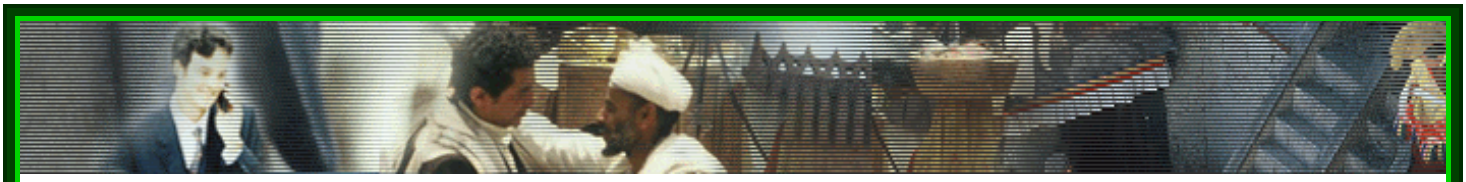

Südostasien

Working Papers

Band 3

ISSN 1810-7354

Michael Lidauer

Sozialanthropologische Notizen zur Islamisierung Südostasiens

DOI 10.1553/soawp3

Redaktion:
Stefan Khittel
c/o Kommission für Sozialanthropologie
Österreichische Akademie der Wissenschaften
Schwindgasse 14/6 - 1040 Wien
Fax: 01/ 503 68 73/ 6680
E-Mail: working.papers@oeaw.ac.at

Sozialanthropologische Notizen zur Islamisierung Südostasiens

„*It is important to stress that in discussing religious change it is necessary to have a profound respect for the people whose lives and deepest personal values are under discussion.*“
(A.H. Johns 1995: 167)

Der folgende Text ist im Wesentlichen ein sanft erweitertes Kapitel einer Diplomarbeit des Instituts für Sozial- und Kulturanthropologie der Universität Wien.[1] Im Rahmen dieser Arbeit wurde die Konversionsgeschichte einer ethnischen Gruppe im heutigen Vietnam untersucht – die der *Cham*. Seit der ersten Hälfte des 1. Jahrtausends maßgeblich unter indischem Einfluss, gründeten die austronesisch-sprachigen Cham politische Entitäten, die später in der (vor allem französisch-kolonialen) Forschungsgeschichte als *Champa* bekannt wurden. Champa erweckte unter den Gelehrten des ausgehenden 19. Jhdts. vor allem wegen seines architektonischen Erbes Respekt und wissenschaftliches Interesse. Zwar nicht mit der Monumentalität Angkor Wat´s oder Angkor Thom´s der benachbarten Khmer vergleichbar, so sind die aus gebrannten Ziegeln errichteten Cham-Türme doch eindrucksvolle ästhetische Zeugen einer wirtschaflichen, politischen und wohl auch spirituellen Hochblüte der Cham an der zentralannamitischen Küste.
Das Jahr 1471, nämlich der Fall der Hauptstadt Vijaya, in kriegerischen Auseinandersetzungen mit den ethnischen Viet in deren scheinbar unaufhaltbarem Zug nach Süden (*Nam Tien*) galt in der Historiographie der Gruppe bis jüngst als Ende ihrer „Kultur“. Nur wenige herausragende Forscher[2] der französischen „Indochina-Zeit“ haben versucht, sich auch mit den in ihrer Epoche rezenten Cham auseinander zu setzen bzw. deren kulturelle Entwicklung in jener Zeit nachzuvollziehen, in der sie nur mehr wenige materielle Hinterlassenschaften für die Nachwelt produzierten.

Als Seefahrer hatten die Cham weitreichende politische Kontakte und Handelsbeziehungen, vor allem im insularen Südostasien. Auf diesen Wegen sind wohl auch Kundschafter einer „neuen“ Weltregion an die Küsten Champas gelangt, haben dort Herrscher, religiöse Spezialisten oder Handelstreibende mit den Grundideen des Islam mehr oder weniger vertraut gemacht. Ab der Mitte des 2. Jahrtausends bezeichneten sich mehr und mehr Cham als Muslime.
Im gleichen Zuge, da die Cham ihre politische Macht nicht mehr aufrechterhalten konnten, entwickelten sie sich zu einer Diaspora-Gruppe im festländischen Südostasien. In mehreren Emigrationswellen gelangten Cham-Sprecher ins benachbarte Kambodscha, wo im Kontakt mit dort sesshaften Malaien das Wissen um die Religion des Propheten Muhammad vertieft wurde. Heute dient die religiöse Ausrichtung der Cham – die Orthodoxität ihrer muslimischen Praxis oder die Anbindung an ein hinduistisches Erbe mit islamischer Prägung – als ethnisches Konstituierungsmerkmal zwischen verschiedenen Cham-Gruppen und im Austausch mit (oder in Abgrenzung zu) der jeweiligen buddhistischen und/ oder konfuzianistisch geprägten Bevölkerungsmehrheit.

---

[1] Lidauer 2002. – Prof. Helmut Lukas (Akademie der Wissenschaften, Wien) hat das Entstehen dieser Arbeit mit großem Engagement betreut. Rie Nakamura (Toyota Foundation, Tokyo) hat mir dankenswerterweise ihre bis dato unveröffentlichte Dissertation über Cham in Vietnam als Quelle zur Verfügung gestellt.
Neben eigenen Feldnotizen besteht die Arbeit zum Großteil aus einer umfassenden Literaturrecherche, absolviert an den Universitätsbibliotheken Wien und Passau sowie der École Francaise D´Éxtrème Orient in Paris. Davon zeugt auch eine Sammlung von Originalzitaten im Fluss des Textes. Das Quellenstudium im Ausland wurde u.a. durch Mittel der Universität Wien sowie des Landes Oberösterreich ermöglicht.
[2] z.B. Étienne Aymonier, Antoine Cabaton, R.P. Durand, Paul Mus, Marcel Ner

In der Diplomarbeit, auf der dieser Text aufbaut, wird zuerst ein historischer Kontext aufgerollt, und dies nicht ohne die Geschichtsschreibung zu Champa auch zu kritisieren, zu reflektieren und neu zu verorten. Danach wird dort die sozialanthropologische, vor allem auf Ethnizität ausgerichtete Perspektive durch einen *bottum-up* Ansatz eingelöst, für den mir – neben eigenen, auf Interviews in Vietnam und Paris basierenden ethnographischen Aufzeichnungen – hauptsächlich die Dissertation der japanischen Anthropologin Rie Nakamura (1999), heute Toyota Foundation, als Quelle dient.

Hier vollziehe ich im Folgenden zuerst eine Spurensuche nach den frühen Kontakten muslimischer Gläubiger mit Südostasien, der eine kurze Betrachtung der neu zu entstehenden politischen Gebilde – Sultanate und Hafen-Stadtstaaten – folgt. Damit und danach versuche ich vor allem die Ergebnisse Anthony Reid´s (1984, 1993, 1995, 2000) für eine Betrachtung der sozialen Implikationen des „Imports" der großen Buchreligion Islam in südostasiatische Gefilde zu verwerten. Eine Zusammenfassung des aktuellen Wissensstandes zur Islamisierung Champas und der Cham, bisher nicht in deutscher Sprache zugängig, wird im Mittelteil des Textes geboten.

Um die regionalen und lokalen Prozesse ausreichend zu kontextualisieren, die auf Umwegen zu den heutigen verschieden Ausprägungen der „Islamität" der Cham und ihrer (nicht nur geographischen) Abgrenzung von einander geführt haben, wird also versucht, in Kürze den Prozess der Islamisierung in Südostasien nachzuzeichnen. Erst durch die Einbettung ins Globale und Überregionale werden die regionalen Ergebnisse erkennbar und sichtbar. Davon handelt dieses working paper.

Einleitung

Das Auftreten von Muslimen, der formelle Übertritt zum Islam durch lokale Potentaten und die graduelle Veränderung von Weltbildern breiter Bevölkerungsgruppen in Südostasien gingen einher mit einem Netzwerk von Seehandel und damit verbundener Allianz- und Kommunikationssysteme von Herrschern, Händlern, Gelehrten und Gläubigen.

> „*It is from such a perspective that one should highlight the various aspects and emphases in the Islamization of the region from the time that it began. Self-evidently, it cannot be separated from the trading system of the Indian Ocean. As soon as Muslims took part in that system, and eventually they were to dominate it, a discrete, silent process of Islamization began, as Muslim trading communities became established at focal points along the northeast coast of Sumatra and on the Malayan Peninsula, the north coast of Java, Borneo and the Celebes. Such points were convenient stopping places to exchange goods, to take on water and firewood and to wait for a change of the monsoon – either to journey on to China for silks and porcelain, or to take on board spices and locally produced goods*." (Johns 1995: 173f)

Anthony Reid (1993) identifiziert den Zeitraum zwischen 1550 und 1650 als *the critical period* der Islamisierung in Südostasien. Bereits vor dieser intensiven Phase, die die Umformung von kleinen Häfen zu Stadtstaaten, von hindu-buddhistischen Königreichen zu muslimischen Sultanaten sah, und ab deren Ende europäisch-koloniale Präsenzen die geo-politische Aufteilung der Region für immer verändern sollten und im Wesentlichen die Basis für die heutigen Nationalstaaten schufen, gab es arabische und persische Handelskontakte und Siedlungen, die im folgenden kurz beschrieben werden sollen.

