

Der Vorwurf bedarf des Beweises

Zur Debatte um die Zivilgesellschaft in Indonesien

von Olaf Schumann

In seiner Hamburger Dissertation hat Masykuri Abdillah eine umfangreiche Darstellung und Analyse unterschiedlicher Demokratieverständnisse vorgelegt, wie sie in den Jahren der »Neuen Ordnung« während der Präsidentschaft von General Suharto unter muslimischen Intellektuellen in Indonesien diskutiert worden sind.¹ In seiner deutschsprachigen Zusammenfassung weist er darauf hin, dass das Konzept der Demokratie so, wie es im internationalen Diskurs verhandelt wird, zwar ohne die Beteiligung von den Muslimen entworfen wurde, dass es aber inzwischen durch ijthâd als Element der Erneuerung der (traditionellen) islamischen politischen Ordnung in den islamischen Diskurs integriert wurde.

Islamische Anknüpfungspunkte waren vor allem die auch in einer Demokratie zentralen Grundprinzipien der *shûrâ* (gemeinsame Beratung), *al-'adâla* (Gerechtigkeit), *al-musâwa* (die Gleichheit, sc. vor dem Recht), und *al-ukhûwa*, die Brüderlichkeit (S. 257). Durch die Grundorientierung am *taukhîd*, dem Einheitsbekenntnis, erhielt die Debatte jedoch einen spezifischen Akzent: wer ist Träger der Souveränität im Staate — das Volk, wie es z.B. auch die indonesische Verfassung von 1945 deklariert, oder Gott? »Die meisten von ihnen haben aber kein Problem mit der Volkssouveränität, weil sie zwischen der absoluten Souveränität Gottes und der politischen Souveränität des jeweiligen Staates unterscheiden« (S. 258).

»Absolute Souveränität Gottes«?

Doch damit war die grundsätzliche Forderung der Demokratie, nämlich der Anspruch des Volkes auf die Souveränität über das Recht, nicht gelöst. Was heißt »absolute Souveränität Gottes«? Diese Frage setzt sich fort und richtet sich auf die nächste Feststellung: »Dennoch erkennen sie fast alle die Souveränität

der göttlichen Gebote (*sharî'a*) als die grundsätzliche Norm des Lebens der Muslime in Gesellschaft und Nation an« (ebd.). Sind die »göttlichen Gebote« die Norm des Lebens, oder sind — durchaus auch religiöse — Normen Ausgangspunkt und Orientierungsrahmen von Geboten bzw. im staatlichen Betrieb von Gesetzen? Ferner taucht hier das alte Problem der sog. Jakarta-Charta wieder auf, ob nämlich dem Staat die Aufsichtspflicht über die Einhaltung der *sharî'a* übertragen werden soll, oder ob die Einhaltung der *sharî'a* jedem einzelnen Muslim selbst überlassen werden soll, wie es schließlich einvernehmlich verstanden wurde.

Völlig deutlich wird die Problematik dort, wo Masykuri Abdillah feststellt, dass die meisten muslimischen Intellektuellen auch das grundsätzliche Konzept der Pancasila-Demokratie, die von der »Neue-Ordnung«-Regierung unter der Präsidentschaft von General Suharto eingeführt wurde, für übereinstimmend mit islamischen Doktrinen hielten. »Die Ähnlichkeit zwischen ihnen liege in der Einschränkung des Volkswillens, der nicht gegen das Pancasila-Prinzip des Glaubens an einen Gott verstoßen dürfe« (S. 259). Das war in der Tat ein heikler Punkt, vor allem seit 1990, als die damals gegründete »Vereinigung

