

Die muslimischen Intellektuellen in Indonesien und die Demokratie¹

Masykuri Abdillah

In accordance with the trend of globalization, especially following the collapse of the socialist regimes of Eastern Europe, democracy is today becoming an important factor of international relations as well as a subject of intense debates in the Third World and in Muslim countries. Almost all governments in the world, even authoritarian governments, use the attribute "democratic" to characterize their regimes and their aspirations. Yet not all governments in Muslim countries as well as not all Muslim intellectuals support democracy. Unlike the Islamic international debate on democracy, all Muslim intellectuals in Indonesia, as far as I am able to ascertain, accept democracy and even support it as a system which must be implemented in a Muslim society. They also understand democracy as covering certain universal values, especially equality, freedom and pluralism. In the light of this theological perspective, Muslim intellectuals also respond to the basic concept of Pancasila Democracy and to the process of democratization in Indonesia. In this process they have a strategic role, because they are leaders of the Muslim community which is one of the most influential sectors of civil society in Indonesia.

In den 1990er Jahren, besonders nach dem Sturz der Kommunisten in Osteuropa, wird in der Dritten Welt, im Ostblock und auch in den muslimischen Ländern wieder verstärkt über die "Demokratie" debattiert. Fast alle Regierungen in der Welt, auch die muslimischen, behaupten, daß ihre politischen Systeme demokratisch sind. Unter muslimischen Intellektuellen und *ulama* gibt es jedoch Meinungsverschiedenheiten hinsichtlich des Systems und des Begriffs der Demokratie. Viele von ihnen lehnen dieses System ab, da es die göttliche Souveränität negiere, während andere es unterstützen als ein System, das mit dem Islam kompatibel sei.² Aber auch Kritiker des Islams behaupten, daß er mit der Demokratie nicht kompatibel sei, weil der Islam eine Religion sei, die auf dem Glauben an Gott basiere, während die Demokratie auf Säkularismus beruhe. Einige Kritiker betrachten den Islam sogar als eine Antithese zur Demokratie, was an der ungleichen Stellung der Ungläubigen gegenüber den Gläubigen und auch an der Ungleichheit von Frauen und Männern in einer muslimischen Gesellschaft zu sehen sei. Dennoch erkennen auch sie an, daß viele islamische Bewegungen in verschiedenen muslimischen Ländern sich innerhalb des demokratischen Systems engagieren.³

Eine intensive Diskussion über die Demokratie findet auch in Indonesien statt, wo

-
- 1 Dieser Artikel ist eine Zusammenfassung der Doktorarbeit von Masykuri Abdillah "Responses of Indonesian Muslim Intellectuals to the Concept of Democracy (1966-1993)". Der Autor ist Dozent am Staatsinstitut für Islamwissenschaft (Institut Agama Islam Negeri, IAIN) Jakarta, Indonesien, und wurde am 7. August 1995 am Fachbereich Orientalistik der Universität Hamburg promoviert.
 - 2 Im allgemeinen unterstützen die muslimischen Modernisten das demokratische System, während die sogenannten "Fundamentalisten" dieses System ablehnen. Dennoch bedeutet diese Ablehnung nicht, daß die Fundamentalisten ein autoritäres System befürworten, zumal sie sich zum Beispiel für Gerechtigkeit, gemeinsame Beratung und Menschenrechte aussprechen.
 - 3 John L. Esposito und James P. Piscatory: "Democratization and Islam", in *Middle East Journal*, 45 (Summer 1991) 3, S. 428.

die Muslime die Majorität (ungefähr 88 %) der Bevölkerung stellen. Obwohl der Islam in diesem Land nicht als offizielle Staatsreligion anerkannt wird, übt er einen bedeutenden Einfluß auf das soziale und politische Leben aus. Seit dem 13. Jahrhundert ist er eine der bestimmenden Größen in der Entwicklung indonesischer Normen und Verhaltensweisen, und seit der Unabhängigkeit ist er einer der bedeutendsten Faktoren in den öffentlichen politischen Entscheidungen. Alle grundsätzlichen sozialen und politischen Aktivitäten brauchen eine Legitimation durch den Islam. Es gibt zwar Studien über die Demokratie in Indonesien, aber diese Studien haben nur den Demokratisierungsprozeß und die politische Kultur untersucht, die diesen Prozeß beeinflußt.⁴ Im Unterschied dazu betont diese Arbeit den theologischen (islamischen) Aspekt, wobei sie den soziologischen ebenfalls berücksichtigt. Diese Betonung des Theologischen ist wichtig, um einen wesentlichen Zusammenhang zu verstehen; denn es gibt eine Wechselbeziehung zwischen den theologischen und den soziologischen Aspekten. Nach der Theorie von Max Weber hat das theologische System sogar großen Einfluß auf die sozialen Normen und Verhaltensweisen und auch auf die Legitimation und Macht der Autorität.⁵