Frühe Kontakte[3]

> "*Long before the days of the Prophet the Arabs had made settlements along the trade route between the Red Sea and China. Islam gave a new impetus to their shipping.*" (D.G.E. Hall 1968: 205)

Chinesischen Quellen zufolge gab es bereits unter den Sassaniden[4] persische Kontakte nach Indien und China. Entlang der Westküste der Arabischen Halbinsel entwickelten sich Handelswege, die Mekka bereits im Jahrhundert vor dem Auftreten des Propheten Muhammad zu einem wichtigen Handelsknotenpunkt werden ließen[5] und die Häfen am Südende des Roten Meeres mit dem Wirtschaftsraum des Mittelmeeres verbanden. Mit dem Entstehen des Islam und einer raschen politischen Einigung des Arabischen Raumes im 7. Jahrhundert und danach wurden die Voraussetzungen für florierende Handelsbeziehungen quer über den asiatischen Kontinent geschaffen.

---

[3] Als Quellen für frühe arabische Seefahrt im Indischen Ozean und Handel in Südostasien siehe gleichermaßen George F. Hourani: *Arab Seafaring* (expanded edition 1995: 61-86) und G.R. Tibbetts: *Early Muslim Traders in South-East Asia* (1957). Als wichtigste frühe emische Quellen gelten *Kitāb al-masālik wa-l-mamālik* von Ibn Khurdādhbih, entstanden gegen Ende des 9. Jhdts, weiters das Werk *Akhbār as-Sīn w-al-Hind* (Autor unbekannt) sowie Buzurg b. Šariyār min Ramhgurmuz´ *Kitāb 'Ağā'ib al-Hind* („Das Buch der Wunder Indiens"). Letzteres bildet die Grundlage für die Sindbad-Legenden. (Hourani: 68 und Tibbetts 1957: 13f)

[4] Etwa ab 224 n. Chr. bis zur Durchsetzung der Kalifen von Mekka.

[5] vgl. Simonsen 2000: 242f

„*There were two main routes to China and the East, the land route through Central Asia and the sea route. During the days of the Sassanid empire and through the early days of Umaiyad rule [...] the land route was the most important. [...] From the last half of the eigth century the land route was cut off by struggles of both the Chinese and the Muslims with the Tibetan tribes [and it] was completely lost until it was reopened by the Mongols*." (Tibbetts 1957: 5)

Der Transport von Gütern und Ideen verlagerte sich also von kontinentalen Routen auf den Indischen Ozean. Die Entwicklung dieses Seehandels zwischen dem Arabischen Raum und China wurde durch zwei stabile politische Reiche an den beiden Enden der Großregion ermöglicht.

„*The whole Muslim world from Spain to al-Sind was united under the Umayyad caliphs (A.D. 660-749), and for over a century (750-870) under the `Abbāsids with the exception of Spain and North Africa. In China, the T`ang dynasty (618-907) ruled a united empire until its closing years; the south enjoyed almost unbroken peace for two and a half centuries (618-868).*" (Hourani 1995: 61f, vgl. Tibbets: 1f)

Mit diesen frühen Handelsbeziehungen gingen erste Siedlungen im süd- und südostasiatischen Raum einher. Nicht selten waren es religiöse Splittergruppen, die entlang dieser Handelsketten emigrierten. So erwähnt Kosmas Indicopleustes schon am Beginn des 6. Jhdts eine Kolonie persischer Christen in Ceylon.[6] Al-Marwazī (1120) berichtet von einer Gruppe schiitischer Muslime, die, vor Verfolgung in Khorasan flüchtend, noch zur Zeit des Umayyaden-Kalifats (661-750) in China siedelten „*on an island in one of the rivers [...] opposite a port*." (Hourani 1995: 63)
Wurde zuerst in chinesischen Quellen kategorisch zwischen Persern (*Po-sse*) und Arabern (*Ta-shih*) unterschieden, so überwogen letztere im Seehandel ab dem Zeitpunkt der Machtübernahme durch die Abbasiden 750 und der Verlegung der Hauptstadt von Damaskus nach Bagdad am Tigris mit den nahe gelegenen Seehäfen al-Ubulla und Sīrāf.[7] Der Geograph al-Ya'qūbī gibt in seinem *Kitāb al-buldān* Auskunft über den strategisch gewählten Platz der neuen Metropole. Der Seehandel erlebte einen graduierlichen Aufschwung, und unter den Abbasiden-Kalifen entstand eine muslimische und arabischsprachige Mehrheitskultur am persischen Golf.[8]
Das Faktum bestehender Handelsbeziehungen lässt aber noch nicht darauf schließen, dass diese immer friedlich verliefen. Im Jahre 758 nahmen *Ta-shih* und *Po-sse* Kanton ein, was kurzfristig zu einem Stopp des Handelsverkehrs führte.[9]

Kanton (arab. Khānfū) in Südchina wurde über Jahrhunderte als wichtigster östlicher Punkt einer Handelskette beschrieben, die sich vom Mittelmeerraum in den asiatischen Raum hin erstreckte. Zwar war den Händlern auch die Küste nördlich Kantons bekannt, und Muslime kamen bis Korea (arab. *as-Sīla* oder *ash-Shīla*), Khānfū aber war das wichtigste Handelszentrum im Osten. Die muslimische Handelsgemeinde (neben anderen) war so groß, dass ihr von der chinesischen Verwaltung ein eigener Qādhī zugestanden wurde.

---

[6] Tibbetts 1957: 6f
[7] vgl. Manguin 1985: 15, note 10: Erst nach der Gründung Bagdads sei der Fernhandel zur See intensiver geworden.
[8] Tibbetts 1957: 10
[9] Hourani 1995: 62ff und Tibbets: 9ff

Auf dem Weg nach Kanton konnten diverse indische Häfen, die Malediven und Ceylon angelaufen werden. Danach wurde die Straße von Malakka (arab. *Salāt*) durchfahren, bevor an der Küste Indochinas erneut gestoppt wurde: Die Häfen Champas (arab. *Sanf*) und Hanoi (arab. *Lūqīn*) waren wichtige Stationen auf der Reise nach China. Für die ganze, nach den Monsunwinden geplante Reise inklusive kürzerer Zwischenaufenthalte berechnet Hourani mindestens ein halbes Jahr.[10] Die Präsenz muslimischer Schiffe im Indischen Ozean und südostasiatischen Gewässern war aber keineswegs eine hegemoniale:

"*Vor Ankunft der Portugiesen im Indischen Ozean im Jahre 1498 hatte es von keiner politischen Macht irgendeinen Versuch gegeben, Kontrolle über die Seewege und den Fernhandel Asiens zu erlangen. [...] Der Indische Ozean insgesamt wie auch seine verschiedenen Meere waren von keinem bestimmten Land oder Reich dominiert.*"[11]

Abb.1.
Arabische Geographie für Südostasien
(Hourani 1995)

[10] Hourani 1995: 62ff
[11] Gosh 1992: 391 nach Chaudhuri 1985: 14

Muslimische Kolonien in Handelsstützpunkten entlang des indonesischen Archipels in diesem Zeitraum können angenommen werden, die Quellenlage aber ist rar. Fest steht, dass eine muslimische *expatriate*-Gemeinschaft im insularen Südostasien ganz anderen Bedingungen ausgesetzt war als im streng bürokratisierten China der T´ang-Zeit.

> „*[The colonies] were semi-permanent settlements for the roving merchant population. Many individuals stayed in them only for a winter or while they gathered their cargo, while others, acting as agents, stayed for periods often as long as ten years.*“ (Tibbetts 1957: 40)

Gegen Ende des 10. Jahrhunderts kam es zu einem abrupten Ende des Handels zwischen Sīrāf bzw. al-Ubulla und Kanton, herbeigeführt durch politische Veränderungen in beiden Regionen. In China ging die Zeit der T´ang-Dynastie ihrem Ende zu. Auf der arabischen Seite verlagerte sich der Handelsschwerpunkt vom Persischen Golf auf den Süden der Halbinsel, begünstigt durch die wachsende Vormachtstellung der Fatimiden[12] in Ägypten, mit Aydhāb[13] als Sammelort an der ostafrikanischen Küste und Aden als *gateway to China*.