Muslimischer Intellektueller« (ICMI) die Möglichkeit erhielt, unter der Aufsicht und Planung von Dr. B. J. Habibie die »proportionale Demokratie« zu verwirklichen, d.h. die Besetzung staatlicher bzw. vom Staate kontrollierter Ämter und Posten nach dem offiziellen Religionsproporz zu besetzen. Es war das erste Mal seit der Unabhängigkeit, dass eine religiöse Organisation eine solche, die gesamte Verwaltung prägende Möglichkeit erhielt; sie wurde damit praktisch als Repräsentantin der gesamten islamischen Bevölkerung, offiziell 87 Prozent aller Indonesier, behandelt. Gleichzeitig galt auf diese Weise als sichergestellt, dass keine politische oder gesellschaftliche Entscheidung »islamischen Grundsätzen« widersprechen konnte — »islamische« im Sinne von dem, was die Staatsführung als »islamisch« definierte. Dass diese — zudem unter Umgehung der großen islamischen gesellschaftlichen Organisationen — durchgeführte Maßnahme den innenpolitischen Frieden zerrüttete und damit zur Vorgeschichte der später ausgebrochenen Ausschreitungen und kriegsähnlichen Auseinandersetzungen im Lande wur-

Der Autor lehrt Religions- und Missionswissenschaften an der Universität Hamburg.

de, ist hinreichend bekannt. Dass sich viele muslimische Intellektuelle dieser Entwicklung widersetzen ist nicht ganz so bekannt, ist aber nicht weniger eine ernstzunehmende Tatsache. Somit ist es bedauerlich, dass Masykuri Abdillahs Arbeit, die die Debatte der muslimischen Intellektuellen bis 1993 verfolgt, bisher keine Fortsetzung zumindest bis zum Sturz Präsident Abdurrahman Wahids (Juli 2001) gefunden hat. Auch hier können nur einige wenige Wegmarken avisiert werden.

»Forum Demokrasi«

Ähnlich wie 1945, als viele der muslimischen Intellektuellen wie Moh. Hatta ihre gesellschaftlichen und politischen Konzepte nicht unter dem Etikett des Islam sondern des Nationalismus veröffentlichten, so geschah es auch wieder in verstärktem Maße nach 1990. Einer der populärsten muslimischen Intellektuellen, Abdurrahman Wahid, der 1984 zum Leiter der mit ca. 40 Millionen Anhängern größten islamischen Organisation überhaupt gewählt worden war, antwortete bereits 1991 auf die zunehmende Diskriminierung von Nicht-Muslimen, zusammen mit einem aus verschiedenen religiösen Gruppen stammenden Freundeskreis, mit der Einberufung eines »Forum Demokrasi«. Dieses Forum hatte zwar keine formale, etwa durch Wahlen erworbene demokratische Legitimation. In ihm wurden jedoch die anstehenden politischen, gesellschaftlichen, ökonomischen und kulturellen Fragen in einer freien und verantwortungsbe-

wussten Weise diskutiert, wie es eigentlich im Parlament hätte geschehen sollen; übrigens hatte damals das Parlament nach der Verfassung von 1945 nur beratende, keineswegs jedoch eine Regierung, geschweige denn den Präsidenten kontrollierende Funktion. Von daher war das »Forum Demokrasi« etwas völlig Neues in der Geschichte des unabhängigen Indonesien: Zum ersten Male gab es so etwas wie ein Forum, das zivilgesellschaftliche Aspirationen vertrat und im Volke respektiert wurde.

Ein Teil der Mitglieder ICMI wie Dr. Habibies Stellvertreter, Dr. Amien Rais, stellte sich dem Programm der »proportionalen Demokratie« zur Verfügung. Um die Begründung, die oben bereits als Rechtfertigung für die Einschränkung der Volkssouveränität herangezogen wurde, in den Rahmen eines internationalen islamistischen Diskurses einzureihen, betrieb A. Rais selbst oder veranlasste er die Übersetzung einer Reihe von Schriften des pakistanischen langjährigen Führers der *Jemaat-i islami*, Abul A'la Maudoodi, und des unter Gamal Abd an-Nasir (Nasser) hingerichteten damaligen Führers der ägyptischen Muslimbrüder, Sayyid Qutb, beides Verfechter eines radikalen politischen Islam, ins Indonesische. Andere, wie zum Beispiel A. Wahid, hielten am ursprünglichen Konzept der Nationalbewegung, nämlich der Pluralität innerhalb der Gesellschaft, aber der Einheit der Nation, fest und widersetzen sich der Aufweichung der Rechtssouveränität des Staates, die dann eintritt, wenn gesellschaftliche Gruppen eine Einführung partikularer

