

**DISCOURSES ON POLITICAL REFORM AND DEMOCRATIZATION IN
EAST AND SOUTHEAST ASIA IN THE LIGHT OF NEW PROCESSES OF
REGIONAL COMMUNITY BUILDING**

Project Discussion Paper No. 4/2000

Die janusköpfige Islamisierung Malaysias

by

Claudia Derichs

Joint publication of the

European Institute for Asian Studies in Brussels (Dr. Paul Lim and Dr. Willem van der Geest)

and the

Institute for East Asian Studies Duisburg (Dr. Claudia Derichs and Prof. Dr. Thomas Heberer)

The project is funded by the "Deutsche Forschungsgemeinschaft" (DFG)

European Institute for Asian Studies
35 Rue des Eglises, B-1000 Brussels, Tel: (+32 2) 230-8122; Fax: (+32 2) 230-5402; E-mail:
eias@eias.org

Institut für Ostasienwissenschaften (Institute for East Asian Studies/East Asian Politics)
Gerhard-Mercator-University Duisburg
D-47048 Duisburg, Tel.: (+49) 203 379-3728
Fax: (+49) 203 379-3729
E-mail: heberer@uni-duisburg.de

© by the author
October 2000

Titel/Title:

Die janusköpfige Islamisierung Malaysias
Janus-faced Islamization in Malaysia

Autorin/Author:

Claudia Derichs

Reihe/Series:

Discourses on Political Reform and Democratization in East and Southeast Asia in the Light of New Processes of Regional Community-Building

Zusammenfassung/Abstract:

Malaysia erlebt wie andere Staaten der islamischen Welt seit den 1970er Jahren eine kontinuierliche Islamisierung in Politik und Gesellschaft. Diese *Islamic resurgence* hat sich besonders in der Phase wirtschaftlicher und politischer Instabilität während und nach der „Asienkrise“ und der innenpolitischen „Anwar-Krise“ bemerkbar gemacht. Die Betonung islamischer Werte und Verhaltensnormen offenbart sich vor allem in der dominanten ethnischen Gruppe der Malaien und wird im politischen Parteienspektrum durch die Islamische Partei Malaysias (PAS) repräsentiert. Die islamische Politik der PAS geht indes einher mit den Forderungen nach demokratischen Reformen, die sich in den Reihen der großen, nicht-malaiisch dominierten Oppositionsparteien sowie in der multiethnischen Reformbewegung *reformasi* äußern. Da ein offener politischer Diskurs in den mainstream-Medien des Landes kaum möglich ist, vollzieht sich die politische Diskussion verstärkt in Moscheen, Gebetshäusern und über das neue Medium Internet. In diesen realen und virtuellen Diskussionsräumen verbinden sich die islamisch ausgerichteten mit den nicht-islamischen Parteien und Strömungen und artikulieren gemeinsam ihre Forderungen nach politischem Wandel.

Schlüsselwörter/Keywords:

Islamisierung, Diskurs, Demokratie, Werte

Die janusköpfige Islamisierung Malaysias

von

Claudia Derichs

Einleitung

Die politische Landschaft Malaysias sieht zu Beginn dieses Jahrtausends mindestens so bunt aus wie die Glühbirnengirlanden in den malaysischen Städten, die je nach Geschmack als hübsche Dekoration, als kitschiger Dritte-Welt-Zierrat oder als Stromverschwendung betrachtet werden können. „Alles so schön bunt hier!“ (N. Hagen) Die Auslegungsmöglichkeiten, die sich für die Girlanden anbieten – gut und begrüßenswert; typisch, aber kein gereiftes Design; schauerlich bis unverantwortlich – können auf das Phänomen der Islamisierung, oder besser: der islamischen Politisierung in Malaysia angewandt werden. Die Vehemenz, mit der sich die Vokabel *Islam* in das politische Geschehen des Landes eingegraben hat, ist dabei nicht mehr nur ein Farbtupfer auf der bunten politischen Gesinnungspalette, sondern hat sich zu einer der dominantesten Hintergrundfarben des Gesamtbildes entwickelt. Im nachfolgenden Text geht es um die Gründe für diese Entwicklung und um eben die verschiedenen Interpretationsmöglichkeiten, die sich im Hinblick auf die politische Zukunft anbieten. Um die Frage nach der politischen Zukunft ranken sich die Stichworte Stabilität, Reformfähigkeit, Pluralismus, Demokratisierung und Partizipation. Untersucht werden verschiedene, die markanten Diskussionsstränge widerspiegelnde Diskurse in der politischen Öffentlichkeit. Sie geben eine Idee vom Spektrum der Meinungen und Diskussionen und zeigen gleichzeitig, dass allzu voreilige Kategorisierungen von politischem Wandel wenig Sinn machen, wenn zwei wesentliche Eckpfeiler des Wandels außer Acht gelassen werden: die politischen Gelegenheitsstrukturen (*political opportunities*) und die ideengeschichtlichen Horizonte, die das Denken und Handeln von politischen Akteuren bestimmen. Die Eckpfeiler Globalisierung/internationale Beziehungen und wirtschaftliche Entwicklung werden nur peripher behandelt.

Islam als Lebensart

Eine der grundlegenden Voraussetzungen für das Verstehen des politischen Geschehens in Malaysia liegt im Verständnis des Islam. Einmal ganz davon abgesehen, dass es „den“ Islam nicht gibt (vgl. Derichs 1997: 63f.), bedeutet Islam in einem muslimischen Staat wie Malaysia

nicht nur eine Religion. Islam ist eine Lebensart, die die Konnotation des arabischen Wort *ad-dîn* einschließt. *Ad-dîn* bzw. *dîn* ist ein Begriff, der in modernen Lexika zwar auch mit „Religion“ wiedergegeben wird, im klassischen Arabisch aber eine wesentlich umfassendere Semantik aufweist und neben Gewohnheit und Gebrauch auch Obligation, Richtungsweisung, Unterwerfung und Vergeltung assoziieren lässt:

„[T]he concept of *dîn* does not exactly coincide with the ordinary concept of ‚religion‘, precisely because of the semantic connexions of the words. *Religio* evokes primarily that which binds man to God; and *dîn* the obligations which God imposes on His ‚reasoning creatures‘ [...].“ (Encyclopedia of Islam, Vol. II 1991: 93)

Gegenübergestellt werden *dîn* und *dunyâ* einerseits sowie *dîn* und *daula* andererseits, wobei *dunyâ* die Domäne des materiellen Lebens, des Temporären, bezeichnet und *daula* die Domäne von Politik und Regierung. Je nachdem, ob diese beiden anderen Domänen in die Semantik von Islam integriert werden oder nicht – also beispielsweise Islam als *dîn cum daula* verstanden wird, wie bei den Muslimbrüdern, oder nicht – wird der Wirkungsbereich von Islam vergrößert oder reduziert. Im reduzierten Verständnis bezeichnet Islam daher die gesamte Sphäre des Spirituellen, in Malaysia oft und gerne auch angereichert mit Elementen und Ritualen, die aus dem Hinduismus, Animismus, Shamanismus oder Buddhismus stammen. Im erweiterten, islamistischen Verständnis schließt Islam die Sphäre des Politischen wie auch des Materiellen und Temporären ein. Wie prägend diese Verständnisse sich auf die Perzeption von und Erwartung an Politik und Gesellschaft auswirken, zeigt eine einfache, immer wieder zu erlebende Episode aus dem politischen Alltag Malaysias.

Harun Din, vormals Professor für islamische Theologie an der National University of Malaysia (*Universiti Kebangsaan Malaysia*, UKM), ist ein sehr einflussreicher Mann in Politik und Religion. Er führt unter anderem eine Klinik, in der er traditionelle (islamische) Heilmethoden mit traditioneller Medizin anwendet. Bei den nationalen Wahlen im November 1999 hatte Harun Din vor, für die Islamische Partei Malaysias, die PAS, zu kandidieren. In seinem Wahlkreis in Bandar Baru Bangi, einer Stadt mit 40.000 Einwohnern in der Nähe von Kuala Lumpur, hat Harun Din unter anderem Meriten und Ansehen gewonnen, weil er dort der Patron und Leiter einer kommunalen Gebetsstätte, eines sogenannten *surau* ist.¹ Ustaz Harun Din, wie man ihn respektvoll nennt, sollte in seinem Wahlkreis den amtierenden

¹ Über dieses *surau* und seine politischen und zivilgesellschaftlichen Funktionen schreibt die Anthropologin Sharifa Zaleha in Sharifa 1999a; 1999b. – Die UKM war eine der Hochburgen der *Islamic Revival*-Bewegungen in den 1970er Jahren. Bandar Baru Bangi liegt in unmittelbarer Nähe zu dieser Universität und weist mit ihrem hohen Malaien-Anteil natürlich eine absolute Muslimgleichheit auf.