> „*But Arab sources tend to show a maximum amount of activity at the end of the ninth and during the tenth centuries and after this a considerable falling off. […] Egypt did not attract commerce from the Far East in the same way [as Mesopotamia]. For a long time distracted by the Crusades, Egypt saw two short times of prosperity under the Fatimids and the early Aiyubids, but it was not until the fourteenth century in the days of the Mamlukes, that the Nile valley became a really important market for Indian and far Eastern goods*.” (Tibbetts 1957: 43)

Der Seehandel aber ging auch nach dem 10. Jhdt. weiter. Arabische und chinesische Schiffe trafen sich im Hafen von Kalāh an der Westküste der Halbinsel von Malakka[14], „*and Muslim ships were frequently to be seen in the ports of Khmer and Champa.*“ (Tibbetts 1957: 21)

Araber und Perser waren aber bei weitem nicht die einzigen Vermittler, die den Glauben an Allah und seinen Propheten in Südostasien verbreiteten. Der These einer „direkten Islamisierung“ aus dem Herkunftsgebiet des Islam stehen zwei weitere gegenüber: Zum einen könnten muslimische Einflüsse aus dem Norden, von China über Champa, ins insulare Südostasien gelangt sein Dieser These wird im Allgemeinen aber weniger Bedeutung beigemessen.[15] Zum anderen wird vor allem Indien als die Vermittlerregion für

---

[12] Ab 909 nach Chr. in Tunesien, von 973 bis 1171 in Kairo.

[13] Diese Anmerkung verdanke ich Amitav Gosh (1992): “Aidhāb ist eines der Rätsel der mittelalterlichen Handelsstrasse zwischen Ägypten und Indien. […] Doch diese kleine, zwischen Wüste und Meer eingekeilte Ansammlung von Hütten, war ein betriebsamer blühender Hafen. [So a]uch Ibn Dschubāir: “Es ist einer der am meisten frequentierten Häfen der Welt, wegen der Schiffe aus Indien und dem Jemen, die dorthin und von dort absegeln, sowie wegen all der Pilgerboote, die von dort verkehren.” [Broadhurst 1952: 63] Etwa fünfhundert Jahre lang fungierte Aydhāb als eine der wichtigsten Stationen auf der Route zwischen dem Indischen Ozean und dem Mittelmeer. Dann, Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts, erlosch plötzlich das Leben des Hafens, er hörte einfach auf zu existieren.” (176f)
Gosh hat mich in seinem, mit rezenter Ethnographie durchsetzten und mit einem beeindruckenden Quellenverzeichnis versehenen, historischen Roman aber auf noch viel Wichtigeres aufmerksam gemacht, das ich gerade unter dem Blickwinkel dieser Arbeit übersehen hatte: Dass nämlich der sizilianische, ägyptische, jemenitische, irakische,… mittelalterliche Asienhandel, wenn auch arabisch, nicht immer nur islamisch war – sondern auch jüdisch.

[14] Hourani 1995: 78

[15] Drewes 1985: 15

den Islam im indonesischen Archipel betont. Drewes (1985) arbeitet dabei zwei unterschiedliche Erklärungslinien heraus: Auf den Portugiesen Tomé Pires[16] geht die Diskussion um Bengalen als Ausgangspunkt der Islamisierung Südostasiens zurück. Der Holländer Snouk Hurgronje[17] war der erste, der für Südindien als Wiege des insularen Islam argumentierte. Dieser Linie folgt auch Drewes selbst und engt das Gebiet auf die Koromandelküste ein.[18] Auch K.R. Hall (1977) [19] betont vor allem für den Zeitraum zwischen dem 10. und 13. Jhdt. die Vermittlerfunktion muslimischer Händler an der südindischen Koromandelküste für Kontakte zwischen Südostasien und dem Arabischen Raum. D.G.E. Hall (1968: 212f) wiederum unterstreicht die Bedeutung Gujerats und des dortigen Hafens Cambay im Besonderen für die Handelsbeziehungen Malakkas[20] (siehe unten). Drewes folgert aus diesen Auseinandersetzungen der *scientific community*, dass es ohne neue Daten keine neuen Ergebnisse geben werde, und betont die Wichtigkeit der Erforschung des Islam und seiner Geschichte am Indischen Subkontinent.[21]

Šihāb ad-Dīn Ahmad b. Māğid[22] erstellte noch am Ende des 15. Jahrhunderts ein *rahmāni*, nautische Richtlinien, die auf seinen eigenen Erfahrungen aus Fahrten nach Indien beruhten. Im Jahre 1498, in Malindi an der ostafrikanischen Küste, traf Vasco da Gama genau jenen Ahmad b. Māğid, den er überzeugen konnte, ihm den Weg nach Kalkutta zu weisen.

> „*Thus, by one of the ironies of history, a great Arab seaman helped to bring about the undoing of Arab navigation, for the Arabs could neither drive out nor compete with the Portuguese and the other European nations which followed them.*" (Hourani 1995: 83f)

---

[16] Ein Jahr nach der Eroberung Malakkas (siehe unten) im Jahre 1511 nahm Tomé Pires, ein Apotheker aus Lissabon, seine Arbeit als Handelsekretär vor Ort auf und war ab 1516 erster portugiesischer Botschafter in China. Neben seinem Interesse für „orientalische Drogen" und Handelsgüter aller Art widmete er sich dem Studium der südostasiatischen Handelshäfen und deren Bevölkerung. Sein Opus *Suma Oriental* wird einer der wichtigsten europäischen Zeitzeugenberichte der südostasiatischen Frühmoderne. Pires verstarb wahrscheinlich etwa 70jährig nach seiner Gefangenschaft im Exil in China. (Manguin 1972: 38-42 sowie Drewes 1985: 10f)

[17] Christiaan Snouk Hurgronje studierte zuerst semitische Philologie, bevor er sich für muslimische Praxis zu interessieren begann. 1884 brach er inkognito nach Mekka auf, um als Muslim verkleidet (!) an den Ritualen der Pilgerfahrt teilzunehmen. Seine Beobachtungen führten zur Publikation von *Mekka in the Latter Part of the 19th* Century (1888). Ab 1889 war er *Advisor on Arabian and Native Affairs* der holländischen Kolonialverwaltung Indonesiens und wurde zum Spezialisten für Islamisches Recht. 1907 wurde ihm eine Professur an der Universität Leyden zugesprochen. Sein Nachlass zum Indonesischen Islam (v.a. Volume II von *Verspreide Geschriften*, 1923-27) umfasst über 2800 Seiten. (Koentjaraningrat 1975: 53-55. Diese Literaturangabe wurde mir dankenswerter weise von Helmut Lukas übermittelt.) Vgl. Benda 1985.

[18] Drewes 1985: 9f

[19] Hall, K.R.: *The Coming of Islam to the Archipelago: A Reassessment*. In: Hutterer, Karl L. (ed) 1977.

[20] Neben Tomé Pires bietet Georg Christoph Fernberger einen weiteren Bericht über die in Malakka gehandelten Waren (Lukas et al 1997).

[21] Drewes 1985: 17

An dieser Stelle soll auf die divergierenden Theorieстränge und ihre Geschichte nicht weiter eingegangen werden. Ich möchte aber auf einige diesbezügliche Texte verweisen: Paul Coatalen bietet mit *The Coming of Islam to S. E. Asia: A Critical Review of some Extant Theories* (1981) eine Zusammenstellung der Herkunftstheorien bis dato. Siehe auch M.B. Hooker: *Introduction: The Translation of Islam into Southeast Asia* (1983: 4-6) für Ausgangspunkte der Islamisierung. Drewes´ Text *New Light on the Coming of Islam to Indonesia?* ist im Sammelband *Readings on Islam in Southeast Asia* (Ibrahim/ Siddique/ Hussain 1985) erschienen. Auch Susan Bayly betont die Bedeutung der Koromandelküste (*Islam in Southern India: "Purist" or "Syncretic"* 1986).

Eine geraffte, frühe Beschreibung der Islamisierung Südostasiens bietet der Österreicher Robert von Heine-Geldern (1923: 965-68).

[22] „It is in Ibn Majid´s work that a notion of the Indian Ocean as an Arab lake begins to make sense." (Ho 2001: 2)

Dieses etwas resigniert klingende Zitat Houranis nimmt Bezug auf die arabische Seefahrt im Indischen Ozean und nicht auf die Zahl der Muslime oder den „Grad der Islamisierung" in Südostasien. Zur Zeit Ibn Māǧids waren bereits eigenständige muslimische Reiche – Sultanate, beginnend als erstarkende Hafenstädte – entlang der maritimen Handelsstraßen entstanden.

Erste Sultanate

> „*Islam was characteristically a court phenomena; it was here that trade took place and it was at this point that the local rulers became involved with the religion. […] The foreign trade was in Muslim hands and thus the culture and ethos of the city-ports were Muslim.*" (Hooker 1983: 7)

Die Religionsausbreitung in der Phase der Entstehung der frühen Sultanate etwa ab dem Beginn des 14. Jhdts nennt Johns (1995) *silent islamization*, das politische Gewicht der muslimischen Reiche in den kommenden Jahrhunderten kontrastierend.
An dieser Stelle möchte ich das Entstehen der ersten muslimischen politischen Entitäten skizzieren, auf die globalen Bedingungen und die lokalen *modes of transfer* der Islamisierung gehe ich weiter unten ein.