Rechtsverständnisse zur Unterstützung eigener Interessen oder Überzeugungen fordern. Ein solcher Souveränitätsverzicht würde auch dann eintreten, wenn der Staat, wie einst in der Jakarta-Charta gefordert, die Einhaltung der *shari'a* durch die Muslime vorschreibe — ganz abgesehen von der daraus folgenden Verpflichtung, selbst zu bestimmen, was die *shari'a* sei, solange die Muslime selbst unter sich keinen Konsens darüber gefunden haben. Gerade solchen Versuchen seitens des Staates, in das Selbstverständnis religiöser Gemeinschaften einzugreifen, schiebt die Pancasila einen Riegel vor.

Aus Machtgier geborener Opportunismus

Insbesondere im Umfeld jüngerer, in der NU beheimateter Intellektueller entwickelte sich somit eine neue intensive Debatte um die Zivilgesellschaft (*civil society*). Ausgehend von dem *qur'ânischen* Diktum, dass den Menschen als *khalîfatu 'illâh*, als Sachwalter Gottes in der Schöpfung bezeichnet (Sura 2,30), wird der Schluss gefolgert, dass der Mensch diese Aufgabe gar nicht wahrnehmen könne, wenn er durch detaillierte Vorschriften seitens Gottes lediglich zum gehorsamen Ausführungsorgan geschaffen worden wäre. Statthalterchaft schließt dagegen die Bereitschaft und Befähigung des Menschen ein, Rechenschaft über sein Tun und Denken abzulegen, und dies setzt ein gehöriges Maß an Entscheidungsfreiheit voraus. So unterstrich z.B. Komarudin Hidayat bereits auf einem 1992 abgehaltenen interreligiösen Seminar, dass — abgesehen vom Propheten selbst — die von seiner Eigenschaft als geschichtliches Wesen geprägte Subjektivität eines Menschen eine dominierende Rolle in seinen Bemühungen, die Lehren des *Qur'ân* zu verstehen, spielen werde. Ebenso wie andere Religionen favorisiere auch der Islam keine bestimmte Staatsform. Wohl setzt er Normen und Werte, die jeweils unter Bezug auf die historischen Bedingungen zu verwirklichen sind; dazu gehören Gerechtigkeit, Offenheit, Demokratie im Sinne gleichberechtigter Partizipation aller in der Verwaltung der öffentlichen Angelegenheiten, die gesell-



Dorf mit Moschee auf Sumatra

aus: Inside Indonesia No. 36, Sept. 1993, S. 21

schaftliche Wohlfahrt und die Abwehr von Ausnutzung des Volkes und dessen Unterdrückung. Normen und Werte also, die auch schon von M. Abdillah hervorgehoben wurden (siehe oben). Gemessen an diesen Maßstäben hätte die Suharto-Regierung als anti-islamisch eingestuft werden müssen. Damit erweist sich allerdings die Unterstützung, die Suharto insbesondere in seiner letzten Regierungsdekade seitens der radikalen Religiösen erhalten hat, als blanker, aus Machtgeborener Opportunismus.