Die theologischen Aspekte des Diskurses über die Demokratie werden anhand der Aussagen von muslimischen Intellektuellen untersucht, die systematische Ideen über gesellschaftliche und staatliche Fragen zum Ausdruck bringen und sich für islamische Werte engagieren. Die von ihnen im Hinblick auf Demokratie geäußerten Gedanken stehen im Mittelpunkt dieser Untersuchung. Die meisten von ihnen sind prominente muslimische Intellektuelle in Indonesien und vertreten insofern Hauptrichtungen des islamischen Denkens bzw. Positionen islamischer Gruppen in Indonesien.⁶ Zwar übt das internationale islamische Denken und entsprechende Bewegungen Einfluß auf den indonesischen Islam aus, aber die islamischen Gedanken und Bewegungen in Indonesien haben bestimmte Formen, die sich von denen in anderen Ländern unterscheiden, so auch die Ansichten muslimischer Intellektueller zum Demokratiebegriff. Da die Demokratie nicht der muslimischen Zivilisation entstammt, sondern einer fremden Zivilisation, nämlich der westlichen, wird im folgenden von "Antworten" (*responses*) gesprochen.

I. Islam und politische Ideen

Wie engagierte Muslime in anderen muslimischen Ländern, behaupten auch muslimische Intellektuelle in Indonesien, daß der Islam nicht nur ein theologisches System sei, sondern auch eine globale Lebensordnung, die ethische und moralische Werte im sozialen und staatlichen Leben enthalte. Der Islam trenne nicht zwischen heiligen

4 Siehe u.a. *Demokrasi dan Proses Politik* Jakarta: LP3ES, 1986, und Alfian und Nazaruddin Sayamsuddin (Hrsg.), *Profil Budaya Politik Indonesia*, Jakarta: Pustaka Utama Grafiti untuk Asosiasi Ilmu Politik Indonesia, 1991.

5 Edmund Burke III, "Islam and Social Movements: Methodological Reflection", in Edmund Burke und Ira Lapidus (Hrsg.), *Islam, Politics and Social Movements*, Berkeley u.a.: University of California Press, 1988, S. 19; und siehe Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, I*, Tübingen: J.C.B. Mohr Pohl Siebeck, 1947.

6 Die islamischen Gedanken in Indonesien können mit Traditionalismus, Modernismus und Neo-Modernismus klassifiziert werden. Es gibt viele islamische Organisationen, die größten sind Muhammadiyah und Nahdatul Ulama (NU).

und säkularen Dingen oder zwischen der "Kirche" und dem Staat. Zugleich behaupten die meisten von ihnen, daß der Islam für die Sozialordnung kein detailliertes Konzept bereithalte. Der Islam enthalte nur die Grundprinzipien der Sozialordnung, die an der Doktrin des *Tawhîd* (Monotheismus) orientiert seien.⁷

Nach Meinung der Intellektuellen bestehen die Grundprinzipien der islamischen politischen Ordnung aus *al-Šûrâ* (gemeinsame Beratung), *al-'Adâla* (Gerechtigkeit), *al-Musâwa* (Gleichheit) und *al-Ukhuwwa* (Brüderlichkeit).⁸ Ein detailliertes Konzept der islamischen politischen Ordnung solle durch das *Ijtihâd* (individuelles Denken oder Interpretation islamischer Doktrinen) formuliert werden. Tatsächlich manifestiert sich das *Ijtihâd* manchmal in der Form originalen Denkens der islamischen politischen Ordnung. Manchmal aber nimmt es auch die Form von Antworten auf das existierende politische System oder auf fremde Ideen an, die dann in Übereinstimmung mit islamischen Lehren modifiziert werden. Eine dieser Antworten auf fremde Ideen stellt die Reaktion auf das Konzept der Demokratie dar, das heute zu einem internationalen Thema geworden ist.

II. Antworten auf den Begriff der Demokratie

Alle muslimischen Intellektuellen in Indonesien akzeptieren den Begriff der Demokratie und unterstützen sie als ein System, das in einer muslimischen Gesellschaft praktiziert werden müsse. Im allgemeinen nennen sie für ihre Unterstützung der Demokratie zwei Gründe. Zum einen werden ihre Werte in Übereinstimmung mit islamischen sozialen Werten gesehen, besonders das Prinzip der *Šûrâ* (der gemeinsamen Beratung). Zum zweiten sei es ein angemessener Weg, muslimische Wünsche und Interessen zu artikulieren, weil die Muslime in Indonesien die Majorität darstellten und das demokratische System die Regierung der Mehrheit impliziere.