Die Institution des Sultanats war im 13. Jahrhundert bereits weit verbreitet[23]:

> „*...any leader of a community who had established an adequate power base could when he deemed the time ripe consolidate that power base by declaring himself sultan and claiming an area of territorial jurisdiction.*" (Johns 1995: 174)

Das erste Anzeichen für eine solche politische Entität auf südostasiatischem Boden bietet der Grabstein eines Sultan al-Malik as-Sālih in Pasai (Westsumatra) aus dem Jahre 1297.[24] Volker Stahr (1997) lässt demnach die „formelle Islamisierung"[25] und damit die „islamische Geschichte Südostasiens" zu Ende des 13. Jhdts mit den ersten islamischen Staaten auf Sumatra und der Malaiischen Halbinsel beginnen. Besonders herausragend und in seiner Geschichte symbolträchtig für die Gesamtregion ist dabei das Sultanat Malakka[26],

---

[23] Der erste Herrscher mit dem Titel „Sultan" war wahrscheinlich Mahmūd von Ghasna. Tugril Beg, der Gründer der Seldschuken-Dynastie (1055), war allerdings der erste, der den Titel auch auf Münzen prägen ließ. (Anmerkung per email von Stephan Procházka am 26.05.2004)

[24] Hall 1968: 206. Siehe Drewes 1985 zur genauen Datierung dieses sowie weiterer Grabsteine, die zur Rekonstruktion früher islamischer Reiche im indonesischen Archipel herangezogen werden.

[25] Stahr (1997: 26ff) unterscheidet zwischen "informeller" und "formeller Islamisierung" in Südostasien. Die Religion des Propheten wurde hier nicht durch Eroberungszüge, sondern durch „muslimische Reisende im weitesten Sinne" verbreitet. Mit „informeller Islamisierung" beschreibt Stahr die Religionsausbreitung durch Kaufleute und deren näheren Einflussbereich (Handelspartner, Angestellte) sowie durch '*ulamā'*, muslimische Gelehrte (siehe unten), während er unter „formeller Islamisierung" die Errichtung von Sultanaten und das Wirken politischer Herrscher versteht.

[26] vgl. D.G.E. Hall: *Malacca and the spread of Islam* (1968: 205-219).
Malakka erreichte seinen ökonomischen Zenit am Ende des 15. Jhdts (vor allem durch Handelsbeziehungen nach Gujerat) und wurde 1511 von den Portugiesen unter Albuquerque eingenommen. Der Portugiesischen Krone gelang es jedoch nie, die Handelsmonopole der südostasiatischen Aristokratie zu brechen; sie fügten ihr Handelsnetz dem bestehenden ein und vergrößerten nicht einmal den Umfang des asiatischen Handels – anders als die Holländer und Engländer, die später neue koloniale Systeme schufen. (Villiers 1965: 274f)

das bei seiner Gründung durch den von China[27] geförderten hinduistischen Fürsten Paramesvara noch nicht muslimisch war. Erst durch die Heirat Paramesvaras mit einer Königstochter aus Pasai trat er (oder sein Sohn[28]) zum Islam über. Obwohl Pasai und Aceh als kleinere Sultanate schon vor Malakka bestanden, nahm letzteres einen besonderen Stellenwert ein: „*It was the rise of Malacca that gave the real impetus to the conversion of the Peninsula.*" (D.G.E. Hall 1968: 206) Auf der Westseite der Halbinsel Malaya gelegen, entwickelte sich Malakka zum wichtigsten Handelszentrum in der Region, dessen Fürsten in den kommenden Jahrzehnten einen Großteil der Halbinsel eroberten und den Islam kontinuierlich fast über den gesamten indonesischen Raum verbreiteten.[29]

> „*The Malaccan dynasty saw in Islam a political instrument of great political value; by adopting the religion officially it secured admittance to [...] `the unity of Islam´ with its assurance of powerful allies, and its expensive ardour. Thus, as Malacca established overlordship over the states of the Peninsula and of the east coast of Sumatra across the straits, so Islam penetrated them. It was a political weapon against Buddhist Siam; still more it supplied the Malaccan empire with a cohesive force which enabled it to hold together after the Portuguese capture of Malacca itself.*" (D.G.E. Hall 1968: 213)

In der Folge wurden die bedeutenden Sultanate Johor, Perak, Kedah und Brunei gegründet. In der gleichen Zeit entstanden auch die ersten islamischen Fürstentümer in der Sulusee und auf Mindanao (Philippinen) sowie in der Patani-Region (Thailand).[30]

Die Entwicklung der Islamisierung im nördlichen indonesischen Raum betrachtet Stahr zusammenfassend als relativ einheitlich und schnell um sich greifend. Der Süden des insularen Südostasien, das heutige Indonesien, sah eine weniger einheitliche Entwicklung.[31]
Bali konnte sich einer muslimischen Einflussnahme auf Dauer entziehen. Teile der Molukken und Sulawesis wurden im späten 15. Jhdt. in den muslimischen Einflussbereich eingegliedert. Hier stand der Islam durch portugiesische Präsenz jedoch in großer Konkurrenz zum Christentum[32] und wurde als höfische Religion erst nach deren Abzug relevant. Aber auch der offizielle Übertritt Makassars zum Islam (1603) war eine kalkulierte Maßnahme – „*as a Muslim state it stood a better chance of success by swimming with the advancing tide of Islam.*" (D.G.E. Hall 1968: 216)[33]

Das erste bedeutende Sultanat auf Java zu Beginn des 16. Jhdts war Demak, dem das Majapahit-Nachfolgereich Mataram folgen sollte. „*The empire of Majapahit was disintegrating through its vassal states embracing Islam and declaring their independence*", lässt D.G.E. Hall (1968: 214f) das politisch-strategische Potential des Islam zu dieser Zeit besonders deutlich werden. Karl-Heinz Kohl schreibt dazu:

---

[27] „*Ming policy [...] aimed at restoring Chinese control over the states of South-East Asia.*" (D.G.E. HAll 1968: 209) Brunei und der Thai-Stadthafen Ayutthayya standen ebenfalls unter chinesischem Protektorat. Diese selbstgewählten Tributverhältnisse ermöglichten exklusiven Zugang zu chinesischen Gütern. (Reid 2000: 419)
[28] Die Generation ist nicht genau geklärt. (Lukas et al 1997: 7)
[29] Stahr 1997: 28ff
[30] ebenda
[31] ebenda: 30a
[32] ebenda: 30b
[33] Nach Manguin (1985: 6) musste sich sowohl in Patani und Brunei als auch in Makassar der jeweilige Herrscher dem Druck einer starken muslimischen Händlergemeinschaft beugen.

„*Der Aufstieg des Islam erfolgte [...] in Indonesien nicht zufällig zeitgleich mit dem Verfall des javanisch-hinduistischen Majapahitreiches. Sowohl der von der direkten Teilhabe an der Macht ausgeschlossenen niederen Aristokratie, die sich über den expandierenden Überseehandel dieser Periode hatte bereichern können, als auch den Herrschern der vielen kleinen, von der javanischen Zentralmacht abhängigen Fürstentümer auf Ost-Java und den Außeninseln erlaubte die neue Religion, ihrem eigenen Herrschaftsanspruch eine religiöse Legitimationsbasis zu geben.*“ (1986: 203)

Javanische Händler hatten nun auch die Vormachtstellung im Sultanat Malakka übernommen: „*The trade was in Javanese hands, and by the beginning of the sixteenth century they formed the most important element in Malacca´s population.*“ (D.G.E. Hall 1968: 214) Im Großen und Ganzen war die islamische Durchdringung Javas aber weniger intensiv als die Sumatras.[34]

Das wichtigste islamische Reich im Gebiet des heutigen Indonesien nämlich war Aceh (Nordsumatra): Vor 1490 war China der Hauptabnehmer indonesischen Pfeffers und Gewürzen (von den Molukken). Ab den 30er Jahren des 15. Jhdts jedoch (d.h. nach der Eroberung Malakkas durch die Portugiesen) begannen acehnesische Händler ihre eigenen Schiffe, wahrscheinlich über Indien, nach dem Roten Meer hin zu entsenden, und ab 1550 segelten sie auf dem offenen Meer nach Arabien. Dieser direkte Kontakt mit islamischen Zentren war kurzlebig, aber von größter Bedeutung. Auf den Pfefferschiffen gelangten muslimische Gelehrte aus Mekka und dem Jemen in die Inselwelt, und südostasiatische Muslime konnten ohne größere Zwischenaufenthalte nach Jedda reisen, um den *haǧǧ* zu begehen.[35] Im 16. Jhdt. stieg Aceh zur dominierenden politischen Macht im heutigen Indonesien auf.[36] Ab der Mitte des 17. Jahrhunderts verlagerte sich der weltumspannende Seehandel auf andere Routen, und die Holländer wurden im insularen Südostasien zu dominant, als dass solche Kontakte noch möglich gewesen wären.[37]