Die von Komarudin Hidayat und anderen Schülern von Nurcholis Madjid, dem aus den 70er Jahren bekannten »Erneuerer« des islamischen gesellschaftlichen Denkens, wie Budhy Munawar-Rachman, aber auch von N. Madjid selbst und anderen unabhängigen oder der NU nahestehenden Intellektuellen wie Zamakhsyari Dhofier, Masdar Farid Mas'udi, Djohan Effendi, Muhammad Hikam u.a. vorangetriebene Debatte zeigte eine große, wenn auch durchaus nuancierte Übereinstimmung darin, dass die *shari'a* als Norm für das persönliche Leben gelten könne, dass sie jedoch in einem von einer pluralen Gesellschaft errichteten Staat ethische und moralische Leitlinien anbieten könne, die dann in einem gesellschaftlichen Diskurs, gemeinsam mit anderen Normen und Werten, der Gesellschaft Orientierung und Weisung anbieten. Ein Verständnis von *shari'a* als mehr oder weniger fixierter Normenkodex wurde nicht nur aus aktuellen Gründen abgelehnt, sondern auch unter Hinweis darauf, dass es einen solchen in der Geschichte nie gegeben habe, die Behauptung dagegen, »die *shari'a*« enthalte auch für heutige Muslime ein bindendes gesellschaftliches Modell, eine jeden zivilgesellschaftlichen Dialog blockierende Fiktion sei. So wie der Qur'an selbst, gerade als Gottes Offenbarung an die Menschen, kein Verfassungs- oder Gesetzeskodex sei sondern den Menschen bei der Wahrnehmung ihrer Aufgaben und Verantwortung vor Gott helfen und, als *hudan* (Rechtleitung), die Richtung weisen solle, so sei auch die *shari'a* als methodische Anleitung bei der Identifizierung der jeweils aktuellen Pflichten zu verstehen. Gelegentlich findet sich auch der Hinweis auf die Verwandtschaft des Begriffs für Recht, *hukum*, mit dem für

Weisheit, *hikmah*. Blinder Gehorsam gegenüber geoffenbarten Vorschriften bedarf jedoch keiner Weisheit; mit einem solchen auf Gehorsam hin orientierten Verständnis wäre nicht nur das islamische Rechtsverständnis erstarrt. Auch das Verständnis des Menschen als Stellvertreter Gottes machte dann keinen Sinn mehr.

Damit rückt die Frage der Hermeneutik, insbesondere gegenüber dem Qur'an, in den Vordergrund der Überlegungen. Eine gegenwartsbezogene Hermeneutik ist deshalb eine der wichtigsten Forderungen, die an die formale islamische Unterweisung muslimischer Schüler und Studierender zu richten ist.² (Fußnote) Hinsichtlich der Methoden einer kontextbezogenen und relevanten Interpretation des Qur'an können sich die Unterweisenden auf die umfangreichen und wegweisenden Vorarbeiten von Quraish Shihab und die Beiträge in der in Jakarta herausgegebenen Zeitschrift »*Ulum al-Qur'an*« stützen.

Ein Rückschlag in der Debatte Intellektueller um die Zivilgesellschaft

Einen erheblichen Rückschlag und konzeptionelle Verengung erhielt die Debatte indonesischer In-

tellektueller um die Zivilgesellschaft jedoch 1996. Ein Problem war immer die Übersetzung dieses Konzeptes ins Indonesische. Angeboten hat sich *masyarakat sipil*, wobei im Begriff »*sipil*« auch ein Gegensatz zur praktisch existierenden Militärherrschaft gesehen werden konnte. Manche blieben deshalb bei der englischen Schreibweise. 1996 schlug jedoch während einer Tagung der aus Malaysia angereiste Anwar Ibrahim vor, den Begriff *civil* im Indonesisch/Malaiischen mit »*madani*« zu übersetzen. Das ist der Begriff, der im Arabischen gebraucht wird. Während die Araber wissen, dass *madani* ein Attribut des Nomens *madaniyya* ist und letzteres jedoch seit dem 19. Jh. eine gängige Übersetzung von *civilisation*, hörten malaiische Ohren daraus einen Hinweis auf Medina (*madina*), die Stadt des Propheten. Damit traten die der Gründung des ersten islamischen Gemeinwesens zugrunde liegenden Ordnungen und Strukturen in den Vordergrund des Interesses. Da diese Gründung vom Propheten selbst vorgenommen wurde kommt ihr zweifellos eine besondere, wenn nicht bindende Bedeutung zu. Insbesondere bedarf die Frage einer Klärung, ob diese Gemeindegründung ein Vorbild für heutige Staaten, insbesondere auch plurale wie Indonesien, sein könne, und ob damit die Ge-