Premierminister Malaysias, Dr. Mahathir Mohamed, in den Wahlen herausfordern. Es wurde allgemein erwartet, dass ihm das auch gelingen würde, denn Harun Din ist im Unterschied zu Mahathir, so heißt es, ein Mann, der die Gefühle und Bedürfnisse der Malaien versteht. Und Malaien stellen in Bandar Baru Bangi immerhin 85% der Einwohner. Man kann die Situation wohl nur schlecht auf Deutschland übertragen, aber vorstellen kann man sich, dass es so ähnlich gewesen sein muss, als hätte in den Bundestagswahlen von 1994 ein Kandidat in Oggersheim den amtierenden Bundeskanzler Helmut Kohl herausfordern wollen und dabei auch noch glänzende Demoskopie-Ergebnisse vorweisen können. Die Spannung wurde indes aus dem malaysischen Wahlkampf herausgenommen, indem kurz vor den Wahlen etwas stattfand, das man in Malaysia als *character assassination* bezeichnet. (Die Praxis hat mittlerweile eine traurige Berühmtheit erlangt, weil man sich ihrer mehr und mehr bedient, um missliebige Politiker aus dem Amt zu entfernen.) Es wurde aufgedeckt – und dreimal darf man raten, wer dies aufdeckte –, dass Harun Din in finanziellen Engpässen steckte und offensichtlich in Schwierigkeiten mit einer Bank geraten war. Welcher Art die Vorwürfe konkret waren, tut wenig zur Sache und wurde auch nicht mitgeteilt; es reichte jedenfalls, um ihn als Wahlkandidaten zu delegitimieren und ihn somit als Konkurrenten von Mahathir auszuschalten. Das Wahlgesetz schrieb es so vor. Der Ausgang der Wahl tut ebenfalls wenig zur Sache, sei aber erwähnt: Dr. Mahathir gewann seinen Wahlkreis, weil der Ersatzkandidat für Harun Din ein blasser, wenig profilierter Kandidat war, den man in aller Eile noch aufgestellt hatte.

Der interessante Part der Geschichte liegt weniger in der geplatzten Kandidatur als vielmehr in der Begründung, die ein Gesprächspartner² für die Beliebtheit Harun Dins in der Wahlbevölkerung angab: Harun Din habe die Sympathie und vor allem – noch wichtiger – das Vertrauen der Menschen im Wahlkreis gewonnen, weil er die traditionellen Umgangsformen beherrsche und anwende. Als schon bizarres Beispiel dafür gilt, dass er einmal in einem leeren Bus von einem Ort A zum Ort B gefahren sei, um böse Geister, die ja unsichtbar sind, weg zu bringen, damit sie in Ort A kein Unheil anrichten können. Auch das Beschwören einer Tasse Wasser mit einer Koransure und ähnliche, eben sehr „spirituelle“ und mystische Praktiken seien Harun Dins Stil. Mahathir dagegen verstehe nicht, dass diese Praktiken von den Malaien nicht als Scharlatanerie aufgefasst, sondern ernst genommen werden. Die meisten Malaien glaubten an so etwas, Mahathir aber erkenne das nicht. Harun Din

² Es handelt sich um einen Sozialwissenschaftler und Associate Professor an der University of Malaya in Kuala Lumpur, der anonym bleiben möchte, weil der politische Kontext der Geschichte zur Zeit sehr delikant ist. Das Gespräch fand am 04. August 2000 in Kuala Lumpur, statt.

beherrsche die Rhetorik, auf welche die Malaien „anspringen“, und jeder, der dies lächerlich zu machen versuche, diskreditiere sich am Ende nur selber.

Zu folgern ist aus dieser Anekdote, dass die Malaien und damit die Mehrheit der Bevölkerung Malaysias auch und gerade in der Politik nach einer Rhetorik verlangen, die ihnen vertraut und „islamisch korrekt“ erscheint. *Leadership* drückt sich nicht (mehr) allein in der Fähigkeit aus, das Land von einem Entwicklungsland in eine fortschrittliche *knowledge economy* zu transformieren, sondern ganz entschieden auch in der Fähigkeit, die spirituellen Sentimente zumindest der malaiischen Bevölkerungsgruppe zu bedienen und sie in einen traditionellen islamischen Kontext zu stellen. *Tasawwuf*, das Phänomen des Mystischen im Islam, gehört zu den tragenden Elementen kosmischer Ordnung und kann nicht einfach ersetzt werden durch Materie oder Technik. In sehr ähnlicher Weise argumentierte ein malaiischer Gesprächspartner in Ostmalaysia (Sabah), der der gegenwärtigen Regierung äußerst kritisch gegenübersteht, gleichwohl aber die wirtschaftlichen Errungenschaften und den Fortschritt, der unter der langen Führerschaft Mahathirs bis jetzt erzielt worden ist, schätzt und anerkennt.³ Seiner Auffassung nach fehlt es der Regierungspolitik an „spiritual attraction“. Ziele wie die *Vision 2020* oder die *knowledge economy* seien in erster Linie physische, materielle Entwicklungsziele, die von der Bevölkerung leicht angenommen würden, aber eben keine geistige, keine spirituelle Ausstrahlung besäßen. Malaysia befinde sich in einem Konflikt zwischen geistiger und ökonomischer Entwicklung; für die Förderung der geistigen Entwicklung seien die wahren Muslime zuständig und: “Beliefs must be translated into action.” (Interview, 31.07.2000) Ob ein Transport von bösen Geistern, wie Harun Din ihn wohl betrieb, nun originär islamisch ist oder andere Ursprünge hat, ist dabei zweitrangig. Wichtig für die Adressaten der Politik ist, dass Politik in ihrer Sprache, ihrer Tradition und ihrem “Glauben” (belief) formuliert wird. Da aber all dies unter den Begriff Islam fällt und sich die Existenz als Malaie (*Malayness*) auch nur als Muslim denken lässt, ist die gesamte Dimension des “geistigen”, “spirituellen”, nicht-materiellen Lebens islamisch besetzt. Der feste Glaube daran, dass dies so ist, verlangt dann konsequenterweise nach der “Übersetzung” dieses Glaubens in konkretes Handeln, also nach der Anwendung der korrekten sprachlichen und Verhaltens-codes in der politischen Rhetorik.

³ Interview mit Azman Mohamed, M.A., Dozent für Kommunikationswissenschaften an der University Malaysia Sabah, Kota Kinabalu, 31.07.2000.

Ein Spiegelbild dieser Wertschätzung geistiger islamischer codes, in die das eigene Handeln und Verhalten eingebettet wird, bietet die Geschäftswelt der Malaien. Patricia Sloane untersuchte jüngst den Zusammenhang zwischen “Islam, Modernity and Entrepreneurship among the Malays” in ihrem gleichnamigen Buch (1999). Die Geschichte eines typischen malaiischen Entrepreneurs namens Dato Hassan enthält folgende Schilderung:

“Success was not an end in itself. Men must work hard to understand the purpose of Allah’s choices for them and meet Allah’s expectations with even greater effort. What better means to show Allah his humble virtues did a man have than his worldly actions, his work? As we shall see, to Dato Hassan, as to many of my informants, awakening to a dutiful relationship to Allah was to be expressed best through the paradigm of modern entrepreneurship, purposeful action in the material world. In it, he would place his true Muslim *roh* or spirit and his business acumen at the disposal of Allah and others.” (Sloane 1999: 61)

Mit diesem Verständnis von Islam im Hinterkopf sollten die Ausführungen zur politischen Islamisierung und islamischen Politisierung gelesen werden. Die Islamisierungswelle oder *Islamic resurgence* in Malaysia setzte bereits in den 1970er Jahren ein und erhielt einen gewaltigen Schub durch den Sieg Ayatollah Khomeinis in der iranischen Revolution (1979). Die Islamisierungsbewegung wurde von den sogenannten *dakwah*-Gruppen getragen, Vereinigungen zur „Missionierung“, die vor allem auf dem Land und in der jungen Generation Anklang fanden. Auch der frühere Stellvertretende Premierminister Anwar Ibrahim wurde von dieser *dakwah*-Bewegung erfasst und begann seine Karriere als Anführer der islamischen Massenorganisation ABIM. Die Neigung der (malaiischen) Bevölkerung zur stärkeren Betonung einer islamischen Identität blieb der Regierung nicht verborgen. Als Mahathir Mohamed 1981 die politische Führung übernahm, zeichnete sein zukünftiges Modernisierungsprogramm sich durch die bewußte Integration des Islam als progressiver Religion und moralischem Korrektiv aus. Ein reformistischer Islam als ideeller Begleiter des Entwicklungs- und Modernisierungsprogramms sollte die Komplementarität von Islam und Modernität realisieren und bestätigen (Derichs 2000b; Hamayotsu 1999). Dass die Islamisierungswelle solche Ausmasse annehmen würde, wie sie es heute tut, hatte wohl auch Mahathir zum damaligen Zeitpunkt nicht vermutet, nämlich dass mittlerweile über 80% der Malaiinnen den *tudung* (Kopftuch) anlegen – und das nicht nur freiwillig, sondern häufig auch aufgrund sozialen Drucks -, dass an den staatlichen Hochschulen radikale Fundamentalisten ihre Forderungen stellen (Farish 2000a) und dass die Religionspolizei nicht einmal mehr davor zurückschreckt, Malaiinnen festzunehmen, die in einer Gaststätte, in der Alkohol ausgeschenkt wird, Gesangaufführungen machen (FEER, 27. Juli 2000). Wie lange die Nicht-Muslime im Staat diesen Trend hinnehmen, steht indes nur zum Teil im Kontext der

ethnischen oder religiösen Identität. Ein näherer Blick auf die Situation zeigt, dass das gesellschaftliche Gemenge von Muslimen und Nicht-Muslimen weitaus komplexer ist, als man gemeinhin erwarten würde. Die Trennlinien verlaufen sowohl zwischen Ethnien als auch zwischen Generationen, sozialen Schichten, *gender*-Geschlechtern, Regierungsanhängern, Reformisten und Oppositionellen. Eine im Juli/August 2000 durchgeführte Interview-Reihe mit 10 Gesprächspartnern⁴ aus der politischen und der intellektuellen Elite Malaysias (inklusive NGO-Vertreter) veranschaulicht, wie vielfältig die Konstellationen von Einstellungen sind, die sich zu einer politischen Meinung zusammenfügen.