Die Situation auf dem Festland

Abgesehen von der Malaiischen Halbinsel entstanden im festländischen Südostasien keine Sultanate. Nichtsdestoweniger spielten muslimische Akteure im Verlauf des 16. und 17. Jhdts in Champa, Kambodscha und Siam eine nicht unbedeutende politische Rolle.
Ein Herrscher der Cham konvertierte wahrscheinlich zwischen den Jahren 1607 bis 1676 zum Islam, und die zur transnationalen Ethnie gewordenen Cham waren wichtige Protagonisten bei muslimischen Putschversuchen in Ayutthayya und Kambodscha.
Die nach Bangkok und Ayutthayya führenden Überland-Handelsrouten wurden von Persern und aus Südindien kommenden Muslimen dominiert, die auch in vielen unter der Oberhoheit Ayutthayyas stehenden Orten die Position von Gouverneuren bekleideten. Den Seehandel zwischen den Hauptstädten der Khmer und Thai und den Häfen von Patani, Johor, Aceh, Banten und Makassar kontrollierten hauptsächlich muslimische Malaien.[38]
Als die Holländer nach und nach die muslimischen und portugiesischen Handelstreibenden aus den Inselreichen verdrängten, suchten viele politisch-ökonomische Flüchtlinge in den

[34] Stahr 1997: 30a,b
[35] Reid 1993b: 161ff, vgl. D.G.E. Hall 1968: 218f
[36] Stahr 1997: 30a. Aceh ist heute die einzige Provinz Indonesiens, in der offiziell die Šarī‘a gilt. Für die islamische Position Acehs vgl. z. B. Stahr 1997: 128f und Reid 2003.
[37] Reid 1993b: 161ff
[38] Manguin (1985: 12f) erwähnt auch einige Cham-Kapitäne, die in diesem Handel eine Rolle spielten.

Staaten auf dem Festland Zuflucht. Mit einer nicht so sehr auf einen nach außen orientierten Handel ausgerichteten als auf Landwirtschaft im Landesinneren basierenden ökonomischen Basis waren diese politischen Gebilde jedoch stärker gegen – europäische und muslimische – Einflüsse abgeschlossen. In allen Fällen politischer muslimischer Präsenzen in diesen Staaten spielten militärische Auseinandersetzungen eine Rolle, wobei die Muslime meist an der Seite der lokalen Fürsten standen und mit diesen eine Allianz gegen Europäer bildeten.
In Siam hatte der muslimische Einfluss wahrscheinlich unter den Königen Prasat Thong (1630-56) und Narai (1658-88) das größte politische Gewicht. Die islamische Lobby am Hof unterstützte Ayutthayya gegen die niederländische *Vereenigde Oostindische Compagnie* (VOC), die eine Monopolisierung des Handels in der Gesamtregion verfolgte. Auf Dauer konnten sich die muslimischen Kräfte gegen die im 17. Jhdt. bereits stark entwickelten zentralen Institutionen des Königshauses und des buddhistischen Sanghas aber nicht durchsetzen.[39]
In Kambodscha erfolgten diese Auseinandersetzungen etwas früher. Nach einer siamesischen Invasion 1593 versuchten unterschiedliche Parteien von Malaien, Cham, Chinesen, Japanern, Spaniern und Portugiesen ihren Einfluss geltend zu machen. Ein von Spaniern 1598 inthronisierter König wurde von Cham und Malaien gemeinsam kurzerhand ermordet. Obwohl sie daraufhin nicht unmittelbar ihre Interessen durchsetzen konnten, präsentierte sich damit diese Gruppe als eigentlicher Verteidiger Kambodschas im 17. Jhdt. Auch hier war vorerst die holländische VOC der hauptsächliche Gegner.[40] Die Cham und Malaien förderten 1642 den Staatsstreich des Khmer-Königs Barom Reachea VI (Paranaraja), der mit der Konversion zum Islam den Namen und Titel Sultan Ibrahim annahm. Ibrahim wurde jedoch von den Holländern zur Unterzeichnung eines Handelsvertrages gezwungen, und eine interne buddhistische Opposition begann zu erstarken. Von den Khmer mit vietnamesischer Unterstützung besiegt, starb der einzige muslimische Herrscher Kambodschas 1650 in Gefangenschaft in Hue.[41] Kambodscha, innerlich zerrüttet, blieb ein Feld der Auseinandersetzungen, im Laufe derer sich sowohl die europäischen als auch die muslimischen Akteure zugunsten der Thai und der Viet zurückziehen mussten.[42]

Die Islamisierung Champas

In der Forschungsgeschichte zu Champa wurde immer wieder versucht, die Schritte der Islamisierung der zuvor mehrheitlich hinduistisch inspirierten Fürstentümer[43] entlang der

---

[39] Reid 1984: 30ff
[40] Reid 1984: 30f
[41] Kiernan 1988: 5
Nach Cabaton (1906: 37f) sind die Umstände seines Todes nicht genau geklärt.
[42] Reid 1984: 30ff
[43] Um das Jahr 100 n. Chr. lehnte sich die in chinesischen Quellen als „Barbaren“ bezeichnete Bevölkerung des heutigen Zentralvietnam südlich des Wolkenpasses (zwischen Hue und Da Nang) gegen das Vordringen der Chinesen aus der Provinz Giao Chi nach Süden auf. Im Jahre 192 gelang es ihrem politischen Oberhaupt Khu Lien, den chinesischen Präfekten zu töten und sich zum König auszurufen. Dieses Datum gilt in der Literatur zu Champa allgemein als der Beginn des hinduistischen Königreiches. In den ersten Jahrhunderten seiner Geschichte wurde das entstehende Reich in chinesischen Quellen Lin Yi (Lin-yi, Linyi) genannt, „wilde Wälder“. Der Name „Champa“ fand frühestens ab Ende des 6. Jhdts beziehungsweise Beginn des 7. Jhdts als Eigenbezeichnung Verwendung. (Nakamura 1999: 56 und Villiers 1965: 119f)
„Campa“ ist der Sanskrit-Name einer Blume (*Michelia Champaca* L.) und fand als geographischer Terminus bereits in Indien Verwendung. (Cabaton 1907: 130)
Die Beschaffenheit Champas als politische Entität(en) bedarf nach wie vor einiger Klärung: Die Eroberung der Haupstadt Vijaya im Jahr 1471 galt lange Zeit als der Endpunkt *eines* indisierten Reiches. Obwohl bspw.

Küsten des heutigen Zentralvietnam nachzuzeichnen. Die Daten sind spärlich. Ich versuche hier, das bestehende Material zusammen zu fassen und beziehe mich auf das wichtigste Referenzmaterial.

Die Fürstentümer, die unter dem Namen Champa subsumiert werden, zeichneten sich seit ihrer Frühzeit durch überregionale Handelsverbindungen aus – zum indisierten Funan, den benachbarten Khmer, zu China und der austronesisch-sprachigen Inselwelt. Für die Hoheitsgebiete der Cham sind in Bezug auf den Islamisierungsprozess ebensolche Rahmenbedingungen wie für die Großregion anzunehmen. Cham kamen schon vor der ersten Jahrtausendwende mit Muslimen in Kontakt. Eine intensivere Auseinandersetzung mit dem Islam fand jedoch wahrscheinlich später als im insularen Südostasien statt – und darüber hinaus zu einer Zeit, in der die Cham-Herrscher ihres außenpolitischen Gewichts bereits verlustig gegangen waren.

Cabaton (1906) hielt zwei Thesen der Islamisierung für wahrscheinlich. Erstens zwischen dem 10. und dem 14. Jhdt. durch arabische und persische Händler im Rahmen muslimischer Expansion; zweitens gegen Ende dieser Periode durch malaiische Einwanderer.
Manguin (1985) rollt die Geschichte von Cham mit Muslimen auf und folgert daraus eine Konversion Champas zum Islam nicht vor dem 17. Jhdt, genauer zwischen den Jahren 1607 und 1676. Zur Festlegung dieses Zeitraums stützt er sich unter anderem auf von den *Missions Ètrangères* (Paris) zur Verfügung gestellte Briefe früher katholischer Missionare in der Region.[44]
Bei seiner teilweise - aber offen gelegt - spekulativen Rekonstruktion sucht Manguin nach einem bestimmten Datum, nämlich der Konversion des Herrschers. Durch den Übertritt des Königs wird Champa für ihn zum muslimischen Staat. Diesen Schritt betrachtet er aber dennoch als Folge eines langen Prozesses.[45] Für mich ist ein solches Kriterium (die Konversion des Herrschers) eher nebensächlich, was interessiert, ist die Konversion einer größeren Bevölkerungsgruppe, unter welchen Bedingungen diese stattfindet, und welcher Wandel von Weltbildern damit einhergeht. Nichtsdestoweniger stellt Manguins Text die vollständigste und aktuellste mir bekannte Zusammenstellung der „muslimischen Geschichte“ Champas und der Cham, zumindest bis zum 17. Jhdt., dar.