Allerdings befindet sich dieses Konzept der Demokratie mit dem liberalen Konzept, aus dem die demokratischen Ideen stammten, nicht in voller Übereinstimmung. Zwar sind die hier betrachteten indonesischen muslimischen Intellektuellen grundsätzlich mit dem heute gebräuchlichen Konzept der Demokratie einverstanden, wie es von Joseph A. Schumpeter, Sidney Hook, Philippe C. Schmitter und Terry Lynn Karl eingeführt wurde.⁹ Hauptkriterien sind dabei: Regierung der Majorität, politische Partizipation (*people's vote*), freie Wahlen und Verantwortlichkeit der Regierung. Es bestehen jedoch Meinungsverschiedenheiten unter muslimischen Intellektuellen hinsichtlich der Idee der Volkssouveränität. Einige von ihnen lehnen eine solche Souveränität ab, weil über die reale Souveränität nur Gott verfüge.¹⁰ Die meisten haben

7 Siehe u.a. M. Amien Rais, "Beberapa Catatan Kecil tentang Pemerintahan Islam", in seinem Buch *Cakrawala Islam antara Cita dan Fakta*, Bandung: Mizan, 1992, S. 41-49.

8 Siehe u.a. *ibid.* und Munawir Sjadzali, "Islam Kosong Sistem Politik", in *Pesantren*, 6 (1989) 3, S. 32-35.

9 Siehe Joseph A. Schumpeter, *Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie*, Bern: A. Franke AG, 1945, S. 427; Sidney Hook, "Democracy", in *The Encyclopaedia Americana*, VIII, Danbury & Unwin Ltd., 1943, S. 684; Philippe C. Schmitter und Terry Lynn Karl, "What Democracy is... and is not", in *Journal of Democracy*, 2 (Summer 1991) 3, S. 76.

10 Siehe u.a. Abdoerraof, *Al-Quran dan Ilmu Hukum*, Jakarta: Bulan Bintang, 1971; und Jalaluddin Rahmat, "Islam dan Demokrasi", in Franz Magnis-Suseno et al., *Agama dan Demokrasi*, Jakarta: Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat, 1992, S. 40.

aber kein Problem mit der Idee der Volkssouveränität, weil sie zwischen der absoluten Souveränität Gottes und der politischen Souveränität des jeweiligen Staats unterscheiden. Die letztere begreifen sie als die Volkssouveränität im demokratischen System.¹¹ Dennoch erkennen fast alle von ihnen die Souveränität der göttlichen Anordnung (*Šarī'a*) als die grundsätzliche Norm des Lebens der Muslime in der Gesellschaft und der Nation an.

III. Antworten auf die demokratischen Werte

Im Diskurs der Demokratie diskutieren muslimische Intellektuelle auch über die Frage der Menschenrechte, aus der sich die demokratische Idee entwickelte.¹² Anders als in der internationalen islamischen Debatte um die Demokratie gibt es hier eine breite Übereinstimmung der muslimischen Intellektuellen und *ulama* in allen muslimischen Ländern. 1990 verfaßten muslimische Länder die *Cairo Declaration of Human Rights in Islam* (Kairoer Erklärung der Menschenrechte im Islam), die allerdings noch nicht alle zivilen und politischen Rechte umfaßt. Muslimische Intellektuelle in Indonesien verstehen unter dem Begriff der Demokratie auch universale Werte, besonders Gleichheit, Freiheit und Pluralismus. Nach ihrem Verständnis hängt das Prinzip der Gleichheit mit den Aspekten des Rechts, des Einkommens und der Erziehung zusammen. Die meisten von ihnen unterstützen jedoch nur die Gleichheit vor dem Gesetz und nicht im realen Leben, weil die absolute Gleichheit natürliche Unterscheidungen in einer Gesellschaft entfernen würde.¹³

In diesem Zusammenhang interessieren sie sich auch für die Frage nach der Stellung der Nicht-Muslime und der Frauen in einer muslimischen Gesellschaft, die von einigen Beobachtern als nicht kompatibel mit demokratischen Prinzipien aufgefaßt wird. Die meisten muslimischen Intellektuellen Indonesiens postulieren gleiche Rechte für Nicht-Muslime und Muslime, sind aber uneinig über die Zulässigkeit eines Nicht-Muslims als Staatschef in einer muslimischen Gesellschaft.¹⁴ Im Unterschied dazu

11 Siehe u.a. Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, Jakarta: UI Press, 1990, S. 172; und Ahmad Syafii Maarif, *Islam dan Masalah Kenegaraan: Studi tentang Percaturan dalam Konstituante*, Jakarta: LP3ES, 1987, S. 172.