Den Bezugsrahmen stellen einige an alle Interviewpartner gerichtete Fragen nach der Integration von Islam und Politik auf transnationaler wie auf nationaler Ebene dar:

- a) Die Europäische Union versteht sich als eine Wertegemeinschaft, d.h. es wird angenommen, dass es *shared values* gibt, zu denen sich die Mitgliedsländer bekennen. Wie sehen Sie dies für Ihre Region? Stellen islamische Werte sich anders dar als nicht-islamische?
- b) Im Westen reduziert man „Islam“ meist auf Religion und versteht ihn nicht als *way of life*, der eben auch bestimmte politische Verhaltensregeln impliziert. Wie stellt sich die Integration von Islam und Politik in Malaysia dar? Kollidieren in Ihrem Land islamische Vorstellungen mit nicht-islamischen?

Vorgestellt werden vier Typen von Befragten. Die Beantwortung der Fragen erfolgte zum einen erstaunlich konform, zum anderen ganz auf die aktuelle politische Situation bezogen. Sich aus dem/einem parteipolitischen Kontext zu lösen, gelang selbst den Intellektuellen kaum. Aus den Antworten formt sich eine Typologie von Meinungen, die das Spektrum des politischen Diskurses im Land widerspiegeln, zumal die Befragten aktiver Teil dieses Diskurses sind. Die Kategorien zur Charakterisierung einzelner Typen sind sozialstrukturelle Merkmale (Status, Bildung, Beruf, Altersgeneration), ethnische Zugehörigkeit, „Konfession“ und parteipolitische Affinität/Zugehörigkeit.

⁴ Die Zahl 10 bezieht sich auf Personen, mit denen der volle Fragenkatalog (s. Anhang) diskutiert wurde. Um die Voll-Interviews herum ranken sich zahlreiche Einzel- und Gruppengespräche, in denen Fragmente oder einzelne Aspekte des Fragenkatalogs aufgegriffen und diskutiert worden sind. Letztere werden hier nicht unter „Interview“ aufgeführt.

Entrepreneur, Politiker und Muslim

Typus Nummer (1) ist charakterisiert als Politiker (Parlamentsabgeordneter) und Unternehmer, einst in hoher Position in der Regierungspartei UMNO, heute jedoch als Parteigänger in Ungnade gefallen wegen offenen Bekenntnisses zu Anwar Ibrahim. Personen wie (1) sind existentiell nicht gefährdet, selbst wenn sie ihren „Job“ als Minister oder Abgeordneter verlieren, denn sie besitzen längst ein Standbein in der Wirtschaft. Die offene Kritik am Handeln des Premiers, ohne der Partei den Rücken zu kehren – also beste Lafontaine-Manier, könnte man sagen –, schadet diesen Personen nicht. Im Gegenteil, es macht sie vor der Wählerklientel glaubwürdig, weil sie nicht spontan und opportunistisch zur Opposition überlaufen. (1) ist Malaie, Prototyp eines *bumiputra*-Entrepreneurs und hat westliche Universitäten besucht. Er ist praktizierender und gläubiger Muslim, vermutlich mit ähnlicher Glaubensanschauung wie der bei Sloane beschriebene Dato Hassan. Typus (1) sitzt insofern zwischen zwei Stühlen, als er von seiner Parteizugehörigkeit her zum Regierungslager zählt, von seiner Gesinnung her aber zum Reformlager gehört. Als gläubiger Muslim mit westlicher Bildung und Lebenserfahrung entspricht er dem typischen Nutznießer der New Economic Policy seit 1970, also dem Typ des durch *affirmative action*-Programme geförderten Malaien aus der oberen Mittelschicht. Sehr oft kehren diejenigen Malaien, die mit Stipendien ins westliche Ausland, meist nach Großbritannien, zum Studium geschickt wurden, als überzeugtere Muslime zurück als sie vorher waren. Dies ist ein bemerkenswerter Unterschied zur Islamisierungsbewegung in den 1920er Jahren. Man spricht vom „spread of Islamic resurgence in the educated Malay middle class“, wenn die Islamisierung seit den 1970er Jahren gemeint ist (Rahimin 2000).

Auf die Frage a) antwortete (1) aus historischer Perspektive. Die Europäische Union sei weniger eine Wertegemeinschaft, sondern stehe vielmehr in der Kontinuität des heiligen Römischen Reiches. „Europe as a whole has been a unified entity and has had leaders with such visions throughout history.“ (Affiffudin, Interview, 07.08.00) Die EU stelle also eher so etwas wie eine „historische Wiedergeburt“ dar. Wenn man Südostasien (die heutigen ASEAN-Staaten) im selben Licht betrachte, seien die Werte zur Zeit der malaiischen und der buddhistischen Khmer-Reiche auch dieselben gewesen (im Sinne von gemeinsamen Werten). Islamisierung und Christianisierung brachten eine neue Diversität und unterschiedliche Weltbilder mit sich. Die Werte an sich seien allerdings dadurch nicht zum Problem geworden, denn gute Werte würden in jeder Religion anerkannt und seien identisch, sei es im Buddhismus, im Islam oder im Christentum. Das Problem liege in ihrer theologischen

Interpretation und in der Politisierung von Religion. “Only when religion is politicised it comes to conflicts.” (Affiffudin, Interview, 07.08.00) Diese Einschätzung von Wertegleichheit und das Argument, dass die Gefahr weniger in einer Wertekollision als in der Politisierung von Religion liege, teilten die meisten der Befragten.

Die Aussagen sollten allerdings im aktuellen politischen und vor allem parteipolitischen Kontext betrachtet werden. Für die UMNO – und dessen Mitglied bleibt (1) ja trotz allen Unmuts über die Politik des Parteichefs Mahathir – ist die PAS die größte Konkurrenz im Kampf um die Stimmen der malaiischen Bevölkerungsgruppe. Die PAS redet wenig über Politik, sie redet über Islam, und zwar in Anwendung der codes und der Rhetorik, die die Menschen hören wollen. Ein Vertreter einer bundesstaatlichen Entwicklungstiftung (Sabah Foundation) bemerkte, dass die Funktionäre der UMNO den Einwohnern im Wahlkreis Geld geben, damit diese zu einer von der Partei organisierten *ceramah* (öffentliche Zusammenkunft) kommen. Wenn die PAS hingegen eine *ceramah* ankündige, strömten die Menschen in Scharen dorthin und bezahlten dafür, zuhören zu können (Jainudin, persönliches Gespräch, 09.08.00). Mehr als jede quantitative Aussage zum Publikum zeigen diese kleinen “Zuwendungsprozedere”, wie stark das Bedürfnis der Bevölkerung nach politischen Inhalten ist, welche die spirituelle Erfahrungsebene einbeziehen. Für (1) lässt sich die Attraktivität der PAS freilich nicht so einfach durch Rhetorik und Inhalt begründen. Als Anhänger Anwar Ibrahims ist (1) überzeugt vom Anwarschen Konzept der *Asian Renaissance* (Anwar 1996). Der Ansatz der Asian Renaissance ist integrativ, d. h. er schließt die Impulse, die aus der nicht-islamischen Ideengeschichte kamen und die Geschichte Asiens beeinflussten, ein und baut daraus die Vision einer starken, vereinten malaysischen Zivilgesellschaft (*masyarakat madani*) (Derichs 2000b). Die PAS, so der Einwand, sei intolerant gegenüber Nicht-Muslimen und deshalb nicht für die politische Führung des Landes geeignet. Der immense Zulauf, den die PAS vor allem im „nördlichen koranischen Gürtel“ (= die Bundesstaaten Kelantan, Terengganu, Kedah und Perlis) verzeichnet, sei nicht ihren politischen Qualitäten zu schulden, sondern in erster Linie dem Zorn der Bevölkerung über die Ausschaltung Anwars durch Mahathir (Affiffudin, Interview, 07.08.00). Mit dieser Meinung wird (1) noch nicht zum „Anwarista“, wie die Anwar-treuen Aktivisten der Reformbewegung *reformasi* genannt werden, doch immerhin zu einem UMNO-Mitglied, welches offen ausspricht, was viele denken: dass die UMNO sich mit der Ausschaltung Anwars ihres islamischen Gewissens und ihrer islamischen Legitimation beraubt hat.

Zur Frage b) bemerkt (1) wiederum sehr parteipolitisch geleitet, dass Islam als *ad-dîn* sehr wohl in den Parteistatuten der UMNO verankert sei. Es sei eine Ironie, dass die UMNO nie darauf verweise (um sich damit islamisch zu relegitimieren; C.D.), während die PAS unaufhörlich damit hausiere, dass dies bei ihr der Fall sei (und bei der UMNO nicht, wie im Interview mit dem Generalsekretär der PAS deutlich wurde; C.D.). Mit anderen Worten: Die Regierungspartei ist unfähig, die islamische Karte zu spielen, die sie doch in der Hand hält, während die Oppositionspartei mit ihrem islamischen Joker Zug um Zug gewinnt. Die Frage nach der Vereinbarkeit von Islam und Politik stellt sich für (1) insofern nicht, als für ihn der Begriff *dîn* maßgeblich ist und somit das leidige Problem der Trennung von Staat und Religion nicht existiert (wohl aber das Problem der Politisierung von Religion, wie oben geschildert). Islamische und nicht-islamische Vorstellungen konfliktieren in Malaysia keinesfalls miteinander:

“Islamic values are very universal in every respect; also non-Muslims understand it and accommodate it in Malaysia. The Malaysian villages are microcosms to observe this: you can travel to the remotest village and you will still find one or two Chinese shopkeepers or retailers. They are living together with the Muslims peacefully, eating their pork but not raising the pigs in the village.” (Affiffudin, Interview, 07.08.00)

Zusammengefaßt stellt sich Typus (1) also als durchaus kritischer Muslim dar, der in der Islamisierung Malaysias solange keine Gefahr sieht, wie sich Islam als integer, als *ad-dîn* und als *way of life* behauptet. Die Politisierung und Instrumentalisierung von Islam als Religion – wie sie der PAS unterstellt wird –, stellt eine Gefahr für die gesellschaftliche Integration in Malaysia dar, insbesondere dann, wenn sie sich durch Intoleranz gegenüber Nicht-Muslimen auszeichnet. Ein integratives Konzept von Zivilgesellschaft hingegen, wie es von Anwar Ibrahim vertreten wurde, wäre der ideale Weg zur Formung der von Mahathir angestrebten *bangsa Malaysia*, der *united Malaysian nation*.