Das Reich der Cham war unter dem Namen *Sanf* in arabischen Schriften über die Seefahrt nach Indien und China um die erste Jahrtausendwende bekannt.[46] Es gab muslimische Gesandte aus Südostasien, auch aus Champa, nach China, die dort mit Handel beauftragt waren und sich zeitweilig niederließen. Cabaton (1906: 31) erwähnt eine Gruppe, die sich am chinesischen Hof mit einer arabischen Gesandtschaft traf: „*En 987, une ambassade de*

Durand 1905/06 die „Einheit“ Champas schon angezweifelt hatte, lieferten erst Lafont (1980) und Po Dharma (z.B. 1978, 1994) substantielle Kritik und Evidenz für ein „föderales“ Champa. Po Dharma teilt Champa in fünf verschiedene Herrschaftsgebiete ein: Indrapura, Ameravati, Vijaya, Kauthara, Panduranga. Das südlichste dieser Fürstentümer, Panduranga, blieb, so Po Dharma, – wenn auch unter vietnamesischer Legislative – bis 1922 bestehen.

[44] Persönliche Kommunikation mit Gérard Moussay vom 15.5. 2001 in Paris. Nach einer Anmerkung von M. Moussay sind die Archive der Missions Étrangères zu diesem Thema noch nicht vollständig ausgewertet.
Hier verwende ich die englischsprachige Version von Manguin´s Text. Demnach sind auch alle ihm entnommenen Zitate, auch die aus den französischen und spanischen Originaltexten, in englischer Sprache.

[45] „A kingdom will be defined as Muslim when the Sovereign, his Court and a notable portion of the population have been converted.“ (Manguin 1985: 6f)

[46] In den „Wundern Indiens“ von Buzurg b. Šariyār min Ramhgurmuz wird Champa siebenmal erwähnt. (Lombard 1987: 313)

Peunduranga, royaume fada-aire [sic] *du Champa, se rencontrait même à la cour de Chine avec une ambassade arabe.*"
Eine arabische Siedlung im Gebiet Champas kann für diese Zeit angenommen werden, ob es Cham-Muslime gab ist aber ebenso ungeklärt wie die ethnische Identität jener Gesandten. Ihre chinesische Fremdbezeichnung *P'u* / *Pu* steht im Allgemeinen für „Muslim". Ob die Bezeichnung vom arabischen *abū* abgeleitet ist, oder vom Cham-Wort *Po* als Hoheitsbezeichnung herrührt, ist jedoch unklar.[47]

Als erster Nachweis muslimischer Präsenz in Champa galten bis vor kurzem zwei von Ravaisse 1922 übersetzte und angeblich auf Cham-Gebiet gefundene kufische Steininschriften aus dem 11. Jahrhundert. Eine der beiden ist die Grabesinschrift eines Abū Kāmil. Der zweite, weniger gut erhaltene Text ist eine öffentliche Anweisung für eine Gruppe muslimischer Siedler (Araber, Perser) zum richtigen Umgang mit der Bevölkerung des Gastlandes, besonders was Güter- und Geldverkehr betrifft.[48] Diese Gruppe soll nicht nur aus Händlern, sondern auch aus Künstlern, religiösen Gelehrten und Handwerkern bestanden haben.[49] Kalus (2003) äußert allerdings vehemente Kritik an Ravaisses Analyse: Sein epigraphischer Vergleich ergibt, dass der erste der beiden Steine mit Sicherheit in Nordafrika, wahrscheinlich in Kairouan, hergestellt wurde; der zweite sei erheblich jünger als von Ravaisse datiert.[50]
Ravaisse selbst war – abgesehen von mythologischen Rekonstruktionen der Vergangenheit – keine Quelle bekannt, die eine Konversion einer breiteren Bevölkerungsgruppe kurz nach der ersten Jahrtausendwende nahe legen würde.[51] Manguin schreibt dazu:

> „*The presence of these two steles indicates nothing more than the existence in the eleventh century of a community of Muslim merchants, strangers to the country. […] Nothing could be more normal than this settlement, when it is recalled that Muslim merchants had resided in such great number in South China since the eighth century*." (1985: 1)

Etwa zur gleichen Zeit, aus der die von Ravaisse beschriebenen Inschriften stammen sollen, ist auch die „muslimische Gründungsmythe" Champas angesiedelt. Ein König namens Po Ovlah (Allāh) soll Champa von 1000 bis 1036 regiert haben, bis er während des *haǧǧ* in Mekka (Mökah) verstarb.[52] Mythologisch werden die Cham Vietnams auch mit 'Alī, dem Schwiegersohn des Propheten Muhammad in Verbindung gebracht und rücken so in Schia-Nähe.[53] Diese Affinität drückt sich auch in an hinduistische Kosmologien erinnernde Vorstellungen von Persönlichkeiten des Glaubens aus, die in der entsprechenden Literatur (seit Durand 1903) immer wieder zitiert werden: Es wird ein imaginärer Kopf des ungeschaffenen Gottes Allāh (Alwahuk) beschrieben, der den Demiurg Owlah / Uwlwah (ebenfalls eine Form von Allāh) auf seiner linken Augenbraue, Muhammad auf der rechten trägt. Der Erzengel Gabriel (Jibarael) hat seinen Sitz auf dem

---

[47] Tibbetts 1957: 30f und 36, vgl. Manguin 1985: 2f
[48] Ravaisse 1922, vgl. dazu Manguin 1985 : 1
[49] Nakamura 1999: 64
[50] Kalus zieht selbst die Fundumstände in Zweifel und hinterfragt, ob sich der Grabstein des Abū Kāmil jemals an der annamitischen Küste befunden habe. (Kalus 2003)
[51] Ravaisse 1922: 281f
[52] „In the year of the Rat, Po Ovlah came from heaven, and became king in the Cham state, with his capital at Ban Sri Banuy, where he resigned for thirty-seven years. Then in the year of the Rat, Po Ovlah returned to heaven." Übersetzung von G.E. Marrison 1985: 55
Cabaton (1907: 137) hält auch eine arabische, persische oder malaiische Identität dieses Königs für wahrscheinlich.
[53] Sarkisyanz 1975: 402

rechten Auge, Abraham (Ipburahim, Ibarahim) auf dem linken; die Märtyrerbrüder Hasan (Acan/Asan) und Husayn (Acai/Asai) auf den Nasenflügeln; Adam und Eva (Haowa/Hawa) schließlich auf den Ohren.[54]
Ad-Dimašqī erwähnt 1325 Muslime in Champa und führt die Einführung der Religion des Propheten Muhammad auf eine "alidische Gründung" zurück, also Schiiten, die zur Zeit der Umayyaden von der Arabischen Halbinsel vertrieben worden seien.[55] Weitere Angaben zu einer schiitischen Islamisierung oder Ausprägung des Islam bei den Cham sind mir nicht bekannt.

Zwischen der Frühzeit – um das 10. Jhdt. – und dem Fall der Hauptstadt Vijaya im Jahr 1471 schweigen die Quellen zu Islam bei den Cham nahezu. Dieser Mangel an Indizien spiegelt teilweise die Situation für ganz Südostasien wider: Auch für den Großraum gibt es einerseits verlässliche Quellen für die frühen Kontakte bis zum 10. Jhdt., und dann wieder ab dem Ende des 13. Jhdts und vor allem mit dem Einsetzen der von Reid als „Frühmoderne" bezeichneten Phase (siehe unten).[56]
Die Islamisierung Javas wird mythologisch immer wieder mit Champa in Verbindung gebracht und etwa mit dem 14. Jhdt. datiert. Schlüsselfigur bei diesen Legenden ist *Putri Cĕmpa*, eine Prinzessin aus Champa, die – nach der Konversion ihres Vaters bereits Muslimin – mit dem Hindu-Herrscher von Majapahit verheiratet wurde. Auf ihren Neffen (den Sohn ihrer Schwester und eines arabischen Reisenden) und dessen Sohn gehe die Einführung des Islam auf Java zurück. Die beiden Männer gehören zu den neun Heiligen (*wali songo*), den Aposteln der islamischen Frühgeschichte Javas.[57]
Die Geschichten um *Putri Cĕmpa* sind nicht die einzigen Legenden aus dem Archipel, die Champa in Verbindung mit der Islamisierung kleinerer Herrschaftsgebiete auf den Inseln bringen. Demgegenüber schweigen die Inschriften Champas zum Thema Islam zu dieser Zeit, vorherrschende „Staatsreligion" ist weiterhin der Hinduismus mit Shiva als Mittelpunkt. Auch die Berichte der europäischen Reisenden Marco Polo (1288) und Oderich von Portenau (1323) geben keine Angaben zu Islam bei den Cham.[58]