12 Siehe u.a. Abdurrahman Wahid, "Hukum Pidana Islam dan Hak-Hak Asasi Manusia", in seinem Buch, *Muslim di Tengah Pergumulan*, Jakarta: Leppenas, 1983, S. 94-96; Muhammad Tahir Azhary, *Negara Hukum: Studi tentang Prinsip-Prinsipnya, Dilihat dari Segi Hukum Islam, Implementasinya pada Periode Madinah dan Masa Kini*, Jakarta: Bulan Bintang, 1992, S. 95-103; und Ali Yafie, "Hak Individu dan Masyarakat dalam Khazanah Pesantren", in *Pesantren*, 4 (1987) 1, S. 6-15.

13 Siehe u.a. M. Amien Rais, "Wawasan Islam tentang Katatanegaraan", in *op. cit.*, S. 56; und "Beberapa Catatan Kecil tentang Pemerintahan Islam", in *op. cit.*, S. 46.

14 Ali Yafie vertritt die Ansicht, daß ein Nicht-Muslim *nicht* Staatschef werden dürfe, weil dieser ein Vertreter des Propheten sei. Rais unterstützt diese Meinung, da eine geistliche Bindung zwischen dem Führer und der Bevölkerung bestehen müsse. Ihrer Meinung nach komme in jeder Gesellschaft der Staatschef aus der Majoritätsgruppe (Interviews mit Ali Yafie am 11. September 1993 und mit Amien Rais am 29. November 1993). Im Gegensatz dazu fordern Abdurrahman Wahid und Munawir Sjadzali das gleiche Recht für einen Nicht-Muslim, Staatschef zu werden. Siehe Munawir Sjadzali, *op. cit.*, S. 89-90, und "Gus Dur, Islam dan Demokrasi", in *Tempo*, 28.9.1991, S. 39. Auch Dawam Rahardjo behauptet, daß ein Nicht-Muslim das Recht habe, Kandidat für das Amt des Staatschef zu werden, allerdings sei es für die Muslime verpflichtend, einen Muslim zu wählen (Interview mit Rahardjo am 12. September 1993).

befürworten die meisten von ihnen die im Koran festgeschriebene Stellung der Frauen, die in bestimmter Hinsicht im Vergleich mit der Stellung der Männer ungleich ist. Sie argumentieren, daß es unterschiedliche Pflichten zwischen Männern und Frauen gebe.¹⁵ Im Diskurs über die Gleichheit trennen muslimische Intellektuelle das Konzept der Gleichheit nicht von dem der Gerechtigkeit, das ihrer Meinung nach das fundamentalste Konzept im Leben der Gesellschaft darstellt. Sie unterstützen sowohl verfahrensrechtliche als auch soziale Gerechtigkeit. Gerechtigkeit müsse nicht nur formaljuristisch, sondern auch unter sozialen und wirtschaftlichen Aspekten praktiziert werden.¹⁶

Das Verständnis muslimischer Intellektueller von der Freiheit steht nicht in Übereinstimmung mit dem liberalen Konzept, nämlich der Abwesenheit von Beschränkungen oder Hindernissen.¹⁷ Sie unterstützen die Freiheit nur so lange, wie das Individuum seine Pflichten und seine Verantwortung erfüllt, sowohl gegenüber Gott als auch gegenüber den Mitmenschen. Das bedeutet, daß die Freiheit unterstützt wird, so lange sie nicht Allahs Ordnung widerspricht.¹⁸ Außerdem unterstützen die hier betrachteten muslimischen Intellektuellen das Prinzip des Pluralismus sowohl im sozialen als auch im politischen Bereich. Ihrer Meinung nach ist die Pluralität der Menschen Gottes Wille, und deshalb sei sie ein Naturrecht (*Sunna Allah*), das nicht verändert und nicht abgelehnt werden könne.¹⁹ Sie äußern die Notwendigkeit des Toleranz, um sozialen Pluralismus zu schützen und zu praktizieren. Außerdem interpretieren sie das Konzept der *Šûrâ* (gemeinsame Beratung) und *al-amr bi al-ma'rûf wa al-nahy 'an al-munkar* (gebietend was Recht ist und verbietend das Unrecht) als politische Beteiligung, die ein Ausdruck des politischen Pluralismus sei.²⁰ Diese zwei Prinzipien können ein starkes Bollwerk gegen staatliche Übergriffe, Autoritarismus, Despotismus, Diktatur und gegen andere Systeme darstellen, die politische Rechte der Bürger unterdrücken.