Die Moschee als politisches Forum

Typus (2) ist charakterisiert durch sein gesellschaftliches Ansehen als Journalist, der mit kritischen und zynischen Kommentaren nicht spart, also kein Blatt vor den Mund nimmt. (2) ist Malaysier indischer Abstammung, politisch dem Oppositionslager zugeneigt, aber ohne Parteibuch und beruflich im Ruhestand. Als Inder ist (2) ein *non-bumiputra* und kam freilich nicht in den Genuss der *affirmative action*-Früchte; er besitzt kein zweites ökonomisches Standbein als Unternehmer, wie viele der „*bumis*“. Nachdem es während der Asienkrise

schon fast zu einer Sportart geworden war, Zeitungen und Journale zu verklagen und hohe Geldstrafen zu fordern – Kläger waren meist natürliche oder juristische Personen, die in Verdacht geraten waren, *cronies* zu sein -, richteten sich einige der Anklagen auch gegen Individuen, die in der Regel als kritische Intellektuelle bekannt sind. Man verklagte sie wegen Rufschädigung, Beleidigung, Unterstellung falscher Tatsachen o.ä. und ließ die Justiz darüber befinden. Erstaunlich oft nun gehen die Prozesse zugunsten der Kläger aus, so dass die Angeklagten eine horrende Geldsumme als Entschädigung bezahlen müssen, die ihre wirtschaftliche Existenz schlichtweg ruiniert. Auch (2) traf solch ein Urteil. Allerdings sieht er es gelassen, da er ohnehin nicht vermögend ist und man ihm nicht nehmen kann, was nicht da ist.

Auf die Frage nach einer potentiellen, der EU vergleichbaren Gemeinschaft Südostasiens antwortete (2) mit einem ganz entschiedenen Nein. Schon in den einzelnen Nationalstaaten sei ja die Heterogenität von Religionen, Ethnien und Rassen sehr groß – Malaysia als bestes Beispiel – und mindestens genauso stelle sich die Diversität in der Region dar. Die ASEAN-Region sei früher einmal eine mehrheitlich muslimische Region gewesen, doch heutzutage habe der Buddhismus die Oberhand gewonnen („Buddhist resilience“). Es sei auch genau dieser schleichende Wechsel von einem islamischen hin zu einem buddhistischen Gemeinschaftscharakter, der die ASEAN derzeit so handlungsschwach erscheinen lasse. Die Probleme der Region seien daher intraregionaler Natur und nicht oder zumindest nicht allein der ökonomischen Krise zu schulden (M.G.G. Pillai, Interview, 14.08.00). Grundlegende islamische Werte unterschieden sich indes nicht allzu sehr von nicht-islamischen. Es sei der Blick des Westens auf den Islam, der viel verzerre:

„Islamic religion reaches its adulthood, just like Christianity had religious wars and reformation, Islam goes through its periods of formation. So what is so surprising about the reaching of adulthood now? The problem is that from Islam you demand to manage the same like Christianity did, but in a much shorter period of time.” (M.G.G. Pillai, Interview, 14.08.00)

Die Integration von Islam und Politik in Malaysia analysiert und beurteilt (2) anders als (1). Islam sei ein Teil des malaiischen Ethos geworden. Immerhin sei Malaysia der einzige Staat in der Welt, in dem „Rasse“ (race) konstitutionell festgelegt sei! ⁵ Malaysia sei ein Staat der Malaien; wenn das ethnische Gleichgewicht zusammenbreche, würde ein Chaos wie in Fiji

⁵ (2) spielt hier auf die in der malaysischen Verfassung verankerten *special rights* der Malaien und einiger anderer, indigener Gruppen an (Art. 153). Zu den *special rights* und ihrer Auswirkung auf die multiethnische Gesellschaft s. Derichs 2000a.

entstehen.⁶ Im Gegensatz zur Aussage von (1) ist (2) der Ansicht: „ Non-Muslims in Malaysia do not accommodate Islam.“ (M.G.G. Pillai, Interview, 14.08.00) Terengganu und Kelantan seien allerdings der beste Beweis dafür, dass die PAS viel toleranter gegenüber Nicht-Muslimen sei als die UMNO. Das Problem mit dem Islam in Malaysia sei, dass es nicht die Religion der englisch gebildeten Elite sei. Die symbolische Integration der muslimischen Jugendlichen (Kopfbedeckung und Kleidung) sei ein Zeichen der Protestes – vergleichbar etwa dem demonstrativen Kopftuchtragen der Studentinnen in der Türkei oder vor 1979 im Iran. Islam sei wie das Christentum im 15. Jahrhundert: eine sehr aggressive Religion. (Ruhanas, persönliches Gespräch, 13.08.00; M.G.G. Pillai, Interview, 14.08.00)

Protest im islamischen Gewand ist jedoch keineswegs nur bei Jugendlichen anzutreffen. (2) teilt mit vielen anderen Malaysiern die Ansicht, dass die einzigen Orte, an denen ein politischer Diskurs und eine ernsthafte politische Debatte stattfinden kann, die Moscheen und die *surau* sind. Ein allgemeiner politischer Diskurs der politischen Öffentlichkeit existiere schlichtweg nicht, weil er nicht geduldet werde. In Abwandlung des deutschen Ausspruchs, die öffentliche Meinung sei lediglich die veröffentlichte Meinung, treffe auf Malaysia zu, dass die öffentliche Meinung die nicht-veröffentlichte Meinung sei (Azman, Interview, 31.07.00; M.G.G. Pillai, Interview, 14.08.00). Die Regierung gehe nicht auf die tatsächlichen Probleme der Gesellschaft ein. Selbst die große, chinesisch dominierte Oppositionspartei DAP adressiere nicht die drängenden Probleme, sondern Pseudo-Probleme. Diese Art des bewussten Ausblendens von Problemen und der Thematisierung von angeblichen Problemen, ohne auf die tieferen Ursachen einzugehen, beklagen viele der kritischen Intellektuellen in Malaysia. Für Beobachter wie (2) ist die PAS im Grunde die einzige Partei, die sich einer politischen Diskussion stellt, sie zulässt und herausfordert – und das eben an Orten, an denen die formellen und informellen Gesetze, die die freie Meinungsäußerung behindern, nicht greifen: Moscheen und Gebetsstätten.

Die Moscheen sind damit zu Foren des politischen Diskurses geworden. Die Regierung versucht mit verschiedenen Mitteln, dies zu unterbinden. Ein recht unterhaltsames Beispiel ist das „Verbot der zwei Imame“. Es gibt beim Freitagsgebet in der Moschee einen Ritus, der

⁶ In Fiji wurde im Juli 2000 die Regierung gestürzt. Der indischstämmige Premierminister Fijis wurde mit anderen Regierungsmitgliedern mehrere Wochen als Geisel gehalten. Die Geiselnahmer forderten eine Verfassungsänderung dahingehend, dass kein ethnischer „non-Fijianer“ das Land regieren dürfe. – Malaysia war bis dato stolz darauf gewesen, dass Fiji die malaysische Politik der *affirmative action* übernommen habe und deswegen ein friedlicher multiethnischer Staat sei. Die Implementation dieser Politik scheint in Fiji allerdings nicht sonderlich gut gelungen zu sein ...

vorsieht, dass der Imam (i.d.R. hat eine Moschee „ihren“ Imam) in seiner Eigenschaft als Vorbeter in der Moschee vor dem eigentlichen Gebet eine kleine Ansprache zu allgemeinen Themen hält und die Gläubigen (nur Männer) sich dazu versammeln. Es kam nun vor allem in Terengganu und Kelantan, aber auch in anderen Moscheen anderer Bundesstaaten vor, dass sich auf einmal zwei Schlangen von Gläubigen gleichzeitig hinter zwei Imamen zusammenfanden, wobei beide Imame natürlich Unterschiedliches zu sagen hatten: Man darf annehmen, dass der eine Imam der PAS zugeneigt ist, während der andere die UMNO präferiert. Solcherlei Vorfälle sind laut Recherchen der Presse schon seit den 1980er Jahren bekannt, doch in der momentanen Konkurrenzsituation von PAS und UMNO macht das Thema Schlagzeilen. Eine staatliche Intervention wurde als notwendig erachtet, um diese Praxis zu unterbinden. Die Gläubigen können nun bei den religiösen Beamten unmittelbar Beschwerde einlegen, wenn sie ihren Gebetsablauf durch einen zweiten Imam beeinträchtigt sehen (New Straits Times, 01.08.00). Die bloße Existenz der „Zwei-Imam-Praxis“ zeigt einmal mehr, wie offen die Moschee als politisches Forum fungiert und dann auch instrumentalisiert wird.