---

[54] Durand 1903: 54f, Cabaton 1928: 345, Sarkisyanz 1975: 403
[55] Manguin 1985: 2
Ähnliches erwähnt al-Marwazī (1120) für eine in China siedelnde Gruppe.
[56] Manguin 1985: 6
[57] Von diesen Ereignissen existieren mindestens drei verschiedene Versionen (in *Serat Kanda*, *Babad Tanah Jawi*, *Sejarah Banten*), die in ihren Hauptthemen aber übereinstimmen. (Manguin 1985: 4, vgl. Coedès 1968: 239 und Nakamura 1999: 69f)
Darüber hinaus könnten die Akteure dieser Geschichten auch chinesische Muslime in Champa gewesen sein. Nach Nakamura (1999: 70) könnte die Verwirrung über die ethnische Identiät dieser Muslime auch auf eine starke soziale und wirtschaftliche Stellung chinesischer Siedler in Champa zurückgehen.
[58] Manguin 1985: 5
Obwohl heute in Zweifel gezogen wird, ob sich **Marco Polo** jemals in China aufgehalten habe (Wood 1996), werden insbesondere seine – teilweise zweifelhaften und mit oft schwer lokalisierbaren Ortsangaben versehenen – Berichte über frühe Anzeichen einer Islamisierung im Archipel nach wie vor zitiert (Villiers 1965, Coedès 1968, Hall 1968, Drewes 1995). Champa/ *Cyamba* soll Marco Polo im Jahre 1285 zur Zeit Indravarman´s V. besucht haben (Coedès 1968: 217).
Neben dem venezianischen Kaufmann erwähnt auch der aus Tangier stammende islamische Rechtsgelehrte **Ibn Battūta** Champa in seinem Nachlass. Obgleich die Richtigkeit seiner Angaben in gleichem Maße wie die Polos angezweifelt werden - zu seinen Kritikern gehört der etwas jüngere Ibn Khaldūn -, gibt seine *rihla* in Überlänge einzigartige Beschreibungen der (islamischen) Welt des 14. Jhdts. Insbesondere Ibn Battūta´s Angaben über Sumatra bereicherten die Debatte um die Islamisierung des insularen Südostasien. Champa könnte er in den 1340er Jahren besucht haben, falls der von ihm verwendete geographische Terminus *Tawālisī* tatsächlich auf das Gebiet an der indochinesischen Küste zutrifft. (Coedès 1968: 230f, 244). Die geographische Bezeichnung könnte sich auch auf Borneo oder Tonkin beziehen. *Tawālisī* ist das von ihm beschriebene „Land der Amazonen", in dem Frauen bspw. in der Armee kämpften. (Persönlich übermittelte schriftliche Mitteilung von Johann Heiß vom 8.1.2001) Es ist zweifelhaft, ob damit die matrilineare Sozialorganisation der Cham angesprochen ist.

Nichtsdestoweniger hält Manguin muslimische Händler in der Nähe zum Königshaus für wahrscheinlich und spricht von *individual conversions to Islam in circles close to the Court* (1985: 5).

Collins (1996) ortet bereits für die Zeit um 1471 eine interessante regionale Differenzierung der Anhänger des Islam bei den Cham: Im Norden – angesichts der expandierenden Viet – seien Cham eher zum Islam übergetreten als im Süden (Panduranga), wo sie hinduistische Glaubenskonzepte aufrechterhielten. Nakamura (1999) stellt dem gegenüber, dass Konversion nicht nach geographischer Verteilung, sondern aufgrund Unterschiede im sozialen und ökonomischen Status erfolgt sei. Leider erklärt sie diese Zugehörigkeiten an dieser Stelle nicht genauer.[59] Dennoch ist Islam bei den Cham vor dem Fall Vijayas nicht eindeutig belegt.
Tomé Pires, als Protagonist des katholischen Portugal stets sehr genau in Fragen der Religion, erwähnt in der *Suma Oriental* (Entstehungszeit 1512 bis 1515) dezidiert die Abwesenheit von Muslimen im Land der Cham. Aber zu Ende des 16. Jhdts. beschreiben spanische Abenteurer[60] „Mohammedaner" in Champa:

> „*In this Kingdom [there are] many Mahometans, and the King desires, and is pleased that the doctrine of Mahomet should be spoken of and taught, and for this purpose there are found many mosques.*" (Manguin 1985: 8 nach *Archivo General de Indias*)

Dieser Bericht wird 1607 vom holländischen Admiral Cornelis Matelief bestätigt, dem zufolge der Herrscher Champas nicht Muslim gewesen war, dessen Bruder aber konvertieren wollte und Angehörige des Hofes sich zum Islam bekannten.[61]
Nach einigen weiteren Berichten über "unorthodoxe" Muslime in Champa – "*because they are ignorant of most of its* [*Islams*; M.L.] *doctrines and usages*" (Manguin 1985: 9[62]) – gibt M. Mahot M.E.P., der erste dezidiert mit christlicher Mission bei den Cham betraute französische Priester, Zeugnis über die „neue" Religion des Herrschers: „*The King and one part of the Kingdom are Mahometans, but ignorant; the other part is buried*

Oderich von Portenau, der früheste bekannte österreichische Weltreisende, wird in der älteren Literatur zu Champa ebenso rezipiert wie die beiden berühmten oben genannten Zeitgenossen. Der aus Pordenone im heutigen Friaul stammende Franziskanermönch ist aber ungleich weniger bekannt und erfuhr bisher kaum wissenschaftliche Würdigung. 1310 zu Fuß Richtung China zur „Heidenmission" aufgebrochen, kehrte er nach 16jähriger Reise wieder nach Padua zurück, wo er seine Erlebnisse einem Ordensbruder in lateinischer Sprache diktierte und bald darauf verstarb. 1775 wurde er selig gesprochen. Sein Bericht gibt ebenso wenig wie der Marco Polos oder Ibn Battūtas eine klar nachvollziehbare Chronologie seiner Reise wieder, sondern „wundersame Anekdoten und Mirabilien" (Pand 1997). Champa / *Zampa* beschrieb er als „*very fine country, having great store of victuals and all good things.*" (Coedès 1968 zit. nach Cordier/ Yule 1913: 166f) Laut Oderich soll der König einen Harem und mehr als zweihundert Kinder gehabt haben. Wood (Wood 1996: 230)?? Der Mönch erzählt auch von sexuellen Ausschweifungen im Lande der Cham. Sein Besuch fällt in die 20er oder frühen 40er Jahre des 14. Jhdts.

[59] Nakamura 1999 und Nakmura 1999 nach Collins (1996: 29): 64f

[60] Diogo Veloso verbrachte neun Jahre in Kambodscha; Gregorio de Vargas Machuca, Blas Ruiz de Hernán Gonzalez und Francisco de Sagredo wurden in Champa in Gefangenschaft gehalten. Ihre anti-islamischen Berichte wurden Ende des 16. Jhdts in Manila verlegt, unter anderem um spanische Expansionsversuche in Südostasien zu legitimieren. (Manguin 1985: 8 und 19f, vgl. Manguin 1981 für eine französische Übersetzung der spanischen Originaltexte von Ruiz und Machuca)

[61] Manguin (1985: 9): „Following the usual pattern, the dignitaries in charge of foreign relations had been converted to the new religion (and certain merchants would also have been). The king himself remained attached to the religion practised by his ancestors, but the rising generation (his young brother in this case) was ready for conversion."

[62] nach Relations des Missions et des Voyages des Eveques Vicaires Apostoliques, et de leurs Ecclesiastiques des années 1672, 1673, 1674 et 1675, Paris 1680, p 332.

in paganism.“[63] (Manguin 1985: 9 nach Mahot 1678) Der erste muslimische König Champas war wahrscheinlich Po Saut (Regentschaft 1660-1692).[64]

In die 70-jährige Phase, in der nach Manguin die Religion des Herrschers nicht zu verifizieren ist, fällt auch die Regierungszeit des berühmten und sagenumwobenen Cham-Königs Pŏ Ramō (1627-1651). Ihm soll es gelungen sein, andauernde Streitigkeiten zwischen *Cham Bani* und *Cham Balamon* (muslimisch- und hinduistisch-synkretistisch) beizulegen, indem er die religiösen Autoritäten dazu verpflichtete, den wichtigen Zeremonien der jeweils anderen Glaubensgruppe beizuwohnen. Pŏ Ramō selbst soll jedoch nicht Muslim gewesen sein.[65] 1644 hat er gegenüber holländischen Reisenden die Machtübernahme Sultan Ibrahims in Kambodscha durch die Konversion zum Islam als Verrat bezeichnet.[66]
Die Legenden um Pŏ Ramō (der selbst aus dem zentralannamitischen Hochland stammen soll[67]) sowie alle französischen Berichte nach dieser Zeit sprechen von zwei Cham-Gruppen in Zentralvietnam mit unterschiedlicher konfessioneller Identität – die eine synkretistisch-muslimisch und die andere synkretistisch-hinduistisch.