- 15 Sjadzali und Wahid unterstützen die Gleichstellung der Frauen. Sie interpretieren dementsprechend auch bestimmte koranische Verse, die eine ungleiche Stellung der Frauen im Vergleich mit der der Männer vorschreiben, z.B. über die Rechte des Erbes (Koran 4:11), des Zeugnisses (Koran 2:228) und der Polygamie (Koran 43, 8). Siehe Munawir Sjadzali, "Reaktualisasi Ajaran Islam", in Iqbal Abdurrauf Saimima (Hrsg.), *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988, S. 6, und Interview mit Abdurrahman Wahid am 18. November 1992. Die meisten Intellektuellen behaupten, daß der Islam Männern und Frauen grundsätzlich die gleiche Stellung gebe, nur in den genannten drei Punkten sei ihre Stellung ungleich. Rais ist sich dieser ungleichen Stellung bewußt, aber er ist auch überzeugt, daß dies ein Segen oder eine Weisheit (*hikma*) beinhalte. Interview mit Amien Rais am 29. November 1993.
- 16 Siehe u.a. Nurcholish Madjid, "Menyongsong Tahap Lepas Landas Pembangunan dengan Tuntunan Nabi Muhammad SAW", in seinem Buch *Islam Kemoderenan dan Kendonesian*, Bandung: Mizan, 1989, S. 57-58.
- 17 Norman P. Barry, *An Introduction to Modern Political Theory*, New York: St. Martin's Press, 1981, S. 161.
- 18 Siehe u.a. Nurcholish Madjid, "Kaum Muslimin dan Partisipasi Sosial Politik", in seinem Buch *Islam Doktrin dan Peradaban*, Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1992, S. 567-568, und Abdurrahman Wahid, "Kerangka Pengembangan Doktrin Ahlussunnah wal Jama'ah (Aswaja)", in seinem Buch *Muslim di Tengah*, *op. cit.*, S. 40.
- 19 Siehe u.a. Nurcholish Madjid, "Kata Pengantar: Umat Islam Memasuki Zaman Modern", in seinem Buch *Islam Doktrin*, *op. cit.*, S. lxx.
- 20 Siehe u.a. Nurcholish Madjid, "Kaum Muslimin dan Partisipasi Politik", *op. cit.*, S. 570.

IV. Antworten auf die Demokratie in Indonesien

Vor dem Hintergrund der oben umrissenen theologischen Perspektive antworten die meisten muslimischen Intellektuellen auch, daß das Konzept der Pancasila-Demokratie, die von der "Neue Ordnung"-Regierung Indonesiens eingeführt wurde, mit dem Islam übereinstimme. Die Ähnlichkeit zwischen ihnen liege in der Form der Beschränkung des Volkswillens, der nicht gegen das Pancasila-Prinzip des Glaubens an einen Gott verstoßen dürfe. Alle Entscheidungen müssen vor dem Volk und vor Gott verantwortet werden.²¹ Außerdem betonen sowohl Islam als auch Pancasila nicht nur Rechte, sondern auch Pflichten; und beide betonen das Gleichgewicht zwischen individuellen und kollektiven Rechten und auch zwischen materiellen und geistlichen Interessen. Obwohl es im Grundsätzlichen begriffliche Ähnlichkeiten zwischen der Pancasila-Demokratie und den von muslimischen Intellektuellen ausgedrückten islamischen Doktrinen gibt, sind bei der Durchführung mehrere Unterschiede zwischen den Interpretationen der Regierung und denen der muslimischen Intellektuellen festzustellen.

Es ist richtig, daß die Regierung bis zu einem bestimmten Umfang seit ihrem Machtantritt 1966 ein demokratisches System gefördert hat und daß viele Entscheidungen der Regierungspolitik den Demokratisierungsprozeß förderten, besonders die Gründung der demokratischen Institutionen. Dennoch gehen die meisten muslimischen Intellektuellen davon aus, daß das demokratische System in seinem Wesen noch unvollständig sei, wenn die demokratische Atmosphäre seit 1990 auch besser geworden sei.²² Deshalb drücken sie Unterstützung für einen nachhaltigen Prozeß der Demokratisierung aus, der die Durchführung der Wahlen, die Stellung des MPR (Volkskongreß) und des DPR (Parlament), die Stellung der politischen Organisationen, die Stellung der Exekutive, der Rechtsordnung, der Meinungsfreiheit und Offenheit und auch soziale Gleichheit betrifft.

Der Unterschied zwischen der Regierungspolitik und den Ideen muslimischer Intellektueller ist gewöhnlich eine Reflektion bestimmter Charakteristiken der indonesischen Gesellschaft. Die Regierung unterstützt Soepomos Theorie über "die integrale Gesellschaft", während muslimische Intellektuelle zu Hattas Theorie über die indonesische Gesellschaft neigen, besonders zu seiner Idee über die zentrale Position des ersten Pancasila-Prinzips, des Glaubens an einen einzigen Gott, und über die Bürgerrechte und -pflichten.

V. Muslimische Interessen und Wünsche

Unter der Pancasila-Demokratie haben die sozialen Gruppen das Recht, ihre Interessen zu artikulieren, und deshalb drücken muslimische Intellektuelle muslimische Interessen unter diesem System aus. Historisch haben muslimische Führer versucht, für den Islam als die Grundlage des Staats bei den Vorbereitungen für die indonesische Unabhängigkeit 1945 und in den Debatten des Volkskongresses in den 50er

21 Siehe u.a. Saifuddin Zuhri, "Aksen Demokrasi pada Demokrasi Pancasila", in seinem Buch *Keleidoskop Politik di Indonesia, Vol. I*, Jakarta: Gunung Agung, 1982, S. 139-140.