Ein weniger sakraler, aber dennoch schwer kontrollierbarer „Umschlagplatz“ politischer Information sind die privaten Taxis, die in jeder Stadt das Verkehrsbild prägen, weil sie eines der beliebtesten öffentlichen Verkehrsmittel darstellen. Sendungsbewusste Taxifahrer legen während ihrer Fahrten nicht eine Musikkassette zur Unterhaltung der Fahrgäste ein, sondern einen Mitschnitt einer politischen *ceramah* – womöglich einer Oppositions- *ceramah*! Die Regierung hat Fahrern, die solche politischen Kassetten abspielen, Strafe angedroht und die Fahrgäste gebeten, im Falle einer solchen „Berieselung“ Beschwerde beim *Commercial Vehicle Licensing Board* einzureichen (New Straits Times, 01.08.00). Wenn Typ (2) also sagt, die öffentliche Meinung in Malaysia sei in erster Linie die nicht-veröffentlichte Meinung, so sind Foren wie Moscheen, *surau*, Taxis oder private Feiern (*kenduri*) die „Umschlagplätze“ des politischen Informationsaustausches. Öffentliche Kanäle wie die Parteizeitung der PAS, *Harakah*, oder die regierungskritische Zeitschrift *Exklusif* werden entweder ganz verboten oder ihr Erscheinen wird extrem eingeschränkt, wenn die Leserschaft zu groß wird.⁷

Innerhalb des oppositionellen Spektrums wäre (2) eher eine Affinität zur PAS zu unterstellen als ein besonderes Faible für Anwar Ibrahim und sein Zivilgesellschaftskonzept. Anwar steht

⁷ So geschehen mit beiden genannten Organen: *Harakahs* Erscheinungsweise wurde im Frühjahr 2000 von zweimal wöchentlich auf zweimal monatlich reduziert, die Publikation von *Exklusif* wurde im Herbst 2000 untersagt.

für (2) nicht für Veränderung, sondern für Kontinuität. Die Reformbewegung *reformasi* zeigt für (2) – wie auch für (1) - keine lebensfähige Alternative zum bestehenden System auf. Entsprechend sieht (2) die Chancen für Reform und Wandel nicht in der Person Anwar Ibrahims oder in der Reformierung der UMNO verkörpert. Die Emotionen der Bevölkerung stehen unter immenser Spannung. Der islamische politische Diskurs, so lässt sich aus vielen Ausführungen schließen, bietet immerhin ein Ventil, um die angestauten Emotionen herauszulassen. Wenn der islamische politische Diskurs von (2), der kein Muslim ist, als einziger ernst zu nehmender politischer Diskurs begriffen wird, bedeutet dies, dass zum einen nicht alle PAS-Sympathisanten aus islamistischen Motiven heraus urteilen, und zum anderen, dass der islamische politische Diskurs zumindest mehr reformpolitisches Potential in sich birgt als der öffentliche „Diskurs“ in den mainstream-Medien. Die Hoffnung auf politischen Wandel und Reformen baut bei Befragten wie (2) ganz eindeutig darauf auf, dass die beiden großen Oppositionsparteien PAS und DAP sich in den nächsten allgemeinen Wahlen um die Stimmen aller Ethnien bemühen müssen und daher zu Zugeständnissen gezwungen sind: die PAS zu „säkularistischen“ Zugeständnissen und die chinesisch dominierte DAP zu „islamischen“ Zugeständnissen.

Islam und Grundrechte

Zu den großen Gemeinschaften von Nicht-Muslimen in Malaysia gehören die indischstämmigen und die chinesischstämmigen Malaysier (Ausnahmen bestätigen die Regel). Als Typus (3) seien daher einige nicht-muslimische, nicht-malaiische NGO-Vertreter vorgestellt, die ohne staatliche *bumi*-Unterstützung zur intellektuellen Elite des Landes avancierten und gleichermaßen unter Intellektuellen, Politikern und NGO-Aktivisten geschätzt sind. Zum Typus (3) gehört z. B. Dr. Kua Kia Soong. Kua ist Direktor des Dong Jiao Zong Higher Learning Centre, der größten und sehr einflussreichen chinesischen Bildungslobby Malaysias, ist Menschenrechts- und Umweltschutzaktivist und entsprechend in NGOs engagiert; Kua äußert seine Meinung öffentlich in chinesisch- oder englischsprachigen Medien. Er saß einige Jahre für die Opposition im Stadtparlament von Petaling Jaya, der großen Satellitenstadt im Süden von Kuala Lumpur. Zu seinen Buchpublikationen gehören eigene Erlebnisberichte über Inhaftierungen aufgrund des *Internal Security Act* (ISA) (Kua 2000). Er ist westlich gebildet und ein Verfechter der Schulerziehung in der Muttersprache (*mother tongue education*), also hauptsächlich malaiisch, Tamil und Mandarin. Das Etikett „westlich beeinflusst“ (im Sinne von „westlich verdorben“), das ihm bisweilen angeheftet werde, weil er sich im Umweltschutz engagiere, weist Kua zurück. Mahathir vertrete diese

Zuschreibung gerne, um damit die NGO-Aktivitäten in Misskredit zu bringen. (Interview, 15.08.00) Die Merkmalskonstellation anderer (3)-Typen ist ähnlich wie bei Kua, auch wenn sie sich in ihrer ethnischen Zugehörigkeit unterscheiden und dementsprechend einer anderen Lobby angehören.

Die Frage nach einer möglichen regionalen Wertegemeinschaft beantwortet (3) mit einer Gegenfrage: Auf welcher Basis sollten solche *shared values* denn in Südostasien stehen? Es existiere ja nicht einmal eine gemeinsame Gesetzkultur. Sicher gebe es die u. a. auch von Mahathir propagierten asiatischen Werte, in deren Kontext von einer höheren Moral gesprochen werde, doch diese sei nie spezifiziert worden. Asiatische Werte verlangten in der Tat nach einem „höheren“ moralischen Verhalten, einer Etikette im Umgang mit anderen, z. B. so, wie Anwar es vorgeschlagen habe. Es gebe so etwas wie asiatische Verhaltensweisen oder codes of conduct, doch seien diese sehr traditional. Das nicht-islamische Asien werde sich außerdem nie zum Islam bekennen. (Kua, Pasupathi, Interviews, 14. und 15.08.00) In der Chinese community Malaysias werde natürlich über Konfuzianismus gesprochen, aber nicht notwendigerweise in Bezug auf politische Prozesse. Ein Beispiel seien lokale Wahlen: Sie sind notwendig und viele Leute wollen sie, doch sie sind nicht besonders konfuzianisch. Konfuzianische Ideen florierten vielmehr in der sozialen Organisation von Kommunen und Gemeinschaften, beispielsweise in Form von Prinzipien, Gemeinschaftswerten, Interaktionsregeln und ähnlichem. Man nehme eben das aus dem Konfuzianismus, was gut sei. Mit anderen Worten: Es findet eine äußerst pragmatische, kontextgebundene Selektion statt. (Kua, Interview, 15.08.00)

Die Vereinbarkeit von mehreren Ideen oder Ideesystemen in einem Staat sieht (3) nicht als Konfliktpotential an: “Ideas do not necessarily collide in this country, but Islam is treated in a way by PAS and UMNO that it loses track.” PAS und UMNO versuchten sich gegenseitig auszustechen und dadurch entstünden Zerrbilder vom Islam. Probleme mit dem Islam entstünden nur aufgrund der Art und Weise, wie die Parteien ihn für sich in Anspruch nähmen. (Kua, Interview, 15.08.00) Konfuzianismus oder Islam stehen für (3) in keinem Zusammenhang zur Notwendigkeit demokratischer Reformen in Malaysia, und Demokratie steht in keinem Zusammenhang mit Westlichkeit. Diese Verbindung ablehnend, erklärt (3) das Engagement der (politischen) Nichtregierungs-Organisationen für Demokratie in Malaysia als losgelöst von kulturellen Beweggründen: “Actors have democratic oriented demands, which are not approached in terms of Western or not Western .” (Kua, Interview,

15.08.00) In dieser Aussage verdichtet sich die Bedachtnahme Kuas sowohl auf seine Kritiker, die ihn als “verwestlicht” zu diffamieren suchen, als auch auf den Anspruch vieler der Opposition nahestehenden NGOs, multiethnisch zusammengesetzte Organisationen zu sein und sich um die tatsächlichen Belange der Menschen zu kümmern. Die tatsächlichen Belange – Umwelt, politische Partizipation, Entwicklungsprojekte usw. – sind oft lokal begrenzte issues, die alle dort lebenden Menschen betreffen, unabhängig von ihrer ethnischen Zugehörigkeit. Die Betonung liegt bei (3) daher auf den Vernetzungs- und Mobilisierungsaktivitäten der NGOs: issue-orientiert, aber mit dem Ziel der Partizipationsförderung. Einen politischen Diskurs der Reformkräfte sieht der PAS-kritische Gesprächspartner eher im Internet verwirklicht als in gedruckten Tageszeitungen. Die chinesisch-sprachigen Zeitungen seien zwar wesentlich offener in der Berichterstattung als die malaiisch-sprachigen, dennoch hätten die Publikationen der chinesischen Opposition Schwierigkeiten, bis zur grassroots-Ebene durchzudringen, primär aufgrund der im Vergleich zu den mainstream-Zeitungen schlechteren Produktions- und Distributionsbedingungen.