aus: FEER v. 22.8.2002, S. 13

Scharia-Unterstützerinnen

meindeordnung von Medina als Vorbild moderner Verfassungen gelten kann. Paradigma für die Antwort auf diese Frage war das Verhältnis zu den Juden in Yathrib. Diese Debatte kann endlos werden, somit beschränke ich mich auf die Kernfrage: Was lässt sich dem Text der Gemeindeordnung entnehmen?³

Ihrem Charakter nach war sie ein Vertrag bzw. ein Doppelvertrag: Zunächst zwischen den mit Muhammad aus Mekka nach Yathrib ausgewanderten Mekkanern, den »*muhâjirûn*«, und den beiden in Fehde miteinander liegenden arabischen Hauptgruppen in Yathrib, den »*ansâr*« (Helfern), die Muhammad als Schiedsrichter eingeladen hatten. In diesem Teil ging es zunächst um die Ordnung der Verhältnisse zwischen den unterschiedlichen Gruppen, die nun in Yathrib eine einheitliche Gemeinschaft, eben eine *madîna*, bilden wollen. Zusammengehalten wird sie durch die Religion, *dîn*, und zwar die vom Propheten Muhammad vermittelte Religion. Deshalb heißt ihr Gemeinwesen hinfort *Madînat an-Nabî*, die Stadt des Propheten (*madîna* wörtlich: Ort, in dem der *dîn*, die Religion, praktiziert wird, hier also die Religion des Propheten Muhammad). Da auf die Dauer nur dieser Teil der Gesamtgemeinschaft von Yathrib dort überlebte, hat sich bei den Muslimen der Eindruck durchgesetzt, als sei schon zu Zeiten des Propheten dieser Teil der Wesentliche und Maßgebende der Bevölkerung in Medina gewesen. Dieser Eindruck trägt jedoch. Im zweiten Teil des Vertrages sind die Juden die Partner. Auch ihnen wird zugestanden, dass sie eine Religion (*dîn*) haben, die sich von der der Anhänger Muhammads unterscheidet, weil die Juden eben einem anderen Propheten folgen, nämlich Mose. Dieser Zustand wird im Vertrag von Medina ausdrücklich anerkannt (vgl. Paragraph 25). Damit gibt es also zwei Gemeinwesen als *madîna*: die Gefolgschaft von Muhammad, und die jüdische Gemeinschaft, von der allerdings nicht alle in das Vertragsverhältnis mit Muhammad einwilligen; hieraus entstehen später die Konflikte mit jüdischen feindlichen Gruppen. Damit ist jedoch deutlich, dass sich die Gemeinde auf den Propheten, nicht auf Gott bezieht, und Muhammad soll auch bei späteren Geleheiten, wenn er gesell-

schaftliche oder politische Entscheidungen getroffen hatte, immer wieder betont haben, dass er die Entscheidung aus eigener Überlegung, also nicht auf Grund einer Offenbarung oder Eingabe durch Gott hin getroffen habe. Offensichtlich waren die Zeitgenossen Muhammads noch sehr viel sensibler hinsichtlich der Unterscheidung von den Kern der Religion als Gottesdienst und Bekenntnis betreffenden und solchen religiösen Fragen, die gemeinschaftlichen Charakter haben und damit offen sind für Disputationen und Dissens. Allerdings gibt es auch etwas die unterschiedlichen »Orte der Religion« Verbindendes: die gottesdienstliche Gemeinschaft, und auch diese wird wiederholt in dem Vertrag von Medina unterstrichen: die *umma* ist nur eine, sie ist die *umma* Gottes (*ummat Allâh*). Auch dies wird wiederholt in dem Vertrag von Medina unterstrichen.