22 Siehe u.a. "Demokrasi yang Seolah-Olah", in *Tempo*, 18.5.1991; und Interview mit Amien Rais am 29. November 1993.

Jahren zu streiten, aber beide Versuche waren nicht erfolgreich. Und dann haben sie nicht lange nach der Ausschaltung der Kommunisten 1965 einen offiziellen Status der "Jakarta-Charta" verlangt, damit die Muslime das islamische Recht (*Šari'a*) in Staat und Gesellschaft praktizieren könnten. Zugleich haben sie von Anfang an versichert, daß sie Pancasila als die Staatsideologie unterstützten. Dies geschah auch wegen des Verdachts der säkularen nicht-islamischen Gruppen und der Regierung, daß die Muslime die Absicht der Gründung eines islamischen Staats weiterhin hegten. Viele von ihnen haben geäußert, daß die Diskussion über die Jakarta-Charta nicht mehr wichtig sei, weil dieses Dokument durch die 1959 von Soekarno dekretierte "Rückkehr zur Verfassung 1945" schon sanktioniert wurde.²³ Die Regierung hat demgegenüber klargestellt, daß jeder Versuch, eine Staatsideologie außerhalb der Pancasila zu gründen, als Subversion aufgefaßt würde. Um die Position der Pancasila zu verstärken, hat die Regierung Anfang der 80er Jahre begonnen, Pancasila als die "einzige Grundlage" für politische Organisationen und Massenorganisationen durchzusetzen.

Die Versuche der indonesischen Muslime, ihre Interessen zu verwirklichen, sind nicht mit dem Wunsch nach Gründung eines islamischen Staates verbunden sind. Statt dessen bemüht man sich, mit islamischen Werten das Leben der Gesellschaft und des Staates im Rahmen der Pancasila-Ideologie zu beeinflussen. Alle muslimischen Intellektuellen akzeptieren Pancasila als Staatsideologie, weil ihre Prinzipien mit islamischen Werten übereinstimmen. Viele von ihnen vergleichen sogar Pancasila und die Staatsverfassung von 1945 mit der Medina-Verfassung zu Beginn der Periode des Propheten in Medina, die eine Formulierung des grundsätzlichen Einverständnisses zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen gewesen sei, um eine gemeinsame politische Gesellschaft zu gründen.²⁴

Die hier beschriebenen muslimischen Wünsche und Interessen im Kontext der sozialen Transformation betreffen das soziale und politische System, das nationale Recht und die soziale Ethik. In diesem Zusammenhang gibt es zwei Formen der Annäherung muslimischer Intellektueller an die Probleme, nämlich eine strukturelle und eine kulturelle. Die strukturelle Form der Annäherung betont die Transformation in sozialen und politischen Institutionen, während die kulturelle Annäherung die Transformation im sozialen Verhalten in den Vordergrund stellt. Während alle muslimischen Intellektuellen die kulturelle Form der Annäherung unterstützen, unterstützen nicht alle die strukturelle. Nach islamischer Ansicht können die Befürworter beider Annäherungen allgemein als "Idealisten" bezüglich des existierenden soziopolitischen Systems bezeichnet werden, während die Befürworter der ausschließlich kulturellen Annäherung "accommodationists" genannt werden können.²⁵

23 B.J. Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1971, S. 160.

24 Nurcholish Madjid, "Cita-Cita Politik Kita", in Basco Carvallo und Dasrizal (Hrsg.), *Aspirasi Umat Islam Indonesia*, Jakarta: Leppenas, 1983, S. 10.

25 Befürworter beider Formen der Annäherung sind u.a. M. Amien Rais und Deliar Noer, während u.a. Abdurrahman Wahid und Nurcholish Madjid ausschließlich Befürworter der kulturellen Annäherung sind.