Insgesamt stellt sich (3) für westliche Augen als jemand dar, der den westlichen Demokratie- und Partizipationsvorstellungen sehr nahe kommt und dessen Terminologie, Analyse und Zielformulierung vertraut wirken. Dies liegt zum einen daran, dass die Belange, die issues, für die sich (3) einsetzt, Belange sind, die global Bedeutung erlangt haben: Umweltschutz, Menschenrechte, Demokratie. Diese Vertrautheit besteht z. B. weniger bei NGO-Vertretern, die sich für rein community-orientierte Belange (etwa: Verbesserung der Lebensbedingungen für malaysische Tamilen) einsetzen. Im Gespräch mit Vertretern solcher NGOs – und solche stellen die Mehrheit der Nichtregierungsorganisationen in Malaysia - gestalten sich auch die fundamentalen Verständnisse von Menschenrechten, Demokratie, Moral etc. recht unterschiedlich. Zum Typus (3) zählen daher auch Personen, die der Islamisierung weniger skeptisch gegenüber stehen als oben angedeutet. Beispiel: Ein (nicht-muslimischer) NGO-Vertreter antwortete auf die Frage, ob islamische und nicht-islamische Ideen denn nicht doch irgendwo kollidieren, wenn man sieht, dass in Kelantan und Terengganu auch die Nicht-Muslime von der Direktive betroffen sind, dass Männer und Frauen in den Supermärkten in getrennten Reihen an den Kassen stehen müssen. Die Antwort erstaunt: Nein. Es sei ja keine Beschneidung von Grundrechten (fundamental rights). So lange es zügig voran gehe an den Kassen, sei die Regelung akzeptabel. Eine Einschränkung von fundamentalen Rechten sei allerdings die Regelung, dass die Erlaubnis zum Bau etwa eines Hindu-Tempels nicht bei einer religiös neutralen Behörde, sondern beim Islamic Council des jeweiligen Bundesstaates

eingeholt werden müsse. (Pasupathi, 14.08.00). Diese Sachverhalte würden in einem Staat wie Deutschland freilich anders gesehen und entschieden.

Typus (3) zeichnet sich also durch Toleranz gegenüber dem Islamisierungstrend aus, solange bestimmte, als Grundrechte verstandene Rechte nicht verletzt werden. Inwieweit das Verständnis solcher Grundrechte sich einem westlichen Verständnis annähert oder nicht, ist für Typ (3) von geringer Bedeutung. Reformchancen und Chancen für politischen Wandel hängen von den Möglichkeiten ab, ethnienübergreifende soziale Bewegungen zu mobilisieren, also konkret auch von den politischen Gelegenheitsstrukturen, die eine interethnische Kommunikation ermöglichen. Foren zur Förderung solcher Kommunikation, zur Entfaltung eines Diskurses, werden dabei eben nicht in erster Linie in den Moscheen und *surau* gesehen, sondern insbesondere in den neuen Medien und in alternativen Printmedien – vorausgesetzt, letztere erreichen die grassroots-Ebene der Bevölkerung.

Die Sure der Kuh

Als vierter und letzter Typus sei ein PAS-Mitglied vorgestellt. Die Wahl fiel auf diesen Typus, weil ein UMNO-, MCA- oder MIC-Anhänger für die offizielle Regierungsmeinung steht, die ohnehin in den mainstream-Medien nachzulesen ist. Ein hardcore-Anwarista wäre das Gegenteil davon, würde aber kaum von der Linie abweichen, die Anwar Ibrahim selbst in seinem Buch *The Asian Renaissance* vorgegeben hat und damit auch nachlesbar ist. Die PAS hingegen bleibt dem westlichen Beobachter weitgehend verschlossen. Nicht nur sind die Publikationen mehrheitlich malaiisch-sprachig⁸, sondern es ist nur bedingt möglich, an Gebets- und Predigtveranstaltungen teilzunehmen (als Frau und Nicht-Muslima so gut wie gar nicht). Dabei ist die PAS einer der wesentlichen Akteure der Islamisierung in Malaysia und mittlerweile die wichtigste Oppositionspartei. Es gibt also gute Gründe, ein PAS-Mitglied als Typus vorzustellen.

(4) gehört zur jüngeren Führungsriege der Partei und ist mit einem hohen und verantwortungsvollen Posten ausgestattet worden, denn die Partei bemüht sich vor allem um Anhänger in der jungen Generation Malaysias. (4) hat keinerlei Berührungspunkte mit Nicht-Muslimen, weder mit westlichen noch mit malaysischen. Zum Image der Partei gehört auch die Betonung einer Politik für alle, „regardless of race“ (Nasharudin, Interview, 14.08.00). (4)

⁸ Damit soll nicht unterschlagen werden, dass es westliche Beobachter gibt, die malaiisch verstehen! – Die Rede ist vom westlichen Beobachter *grosso modo*.

ist Malaie und hat seinen Wahlkreis in Kedah, d. h. in einem der Bundestaaten des „northern Qur‘anic belt“, wie Interview-Partner Affiffudin es nannte. Seine akademische Ausbildung absolvierte (4) im westlichen Ausland und im Nahen Osten, so dass er mit beiden „Welten“ vertraut ist. Sein gesellschaftliches Ansehen außerhalb der eigenen Partei ist noch nicht sehr ausgeprägt, denn (4) ist zum einen noch jung und zum anderen noch neu auf seinem Posten. Dies wird sich bald ändern, zumal (4) hauptsächlich in der Parteizentrale in Kuala Lumpur arbeitet und damit im nationalen Zentrum des Geschehens steht.

Wie beurteilt jemand wie (4), dessen Partei die Errichtung eines islamischen Staates anstrebt, die Idee von *shared values*? Die Vorstellung ist weder fremd noch ablehnungswürdig. Ja, gemeinsame Werte existierten, heißt es. Der Unterschied liege lediglich in den Quellen der islamischen und der nicht-islamischen Werte. Islamische Werte gehen immer auf Koran und Sunna zurück. Abgesehen davon, dass man natürlich definieren müsse, was Werte sind, müsse man die Unterschiede allerdings akzeptieren und respektieren. Nur wenn man Unterschiede respektiere, könne man sie auch akzeptieren. Anstatt aber auf die Unterschiede abzuheben, solle man lieber nach Gemeinsamem suchen und bemüht sein, zu einem gemeinsamen Verständnis zu gelangen. In Malaysia sei dies bereits unter den Muslimen schwierig geworden, denn die UMNO habe soviel Verwirrung geschaffen, dass die Muslime des Landes die Integration von Politik und Islam gar nicht mehr für möglich halten würden. In den Parteistatuten der UMNO gebe es keine Referenz an den Islam, in den Statuten der PAS sehr wohl (vgl. Aussagen Affiffudins unter Typ (1)). Die Regierung plane jetzt ein Gesetz zur Trennung von Politik und Religion und wolle verbieten, dass politische Parteien sich des Islams bedienen. PAS halte dagegen, dass die Partei sich auf Sure 2 im Koran, die Sure *Die Kuh*, berufe. In dieser Sure sei klar ausgedrückt, dass Islam als Gesamtpaket genommen werden müsse, d. h. einschließlich Politik. Das arabische Wort *siyâsa* bedeute Politik im Sinne von Verwaltungspolitik („die Gesellschaft verwalten/administrieren“). (Nasharudin, Interview, 14.08.00) Die politischen und gesellschaftlichen Ordnungsvorstellungen der PAS basieren also auf dem Prinzip, dass ein islamischer Staat keine Trennung von *dîn* und *daula* kennt, und dass die Aufgabe der Politik in der Verwaltung der Gesellschaft besteht. Diese Verwaltung richtet sich an islamischen Prinzipien aus, doch sei vorstellbar, dass auch Nicht-Muslime Verwaltungsaufgaben übernehmen (das Amt des Staatsoberhauptes natürlich ausgenommen). Der Generalsekretär der PAS ist überzeugt: „PAS will administer the people in a good way.“ (Nasharudin, Interview, 14.08.00)

Die parteipolitische Argumentation ist bei (4) mit dem aktuellen Erfordernis verbunden, der Regierung keine Angriffsfläche für malaiisch-islamischen Kommunalismus zu bieten. Die islamische PAS und die chinesisch dominierte DAP haben ein Oppositionsbündnis geschlossen und stellen sich nach außen hin als Koalitionspartner dar. Gleichwohl gibt es Divergenzen in der Politikformulierung, die von beiden Parteien beträchtliche Konzessionen fordern. Das Bindemittel des Oppositionsbündnisses *Barisan Alternatif* (Alternative Front; BA) ist die Opposition zur Regierung; zwischen den programmatischen und ideologischen Zielen der BA-Parteien liegen indes Welten. Die regierungsfreundliche Presse, also die mainstream-Medien, versucht, jede kleinere Konfliktaustragung innerhalb der Opposition als Zeichen für den baldigen Bruch des Bündnisses zu deuten (The Star, 03.08.00). Die Opposition wehrt vehement ab (New Straits Times, 04.08.00). Losgelöst vom tagespolitischen Geschehen zeigt die derzeitige Parteienkonstellation, dass die islamische Partei kurioserweise zu den multiethnisch ausgerichteten Reformparteien gehört, während die UMNO aufgrund ihrer „Abkehr“ vom Islam (durch die Entfernung Anwars aus der Partei) als Reformhemmnis betrachtet wird und als sture Verfechterin der *special rights*⁹ für Malaien gilt. Die UMNO gewinnt kaum an islamischer Glaubwürdigkeit durch ihre diversen Attacken auf die PAS. Vom Versuch, die islamische Extremistengruppe Al-Ma'unah öffentlich mit der PAS in Verbindung zu bringen, bis zu der skurrilen Behauptung, die UMNO führe den *jihād* (meist unzulänglich übersetzt mit „heiliger Krieg“) für die Anerkennung der Muslime, wirkt die Regierungspartei sehr ungeschickt. Die Tageszeitung *The Star* berichtet:

„Umno's struggle, the Prime Minister said, was a real *jihad* – it was more structured and long term in nature, and aimed at developing both the country and empowering the community with the latest knowledge and skills to ensure that Muslims were respected by others.“ (12.08.00)

Die Regierung bemüht sich, wieder eine deutliche islamische Symbolik in ihr Modernisierungsprogramm einzubringen, um ihre technologie-orientierte Politik islamisch zu legitimieren. In der PAS-Zentrale in Kuala Lumpur wurden indessen neue Computer angeschafft, weil man sonst die Flut der Neueintritte in die Partei nicht bewältigen könne (Nasharudin, Interview, 14.08.00).

