zwischen Konzepten islamischer und asiatischer Identität, die rhetorische Gleichsetzung einer asiatischen und islamischen Renaissance, die Verschränkung der anvisierten islamischen Ordnung mit modernen Begrifflichkeiten wie Demokratie und Menschenrechte, der Versuch die Symbole der islamischen Ordnung so zu abstrahieren, dass sie als quasi-überkulturell und universal auch aus der Perspektive anderer Kulturen und Religionen zustimmungsfähig sind, all diese Aspekte sollen die Akzeptanz der propagierten Vision erhöhen. Vergleicht man die Ansichten der liberalen Islamisten zur adäquaten gesellschaftlichen Stellung des Islam mit denen Mahathirs und der Politik der Regierung, so kommt man nicht umhin, signifikante Überschneidungen zu konstatieren. Auch weisen die Ausführungen der liberalen Islamisten zur Multiethnizität ein hohes Maß an Übereinstimmung mit der malaysischen Praxis auf.

Selbst wenn man der Utopie der liberalen Islamisten von der islamischen Demokratie durchaus einiges abzugewinnen mag, so sollte man sich doch stets vergegenwärtigen, dass

165 Noor a.a.O. (Anm. 109).

derartige Visionen nur von einer kleinen Zahl von muslimischen Intellektuellen geteilt werden und dass ihre Stimmen „durch die Kakophonie von Pädagogen und Ideologen, die vorgeben für denselben Glauben zu sprechen, nicht gehört werden. Der Islamismus, bleibt so, wie andere Formen religiös-politischer kommunitaristischer Politik in seinem exklusiven Weltbild und seinen moralischen Visionen gefangen.“¹⁶⁶ Wollte man die Utopie der liberalen Islamisten gegen die Regierungsbündnis unterstützen, so liefere man Gefahr den Apologeten des islamischen Staates in die Hände zu arbeiten. Dann aber würde Malaysia in einem Albtraum aufwachen, den zwar kaum jemand gewünscht hat, für dessen Verwirklichung aber die Vorbedingungen in der Gesellschaft vorhanden waren und dessen Initiatoren ihre Fähigkeit zur Umsetzung in die Wirklichkeit schon unter Beweis gestellt haben.

So bleiben die realistischen Alternativen für die malaysische Zukunft entweder die Fortsetzung der bestehenden Arrangements und ihre Weiterentwicklung vor dem Hintergrund der Ideologie asiatischer Werte oder aber die allmähliche Islamisierung des Gemeinwesens nach dem Muster der radikalen Islamisten.

Es bleibt zu hoffen, dass Malaysia ein weiteres Mal die Fähigkeit unter Beweis stellt, die bestehenden Arrangements neu zu justieren, so dass alle konsensfähigen Gruppierungen integriert werden. Dies würde idealerweise den Einschluss des politischen Arms der liberalen Islamisten, der von der Frau Anwar Ibrahims geleiteten *Keadilan*, in die *Barisan Nasional* und eine entsprechende Neuformierung des politischen Kräfteparallelogramms bedeuten. In Anbetracht der gegenseitigen Verletzungen ist dies sicherlich keine kurzfristige Option, hätte mittel- und langfristig aber durchaus Chancen auf Verwirklichung. Für die Regierungsbündnis könnte solch eine Entwicklung in einer deutlichen Pluralisierung resultieren. Während schon jetzt mehrere Parteien „chinesische Interessen“ vertreten, ist UMNO immer noch unangefochten *die* Repräsentantin der malaysischen Interessen. Eine zweite malaysisch-muslimische Partei innerhalb der Allianz könnte längerfristig zu einer inneren Differenzierung des malaysischen Blocks und zu einer Stärkung alternativer, nicht-ethnischer Identitäten beitragen. Von daher ist es zentral, nicht die Unterschiede zwischen *Keadilan* und *Barisan Nasional* zu betonen, sondern auf die Anknüpfungspunkte zu achten, die zu Fundamenten für eine zukünftige Kooperation ausgebaut werden könnten. Dabei gilt es, sowohl über den jetzigen Premierminister Mahathir als auch über den Fall Anwar Ibrahim hinauszublicken.

166 Noor ebenda.

Glossar

ABIM	Angkatan Belia Islam Malaysia (Malaysische Islamische Jugendbewegung)
Adat	Sitten, Gebräuche
Alim Ulama	die Religionsgelehrten
Anak Negeri	Söhne des Landes
Anak Sumatera Timur	Söhne Ostsumatras
Bahasa Malaysia	malaysische Amtssprache
Bangsa	Gemeinschaft, Nation,
Bangsa Malayan	Gemeinschaft/Nation der Malayen,
Bangsa Malaysia	malaysische (Staats-)Nation
Bangsa Melayu	Gemeinschaft/Nation der Malayen
Bangsa Sumatera Timur	Volk Ostsumatras
Barisan Alternatif	Alternative Front
Barisan Nasional	Nationale Front
Bumiputera	Söhne der Erde (indigene Bevölkerung)
Dakwah	Rückkehr zum Glauben, islamische Reformbewegung
DAP	Democratic Action Party
Darul Islam	islamischer Staat
Daulat	magische Kraft/Aura des Herrschers
Dong Jiao Zong	(chin.) chinesische Lehrerorganisation
Fatwah	religiöses Gutachten
FEER	Far Eastern Economic Review
Gerakan	siehe: Parti Gerakan Rakyat Malaysia
Hadith	Überlieferungen des Propheten; als rechtsverbindlich angesehen
Huaqiao	(chin.) Überseechinesen
Huaren	(chin.) Chinesen
IKIM	Institut Kafaahaman Islam Malaysia
IMP	Independence of Malaya Party
Keadilan	siehe: Parti Keadilan
Kebangsaan Melayu	malaysischer Nationalismus
Kerajaan	politisch-territoriale Herrschaftsordnung
Ketuanan Melayu	malaysische Dominanz
Keturunan	Abstammung, Herkunft
Majlis Raja-Raja	Herrscherrat
MCA	Malayan Chinese Association

MIC	Malayan Indian Congress
Minzu	(chin.) Volk
Negara	Staat
Negeri	Siedlung und umliegende Gebiete unter der Hoheit eines Sultans, zumeist an Flüssen gelegen, später Gliedstaaten
Pancasila	indonesische Staatsdoktrin
Parti Gerakan Rakyat Malaysia	Partei der malaysischen Volksbewegung
Parti Keadilan	Gerechtigkeitspartei
PAS	Parti Islam Se-Malaysia (Pan-islamische Partei Malaysias)
PBDS	Parti Bangsa Dayak Sarawak (Partei der Dayak-Völker Sarawaks)
Peranakan-Muslime	Muslime indischer oder arabischer Abstammung
Pesantren	Religionsschulen
Pusat Islam	staatliche Dakwah-Organisation unter der Kontrolle des Premierministers
Raja	Fürst, Herrscher
Rukunegara	malaysische Staatsdoktrin
Sekolah Wawasan	Vision School
Shariah	islamisches Recht
SNAP	Sarawak National Party
SUPP	Sarawak United People's Party
Suku orang asli	indigene Volksgruppen/Stämme
Tanah Melayu	Land der Malayen
Ummah	Gemeinschaft der Muslime
UMNO	United Malay National Organisation
Yang di-Pertuan Agung	„König“; Bezeichnung für das Oberhaupt der malaysischen Föderation, das alle fünf Jahre aus dem Herrscherrat gewählt wird