Muslimische Wünsche und Interessen werden durch politische und nicht-politische Aktivitäten ausgedrückt. Zu Beginn der Periode der Neuen Ordnung gab es vier islamische politische Parteien, nämlich Nahdatul Ulama (NU, 1926 gegründet), Parmusi, PSII und Perti. Diese Parteien wurden 1973 in einer neuen Form, der PPP (Partai Persatuan Pembangunan, Vereinigte Entwicklungspartei), fusioniert, in Übereinstimmung mit der Regierungspolitik über die Entpolitisierung des Islam und der Entideologisierung der politischen Parteien. Nach der Anerkennung der Pancasila als der "einzigen Grundlage" für alle politische Organisationen 1983, kann die PPP formell nicht mehr islamische Partei genannt werden, obwohl ihre Führer und Mitglieder an sie als eine Partei denken, die die muslimischen Interessen lenkt. Tatsächlich gab es seit Mitte der 1980er Jahre Änderungen hinsichtlich der politischen Orientierung der Muslime, einschließlich der religiösen Empfehlung (*fatwâ*) der *ulama*, daß Muslime entweder PPP, Golkar oder PDI ohne theologisches Dilemma wählen können. Außerdem haben mehrere muslimische Führer und Aktivisten die "Regierende Partei" Golkar unterstützt, weil sie den Interessen der Muslime dienen konnte. Diese Unterstützung hat seit des Einsatzes der Regierung für das Gesetz des nationalen Erziehungssystems und das Gesetz der religiösen Gerichtsbarkeit Ende der 1980er Jahre zugenommen.

Die nicht-politischen Aktivitäten der Muslime werden besonders von den islamischen Massenorganisationen, zum Beispiel der NU und Muhammadiyah (1912 gegründet), durchgeführt. Die Hauptaktivitäten der islamischen Massenorganisationen sind *Da'wa* (missionarische Aktivitäten) oder *al-amr bi al-ma'rûf wa al-nahy 'an al-munkar* (gebietend was Recht ist und verbietend das Unrecht) in ihrer breiten Bedeutung, einschließlich der Erziehung, Einkommenerzeugung, Familienfürsorge usw. Die NU wurde als eine soziale religiöse Organisation gegründet, aber historisch ist sie auch als politische Organisation in Erscheinung getreten (1952-1973), während Muhammadiyah niemals eine politische Organisation war, obwohl sie ein Befürworter der Masyumi und zu Beginn der Periode der "Neuen Ordnung" (1967-1970) auch der Parmusi war. Dennoch behalten die islamischen Massenorganisationen globale Ansichten bezüglich der sozialen und nationalen Interessen bei. Sie funktionieren als Interessengruppen, die versuchen, die Richtung der öffentlichen Politik zu beeinflussen, um sie kompatibel mit den islamischen Werten zu machen, allerdings ohne direkte Beteiligung in der praktischen Politik, zum Beispiel durch Engagement in Wahlen und parlamentarischen Vertretungen.²⁶

Der größte Unterschied der islamischen nicht-politischen Aktivitäten innerhalb der "Neuen Ordnung" zu der Zeit vorher ist die Entwicklung der neuen Art des islamischen Denkens. Wenn in der Vergangenheit das islamische Denken oft spekulativer Art war und manchmal zur Apologie führte, tendiert gegenwärtiges islamisches Denken dazu, empirischer, historisch reflektierter und kritischer zu sein. Diese neue Orientierung war am Anfang eine Antwort auf die ältere Generation der muslimischen Führer, die das Engagement für den Islam mit islamischen politischen Parteien und mit der Gründung eines islamischen Staates identifizierten. Diese Orientierung war interessant für junge Muslime, viele von ihnen waren fachlich gebildet und

26 Vgl. "Islam als integrative Kraft", in *SOA-Information*, 2 (1991) 6, S. 43-44.

haben verschiedene Berufe ergriffen, u.a. in der öffentlichen Verwaltung und in der Wissenschaft. Unter dem Einfluß der islamischen *Da'wa* (missionarische Aktivitäten) wurden viele fromme Muslime (*santri*) Staatsbeamte, und viele ehemalige nominelle Muslime (*abangan*) wurden zu *santri*. Diese Entwicklung hat die Regierungspolitik in bezug auf den Islam und die Muslime beeinflusst. Während in den 70er Jahren und Anfang der 80er Jahre die Regierung bestimmte muslimische Interessen und Aktivitäten einschränkte, hat sie seit Ende der 80er Jahre viele muslimische Interessen erfüllt. Das zeigt sich besonders an ihrer Unterstützung bei der Gründung des "Verbands muslimischer Intellektueller in Indonesien" (ICMI) im Jahre 1990, der heute einen ziemlich großen Einfluß auf das politische Leben in Indonesien hat.