⁹ Das Thema der *special rights*, d. h. der in Art. 153 der malaysischen Verfassung garantierten Sonderrechte der Malaien bzw. *bumiputera*, geriet im August 2000 in die Schlagzeilen, weil ein chinesischer Malaysier in einem Interview mit der Zeitschrift Far Eastern Economic Review angeblich ihre Abschaffung befürwortet hatte (FEER, 10. August 2000: 26f.). Die Regierung hoffte auf einen gewaltigen Ausdruck der Empörung durch die Malaien, wurde aber weitgehend enttäuscht.

Janusköpfige Islamisierung

Die Antworten und Einschätzungen der 4 Typen verdeutlichen, welche breiten Spuren die Islamisierung in Malaysia in Politik und Gesellschaft des Landes hinterlässt. Islam ist zum einen ein Symbol des Protestes – gegen die Politik Mahathirs, gegen die Gefangennahme Anwars, gegen die Unterdrückung eines pluralistischen politischen Diskurses, gegen die Vernachlässigung der spirituellen Bedürfnisse und gegen den Alleinvertretungsanspruch malaiischer Interessen durch die UMNO. Islam steht zum anderen für malaiisch-muslimische Dominanz und Intoleranz – Intoleranz gegenüber Nicht-Muslimen, gegenüber Frauen (FEER, 27.07.00) und oft auch gegenüber der Kritik an den traditionellen islamischen Gelehrten, den *ulama* (Farish 2000b). Die Janusköpfigkeit besteht darin, dass die „progressiven“ Attribute der Islamisierung einerseits nicht leugbar sind und, wie gezeigt, auch von Nicht-Muslimen geschätzt werden, andererseits die „retardierenden“ Attribute aber auch unverkennbar eine Entwicklung eingeleitet haben, welche die Idee einer pluralistischen, multiethnischen Gesellschaft doch zunehmend unter Spannung setzt.

Zur Illustration des letztgenannten Punktes dient ganz besonders das Beispiel der malaiischen Frauen, die bei aller Beschwörung der freien Entscheidung über ihre Kleidung, Auftreten und Lebenswandel doch einem so hohen sozialen Druck ausgesetzt sind, dass die Entscheidungen letztlich unfrei sind. Sozialwissenschaftlerinnen wie Maznah Mohamad, Khadijah Md Khalid, Rashila Ramli oder Ruhana Harun gehören zu einer mittlerweile deutlich auffällenden Minderheit von malaiischen Frauen ohne Kopftuch. Ihr gesellschaftlicher Status erlaubt ihnen diese individuelle Entscheidung; die meisten Frauen aus den mittleren und unteren Schichten hingegen sehen sich nicht in der Lage, gegen den Gruppenzwang aufzutreten. Dies bedeutet nicht, dass nicht sehr viele Frauen aus allen gesellschaftlichen Schichten freiwillig und aus tiefer Überzeugung in der Öffentlichkeit *tudung* (Kopftuch) und *bajuk kurong* (Rock und lange, die Figur verdeckende Bluse) tragen. Die stete Zunahme in den letzten Jahren fällt allerdings deutlich ins Auge, und wenn man betrachtet, dass viele junge Muslime mit ihrem Auftreten auch einen Protest ausdrücken, tritt die Ambivalenz der Kleidungssymbolik wieder zutage. Maznah Mohamad erklärt in einem Interview für den *Far Eastern Economic Review* das zusätzliche Dilemma, welches durch die UMNO-PAS-Konkurrenz entstanden ist:

„Because of the UMNO-PAS split, people feel they have to take sides, and seeking a more liberal interpretation of Islam with greater women's rights automatically means you support UMNO. We are being caught in between.“ (zit. nach FEER, 27.07.2000)

Islamische Frauen-NGOs wie die *Sisters-in-Islam* setzen sich für die Rechte muslimischer Frauen ein, doch im politisch aufgeheizten Konkurrenzklima der männlich dominierten Parteien kostet der Protest Kraft und Anstrengung. Die Rechtsprechung der *Shari'ah*-Gerichte, die in einigen Rechtsbereichen (z. B. Familienrecht, Scheidungsrecht) für Muslime maßgeblich ist, benachteiligt Frauen zusätzlich (Maznah 1999). Muslimische Studentinnen wiederum vertreten oft mit einem gewissen Stolz ihre positive Einstellung zu und Achtung von islamischen Verhaltensregeln in Kleidung, Essen und Moral. Gespräche mit Studentinnen der University of Malaya (09.08.00), die aufgrund der ethnischen Quotenregelung (Derichs 2000a) einen sehr hohen Anteil von Malaien aufweist, erlauben eine Interpretation, die Nilüfer Göle in Bezug auf junge türkische Studentinnen unter dem Titel „*Islam is beautiful*“: *Die Suche nach dem neuen Unterschied* beschrieb:

„Der Slogan der amerikanischen Bürgerrechtsbewegung ›Black is beautiful‹ gilt gleichermaßen für alle neuen Protestbewegungen, da alle die Gleichsetzung von ›Menschen‹ mit ›weiß‹ und ›westlich‹ ablehnen. Sie alle definieren ihre Identität, die Quelle ihrer Stärke und Identitätsbildung, im Gegensatz dazu über den ›Unterschied‹: als Frauen, als Schwarze, als Muslime. Ähnlich erhält das Motto ›Islam ist schön‹ im islamischen Kontext seine Gültigkeit.“ (Göle 1993: 29)

Während die Betonung islamischer Lebensformen eine Absage an die Gleichung „zivilisiert = westlich“ darstellt, nimmt sie in einigen Ländern eine doppelte Protestfunktion wahr. Sowohl in der Türkei als auch in Malaysia stehen die Regierungen für ein sehr weitgehend säkulares Modernisierungsprogramm - in der Türkei konstitutionell bestätigt durch die Verankerung des Laizismus, in Malaysia propagiert als „Modernisierung cum Reformislam“. Gegen diese Programme regt sich vor allem in den Schichten der „Modernisierungsverlierer“ Widerstand. Überdies sorgen jedoch die autoritären Regierungen durch ihre Unterbindung demokratischer Reformen dafür, dass sich die Opposition einer islamischen Rhetorik bedient, um ihre Interessen überhaupt artikulieren zu können. Die nach außen hin demonstrierte Akzeptanz dieser Rhetorik offenbart sich dann in Kleidung, Lebensstil usw. Auch im Iran vor der Revolution von 1979 formierte und offenbarte sich die islamische Protestbewegung gegen das herrschende Schahregime auf diese Weise.

Auswertung

In politikwissenschaftliche Kategorien gefasst, bedeutet die Doppelfunktion, die die Islamisierung in Malaysia ausübt, eine Konjunktion von zwei politisch-sozialen Bewegungen,

die in der Regel als getrennte Bewegungen untersucht werden. In der Perspektive der Modernisierungstheorie zeigt sich die islamische Bewegung in Ländern wie Malaysia als Gegenbewegung zu einer als westlich empfundenen Modernisierung, wobei die Produkte solcher Modernisierung freilich munter Einzug halten (Fast Food-Ketten, Satellitenfernsehen, umweltschädigende Substanzen und die Achtlosigkeit der Wegwerfgesellschaft usw.). Die Ablehnung von als westlich und damit als schlecht oder bestenfalls als ungeeignet empfundenen Begleiterscheinungen der Modernisierung fällt in einen Zyklus von Selbstbehauptungsbestrebungen, die mit der Orientalismus-These einen ersten Höhenflug erlebten, sich in Ost- und Südostasien in der Debatte über asiatische Werte artikulierten und in muslimischen Ländern meist mit einer *Islamic resurgence* einhergingen. Die *Islamic resurgence* und die extremistischen Varianten, Islamismus und islamischer Fundamentalismus, sind dabei die hochkonzentrierten Substrate solcher Selbstbehauptungsbestrebungen. In der Perspektive des politischen Wandels und der Demokratisierungstheorie verkörpern die islamischen Bewegungen etwa in der Türkei, in Algerien vor 1991 oder in Malaysia eine Auflehnung gegen Autoritarismus und Unterdrückung von Partizipation und Pluralismus. Ob die islamischen Bewegungen tatsächlich auf eine Demokratisierung zielen oder auf eine islamische Demokratie oder einen demokratischen islamischen Staat, ist zunächst unerheblich. Die Möglichkeiten der Interessenartikulation in islamischer Rhetorik und die Aggregation durch Parteien, Organisationen oder Netzwerke bieten eine politische Gelegenheitsstruktur, die im bestehenden System nicht gegeben war/ist. Das Ventil, das dadurch entsteht, wird auch von Nicht-Muslimen genutzt, denn politische Forderungen jedweder Art – und meist sind es in autoritär regierten Staaten Forderungen nach Demokratie im weiteren Sinne, politischen Reformen, Transparenz der politischen Prozesse u.a.m. – brauchen ja „nur“ in eine islamische Terminologie übersetzt zu werden, um sie einer Diskussion zuzuführen. Islamwissenschaftler bezeichnen es als „islamische Versprachlichung“, im Rahmen derer „alle Kategorien, mit der man Welt erkennt und versteht, vom Alltag bis hin zu hohen philosophischen Fragestellungen, mit Begriffen belegt sind, die aus einer neugeschaffenen islamischen Tradition stammen.“ (Schulze 1996: 22). Auf diese Weise ergeben sich Symbiosen von Reformbewegung und islamischer Bewegung, die in eine „positive“ oder eine „negative“ Entwicklung münden können. Eine negative Entwicklung wäre die Entwicklung im Iran seit 1979, die den Fall der progressiven Teile der Anti-Schah-Bewegung zeitigte und in ein repressives Machtnetzwerk aus *pasdaran* (Revolutionswächter) und *basij* (Freiwilligenmilizen) mündete. Die Politisierung und Instrumentalisierung der Religion, vor