Die Suche nach Orientierungen für die Gegenwart

Auf diesen hinter dem Vertrag von Medina stehenden Sachverhalt hat Ahmad Baso nachdrücklich hingewiesen. Aus seinen Darlegungen wird deutlich, dass der Vertrag von Medina so, wie er dasteht, nicht als Grundlage für eine moderne Verfassung gelten kann. Wohl finden sich in ihm einige der oben erwähnten gesellschaftlichen Normen und Werte, die ihre Bedeutung keineswegs verloren haben. Auch wird der Charakter einer Verfassung als gesellschaftlicher Vertrag durchaus aufgenommen werden können; die Idee eines Gesellschaftsvertrags als Grundlage einer gesunden Staatsform hat übrigens schon der arabische Philosoph al-Mawardi im 11. Jh. entwickelt. Das Prinzip der Gleichheit hat jedoch für alle Vertragspartner zu gelten, und als Ziel kann deshalb nur eine einzige Gemeinschaft — oder jetzt besser: Gesellschaft — sein, mit der gleichen Rechtsgrundlage für alle. Es bleibt abzuwarten, ob die Debatte der muslimischen Intellektuellen nach dem Buch von Ahmad Baso sich dieser Konsequenzen bewusst wird, wenn sie — was ja durchaus legitim ist — in den Ursprüngen ihrer Religion nach für die Gegenwart rele-

vanten Orientierungen sucht. Dass es diese gibt, dürfte keine Frage sein, und der oft vorgetragene Vorwurf, der Islam trage in sich selbst keine Ansätze für eine demokratische Entwicklung, bedarf des Beweises, auch wenn er immer wieder insbesondere von selbsternannten »Islamkennern« erhoben wird.

Dass es auch im arabischsprachigen Bereich eine intensive Debatte um die Zivilgesellschaft gibt habe ich nicht erwähnt, möchte das jedoch in einem letzten Satz nachholen und nachdrücklich auch darauf hinweisen.⁴

Eine Fassung des Artikels mit ausführlicher Literaturangabe ist auf den Seiten unserer Homepage unter <http://asienhaus.de/publikat/soa/> zu finden.

Anmerkungen

- 1) Masykuri Abdillah, *Responses of Indonesian Muslim Intellectuals to the Concept of Democracy (1966-1993)*. Hamburg: Abera Verlag 1997. Zur Thematik vgl. auch Sudirman Tebba, *Islam Orde Baru. Perubahan Politik dan Keagamaan*. Yogyakarta: Tiara Wacana 1993.
- 2) Dazu Komarudin Hidayat, »Aus Erfahrungen lernen. Islamische Bildung und religiöser Pluralismus in Indonesien«, in: Ursula Neumann (Hg.), *Islamische Theologie. Internationale Beiträge zur Hamburger Debatte*. Hamburg: Edition Körber Stiftung 2002, S. 98-111; K. Hidayat und Hendro Prasetyo (eds.), *Problem & Prospek IAIN. Antologi Pendidikan Tinggi Islam*. Jakarta.
- 3) Ihr arabischer Urtext findet sich in der von Ibn Hisham überarbeiteten Prophetenbiographie des Ibn Ishak. Eine englische Übersetzung z.B. bei W.M. Watt, *Muhammad at Medina*. Oxford: Clarendon 1962, S. 221-225 (gekürzt). Diese gekürzte Übersetzung hat auch Masykuri Abdillah in den Anhang seines Buches (Anm. 1) übernommen. *Teks »Piagam Madinah«*.
- 4) Erdmute Heller und Hassouna Mosbahi (Hg.), *Islam — Demokratie — Moderne. Aktuelle Antworten Arabischer Denker*. München: C.H. Beck, 2. Aufl. 2001; ferner die Beiträge von Amr Hamzawy, Asghar Schirazi und Ferhad Ibrahim zur Debatte um die Zivilgesellschaft in der arabischen und iranischen Welt, in: *Orient. Zeitschrift des Deutschen Orient-Instituts* 3/98, S. 405 ff.