VI. Die Rolle muslimischer Intellektueller

Daß die Regierung bestimmte muslimische Interessen erfüllte und auch größere politische Offenheit seit Ende der 1980er Jahre förderte, wurde als ein Ausdruck ihres politischen Willens zur weiteren Demokratisierung betrachtet. Sicherlich wird der Demokratisierungsprozeß nicht nur vom Staat, sondern auch von der Gesellschaft entschieden. In diesem Prozeß haben Intellektuelle eine strategische Rolle in der Gründung einer starken zivilen Gesellschaft (*civil society*) zu spielen, besonders in einer Situation, in der die politische Gesellschaft (*political society*) noch nicht richtig funktioniert. Nicht alle von ihnen sind sich jedoch der Notwendigkeit bewußt, diese Verantwortung zu tragen. Muslimische Intellektuelle besitzen eine wichtige strategische Rolle, weil sie Führer der muslimischen Gesellschaftsgruppe sind, eine der einflußreichsten zivilen Gesellschaftsgruppen in Indonesien. Als Intellektuelle sehen sie dabei ihre Rolle nicht in der praktischen Politik oder in politischen Aktionen, sondern in der Artikulation kritischer Ansichten zur Regierungspolitik und auch in der Anregung größerer Aufklärung für die Leute, und in der Erhöhung des Niveaus ihrer Erziehung und ihres ökonomischen Wohlstands.²⁷ Ihrer Meinung nach wird eine rasche Demokratisierung nur dann verwirklicht werden, wenn die Regierung den notwendigen politischen Willen zeigt und wenn eine ausreichend große Zahl aufgeklärter Muslime oder eine genügend große muslimische Mittelklasse existiert und einen solchen Prozeß aktiv unterstützt.²⁸

Die Zahl der aufklärten Muslime und auch der muslimischen Mittelklasse hat zugenommen, aber allgemein ist das Niveau ihrer Erziehung und ihres ökonomischen Wohlstands noch niedrig, während der wirtschaftliche Sektor von der nicht-islamischen Gruppe, die seit der Zeit der Kolonialregierung gute Chancen für ihre wirtschaftlichen Aktivitäten hatte, noch dominiert wird. In einem nicht-verstaatlichten System der Erziehung, wie es teilweise in Indonesien existiert, hat das Niveau des ökonomischen Wohlstands des Einzelnen direkten Einfluß auf das Niveau der Erziehung der Kinder. Dadurch wissen die meisten indonesischen Muslime, darunter sogar mehrere lokale muslimische Führer, noch nicht einmal genau, was ein demokratisches System in der Praxis ist, obwohl sich muslimische Intellektuelle darum

27 Amien Rais nennt diese Rolle die "prophetische Aufgabe", wie sie im Koran 62:2 steht.

28 Interview mit Dawan Rahardjo am 12. September 1993.

bemüht haben, ihre demokratischen Ideen zu verbreiten. Deshalb behaupten die meisten muslimischen Intellektuellen, daß die Förderung eines demokratischen Systems gleichzeitig mit der Förderung der Erziehung und des ökonomischen Wohlstands erfolgen müsse. Diese Bemühungen haben auch zum Ziel, bestimmte Elemente der indonesischen Kultur, die mit der demokratischen Kultur nicht übereinstimmen, wie etwa patriarchalische Traditionen, umzuwandeln.

Die von muslimischen Intellektuellen geäußerten demokratischen Ideen und auch die vorgebrachten muslimischen Interessen und Wünsche können von ihrer Einstellung der Regierung gegenüber nicht getrennt werden. Viele von ihnen äußern kritische Ansichten über die Regierungspolitik, aber diese Kritik wird normalerweise vorsichtig, höflich und indirekt geäußert, weil die Regierung die Existenz oppositioneller Gruppen nicht anerkennt. Gegenwärtig ist es schwierig, eine präzise Klassifizierung ihrer Antworten und Haltungen gegenüber der Regierungspolitik vorzunehmen, aber es ist möglich, drei Positionen vage zu benennen, nämlich eine "accommodative", eine "kritische" und eine "oppositionelle". Die meisten Intellektuellen passen sich in einer begrenzten Form an, einige sind recht kritisch, aber nur wenige von ihnen sind ausgesprochen oppositionell.²⁹ Die kritische Einstellung muslimischer Intellektueller existiert bis in die Gegenwart, obwohl die Regierung seit Ende der 80er Jahre dazu neigt, mit den Muslimen zusammenzuarbeiten, und muslimische Intellektuelle nicht mehr wie in den vergangenen Jahrzehnten als eine oppositionelle Gruppe betrachtet werden. Dies geschieht auch deshalb, weil die Unterstützung der muslimischen Intellektuellen für die Demokratie nicht lediglich als eine Antwort auf muslimische Interessen und Wünsche beabsichtigt ist, sondern auch, weil diese Intellektuellen die Demokratie als ein politisches System ansehen, das mit der islamischen Lehre kompatibel ist.

29 Einer der "accommodativen" Figuren ist Nurcholish Madjid, und zu den "kritischen" Figuren gehören Amien Rais, Abdurrahman Wahid und Deliar Noer. Obwohl die meisten Intellektuellen "accommodative" Figuren sind, bringen sie durchaus auch kritische Ansichten zum Ausdruck. Vgl. Ingrid Wessel, "Intellektuelle und politische Kultur in der Neuen Ordnung Indonesien", in *Internationales Asienforum*, 23 (1992) 3-4, S. 317.