der so viele malaysische Gesprächspartner warnen, hat im Falle Irans also ein authentisches Referenzobjekt. Eine positive Entwicklung könnte sich indes in Malaysia vollziehen, wenn die Reformkräfte tatsächlich als multiethnische Interessengruppe, als politische Bewegung und als pluralistische Parteienkoalition bestehen bleiben. Sobald sich innerhalb des Regierungslagers ein Bündnispartner findet, also etwa unter den reformorientierten UMNO-Mitgliedern wie Typus (1), bestehen Chancen für einen Wandel in Richtung eines islamisch eingebetteten, aber ethnisch und religiös integrativen, demokratischen Systems. Ob sich diese Richtung in Malaysia durchsetzt, hängt von der Balance der islamischen und der nicht-islamischen Interessendurchsetzung ab. Wenn sich Erscheinungen wie die „malaysischen Taliban“ (Farish 2000a) auf breiter Ebene zeigen, stehen die Chancen schlecht.

LITERATUR

- Anwar Ibrahim. 1996. *The Asian Renaissance*. Singapore/Kuala Lumpur: Times Books International.
- Derichs, Claudia. 1997. Der westliche Universalitätsanspruch aus nicht-westlicher Perspektive. In: Pesch, Volker, Hg., *Ende der Geschichte oder Kampf der Kulturen?* Greifswald: Steinbecker Verlag Ulrich Rose, S. 56-72.
- Derichs, Claudia. 2000a. Multiculturalism and Its Institutional Manifestations in Malaysia. In: Behr, Hartmut/Siegmar Schmidt, Hg., *Multikulturelle Demokratien im Vergleich*. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
- Derichs, Claudia. 2000b. Competing Politicians, competing visions: Mahathir Mohamad's *Vision 2020* and Anwar Ibrahim's *Asian Renaissance*. In: James Chin/Ho Khai Leong (eds.): *Performance and Crisis of Government in Malaysia*. Singapore: Times Academic Press (forthcoming).
- FEER = Far Eastern Economic Review, July 27(2000): 64-66. Bound by Tradition. By Simon Elegant.
- FEER = Far Eastern Economic Review, August 10(2000): 26-27. Affirmative Reaction. By Bruce Gilley.
- Farish A. Noor. 2000a. The Taliban in Our Universities. In: eThought (internet journal), 07. Apr., <http://phuak1.tripod.com/pssm/Farish1.html>
- Farish A. Noor. 2000b. UMNO, PAS and the Ulama-Challenges and Obstacles to Reform. In: Commentary. International Movement For A Just World, 39(Aug.): 4-5.
- Göle, Nilüfer. 1993. *Republik und Schleier*. Berlin: Babel.
- Hamayotsu, Kikue. 1999. Reformist Islam, Mahathir and the Making of Malaysian Nationalism. Paper for the Second International Malaysian Studies Conference, University of Malaya, Kuala Lumpur, 2-4 Aug.
- Kua Kia Soong. 2000 [1989] *445 Days Under Operation Lalang. An Account of the 1987 ISA Detentions*. Kuala Lumpur: Oriengroup.
- Maznah Mohamad. 1999. Democratization and Islamic Family Law Reforms in Malaysia. Paper for the 2nd International Malaysian Studies Conference, University of Malaya, Kuala Lumpur, 2-4 Aug.
- Maznah Mohamad. 2000. 15 Years of Solitude for Anwar ... and for Malaysia? In: Aliran Monthly (Sep.), internet issue <http://www.malaysia.net/aliran/monthly/2000>

- Paret, Rudi. 1985. *Der Koran. Übersetzung von Rudi Paret.* Stuttgart u.a.: Kohlhammer. 4. Aufl.
- Rahimin Affandi Abdul Rahim. 2000. *Islamic Resurgence and Reformism in Malaysia: An Analysis of the Historical Background.* Paper for the Sixteenth Conference of the International Association of Historians of Asia, Kota Kinabalu, Sabah, 27-31 July.
- Schulze, Reinhard. 1996. *Die islamische Moderne.* In: Burgmer, Christoph, Hg., *Der Islam in der Diskussion.* Mainz: Donata Kinzelbach, S: 9-26.
- Sharifa Zaleha b. Syed Hassan. 1999a. *Surau and Mosques in Malaysia.* In: ISIM newsletter, 3 (1999): 9.
- Sharifa Zaleha b. Syed Hassan. 1999b. *Surau and the Urban Ummat: The Case of Bandar Baru Bangi.* Paper for the Second International Malaysian Studies Conference, University of Malaya, Kuala Lumpur, 2-4 Aug.
- Sloane, Patricia. 1999. *Islam, Modernity and Entrepreneurship among the Malays.* Basingstoke u.a.: Macmillan/New York: St. Martin's.
- The Encyclopedia of Islam. New Edition, vol. I-X. 1991-.* Ed. By B. Lewis, Ch. Pellat and J. Schacht. Leiden: E. J. Brill.

Interview-Leitfaden für Politiker-Befragung in Malaysia

1) Einschätzung der gegenwärtigen Situation:

In Malaysia hat sich in den 1990er Jahren die politische Landschaft verändert. Nach den Wahlen vom November 1999 spricht man davon, die Einheit der Malaien müsse wieder hergestellt werden. – Wie sehen Sie die Entwicklung der vergangenen Dekade(n) und die derzeitige Lage?

2) Einschätzung der unmittelbaren Zukunft:

Befindet sich Malaysia in einem Prozess des nachhaltigen politischen Wandels oder halten Sie die Entwicklungen und Veränderungen der vergangenen Jahre für vorübergehende Phänomene, die keine langfristigen Auswirkungen haben werden? Denken Sie, dass Reformen notwendig sind? Wenn ja, in welchen Bereichen sind sie notwendig?

3) Wie informiert sich die Regierung – außer über den Weg der Wahlen - über die Interessen und politischen Bedürfnisse der Bevölkerung? Legen Regierung und Parteien in der politischen Entscheidungsfindung Wert auf den sogenannten *grassroots support*?

4) In meinem Land (Deutschland) heißt es gerne, die öffentliche Meinung sei meist nur die *veröffentlichte* Meinung, also nicht das wirkliche Abbild der Realität. Wie sehen Sie dies für Malaysia? Welche Bedeutung hat die „öffentliche Meinung“ für die politische Kultur Malaysias?

5) Wie schätzen Sie den politischen Diskurs ein, der sich durch die *Reformasi*-Bewegung einerseits, andererseits aber auch durch die Erfolge der PAS entwickelt hat? Ist das Oppositionsbündnis *Barisan Alternatif* eine wirkliche Alternative?

6) Die Krise von 1997 hat die Regionalorganisationen ASEAN und APEC als politische Akteure herausgefordert. Ist durch die Krise ein neues regionales Bewusstsein entstanden oder war die Krise eher hinderlich dafür? Was halten Sie von der ASEAN + 3?

7) Dr. Mahathir fordert einen New Deal für Asien und verweist auf Errungenschaften, die die Region sehr wohl dazu befähigen, als starker player in den internationalen bzw. interregionalen Beziehungen aufzutreten. Gibt es konkrete Vorhaben oder Aktionen, die mit den anderen Ländern der Region in diesem Sinne organisiert werden?

8) Die Europäische Union versteht sich als eine Wertegemeinschaft, d.h. es wird angenommen, dass es *shared values* gibt, zu denen sich die Mitgliedsländer bekennen. Wie sehen Sie dies für Ihre Region? Und: Stellen islamische Werte sich anders dar als nicht-islamische?

9) Die westliche Demokratietheorie orientiert sich gerne an westlichen Denkern und Philosophen (von Platon und Aristoteles bis zu Huntington, Diamond u.v.a.m.), um ihre Ideen zur demokratischen Praxis zu legitimieren. An wem oder an welchen Modellen orientiert man sich in Malaysia? Gibt es regionale „asiatische Modelle“?

10) Im Westen reduziert man „Islam“ meist auf Religion und versteht ihn nicht als *way of life*, der eben auch bestimmte politische Verhaltensregeln impliziert. Wie stellt sich die Integration von Islam und Politik in Malaysia dar? Kollidieren in Ihrem Land islamische Vorstellungen mit nicht-islamischen?