Für die Cham in Zentralvietnam lässt sich nun folgendes schließen: Am Ende der kritischen Periode der Islamisierung in Südostasien konvertierte wahrscheinlich einer ihrer Herrscher zum Islam. Dies geschah zu einem Zeitpunkt, zu dem ihr Territorium unter dem Druck des *Nam Tien*, des vietnamesischen Vordringens in den Süden, bereits stark dezimiert worden war. Die nördlichen Gebiete waren bereits in vietnamesischer Hand, die legislative Autorität des Thuan Than – Systems über Panduranga (die südlichste der Cham-Provinzen) wurde aber erst 1693 eingesetzt.
Der zwischen 1607 und 1676 stattgefundenen Konversion ging jedoch ein längerer Prozess voraus, während dessen bereits größere Bevölkerungsteile den Islam angenommen hatten. Die „Durchdringung“ der Bevölkerung mit dem Islam war aber keine „vollständige“.

> „*Being isolated from other Muslim communities, the Bani Muslim Cham in Vietnam developed their religion apart from main-stream Islam, and show little similarities or connection with other Muslim people in Southeast Asia.*“ (Nakamura 1999: 71)

Es erfolgte nie eine Annahme der Šarīʻa; Koranexemplare existierten nur in Fragmenten; Arabisch als sakrale Sprache hatte keine besondere Bedeutung; Figuren aus dem Koran wurden genau so wie „personifizierte“ Textfragmente offensichtlich ohne tiefgreifendes Hintergrundwissen in einen bestehenden, bereits synkretistischen Pantheon integriert; die matrilinearen Allianzformen wurden ebenso wie die uxorilokale postnuptiale Residenz beibehalten und nicht gegen eine islamisch-idealtypische Kreuzkusinenheirat eingetauscht. Zwischen indigenisierten Formen des shivaitischen Hinduismus und oberflächlichen Islam-Interpretationen entwickelten sich Synkretismen und Interaktionsformen, die bis heute in Zentralvietnam Aktualität zeigen.

Erst als Flüchtlinge und später als Siedler in Kambodscha lernten Cham im Kontakt mit muslimischen Malaien orthodoxere Varianten der Religion des Propheten Muhammad

---

[63] Nach den von Aymonier gesammelten Cham-Oraltraditionen soll es nie einen muslimischen König in Champa gegeben haben. (Manguin 1985: 11)
[64] Kiernan 1988: 5
[65] Manguin 1985: 10f
[66] Kiernan 1988: 5
[67] Nakamura 1999: 61f

kennen.[68] In der Diaspora konvertieren Cham (in Kontakt mit muslimischen Bevölkerungsmehrheiten/ Malaysia, anderen muslimischen Minderheiten/ Kambodscha oder angesichts einer überwiegend säkularisierten Mehrheit/ USA) tendenziell zu einem orthodoxen Sunnī-Islam. Religionszugehörigkeit wird so in zunehmenden Maß zu einem ethnischen Konstituierungsmerkmal.
Im Gebiet Champas selbst wählten Cham diese Variante meist nicht – oder hatten diese Wahl nicht mehr. Zu Ende des 17. Jhdts, also zu dem Zeitpunkt, zu dem wir dezidiert von einem muslimischen Bevölkerungsanteil in Champa wissen, reduzierten sich die Außenkontakte drastisch. D.h., die in der Küstenregion verbliebenen Cham hatten nicht mehr die Möglichkeit, tiefgehende Beziehungen mit anderen Muslimen zu pflegen und so die Regeln und Praxis des Islam näher kennen zu lernen. Sie waren durch die Viet zusehends von der Außenwelt abgeschnitten. Überall sonst, wo Cham in Kontakt mit anderen Muslimen standen, vertiefte sich auch das Wissen über den Islam. So in der Region um Chau Doc an der kambodschanischen Grenze, wo der Kontakt mit Malaien zu einer „Orthodoxierung" muslimischer Praxis führte.

Tatsache aber ist, dass es einen, wenn auch stark synkretistischen, indigenisierten, lokalen Islam in der zentralannamitischen Küstenregion gegeben hat und gibt.
Warum aber konvertierten diese Menschen? – Ich übernehme hier die These Manguin´s (1985), derzufolge Cham unter dem demographischen, politischen und militärischen Druck der Viet einerseits und angesichts einer starken politischen Kraft des Islam im Archipel andererseits (nämlich in jenen Regionen, mit denen jahrhundertelange Beziehungen bestanden) die Variante des Islam wählten, um sich einer mit starker ökonomischer und politischer Macht zeigenden Bewegung anzuschließen und so Allianzen zu finden in einer Welt, die sie selbst nicht mehr aktiv beeinflussen konnten.

> „*If to this is added the old established relations with the rest of South East Asia, which was progressively converted to Islam, it is easy to see that the Cams would try to cling to this world, of which they already formed part culturally, in the more and more isolated situation in which they found themselves, concurrently with their absorption by Vietnam and the dissolution of their state.*" (Manguin 1985: 13f)

Angesichts dieser Ergebnisse ist die von Manguin gesuchte Konversion des Herrschers doch von Bedeutung – als bewusst gesetzter politischer Akt, der das Fortbestehen des Reiches sichern sollte. In der Bevölkerung vollzog sich dieser Wandel jedoch langsamer und oberflächlich – und dennoch wurden Elemente dieses neuen Weltbilds gewählt, um als ethnisches Konstituierungsmerkmal zu dienen und zur Entwicklung interner Differenzierungsmerkmale (zweier Gruppen) beizutragen.

Islam in der "Frühmoderne"[69]

In seinen Beiträgen zur Islamisierung Südostasiens arbeitet Anthony Reid (1984, 1993, 1995) nicht nur das Wann und Wo der Akteure heraus, sondern ist vor allem darum bemüht, die Modi der Religionsausbreitung zu betonen und diesen Prozess mit überregionalen „Einflüssen" und damit einhergehenden lokalen politischen und weltanschauliche Änderungen zu verbinden.

---

[68] Cabaton 1971: 1209
[69] nach Anthony Reid 1993

Nach Reid kann Islamisierung in Südostasien zwar für lokale Fürstentümer auf ein bestimmtes Datum oder Ereignis hin festgelegt werden, er betont aber immer wieder den prozessualen Charakter dieser Entwicklung in der Großregion - *the extreme gradualness of the process of conversion* (Reid 1993b: 151).
Nichtsdestoweniger definiert er den Zeitraum zwischen 1550 und 1650 als die entscheidende Phase der Islamisierung.

> "*Unlike many of the shadowy earlier acceptances of Islam* [- Johns´ *silent islamization*; M.L.], *those of this period tended to be self-conscious conversions involving a decisive abandonment of one kind of lifestyle and value system for another*." (ebenda: 154)

Diese von Reid als „Frühmoderne" bezeichnete Epoche beschreibt er auch als solche „unausweichlichen Wandels", vergleichbar etwa den Veränderungen, denen Bergvölker in Südostasien im 19. und 20. Jhdt ausgesetzt waren.[70]
Diese Modi der Veränderung, ihre Ursachen und Implikationen, möchte ich in der Folge darstellen.

Globale Bedingungen und *modes of transfer*[71]
In der Frühmoderne war die Welt erstmals umgreifend verbunden:

> „*For the first time the world was physically united by the opening of direct trade routes between Europe and every other corner of the globe.*" (Reid 1993a: 1)

Vom Ende des 14. Jhdts bis ins 17. Jhdt. kam es zu einem globalen Anstieg des Handels, ausgehend von einer Nachfrage nach Gewürzen in Europa und chinesischen Produkten durch die Mamluken[72] zum einen, gehandelt über das Rote Meer und den Suez-Kanal, sowie das Ansteigen der chinesischen Aktivitäten in Südostasien zur Zeit der frühen Ming-Dynastie zum anderen.[73]

> „*The spices were carried across the Indian Ocean by Muslim traders of various nationalities to markets in Egypt and Beirut, where they were purchased by Italian merchants, predominantly Venetians* [um 1400; M.L.]." (Reid 1993a: 11)

Zwischen 1570 und 1620, nach Reid der Höhepunkt in dieser Phase der Kommerzialisierung, wurden die südostasiatischen Handelsposten mit amerikanischem und japanischem Silber überschwemmt.[74] Überall in der Region wuchsen Häfen und Stadtstaaten[75] rapide an, entstanden neue, größere Umschlagplätze von Gütern und Ideen.

---

[70] Reid 1984
[71] nach M.B. Hooker 1983
[72] Etwa 1250 bis 1517 in Ägypten und Syrien.
[73] Reid 1983: 20
[74] Reid 1993b: 158
[75] Für das Konzept der *negeri*, malaiische Stadtstaaten im 15. und 16. Jhdt., siehe Reid 2000: 417-429.

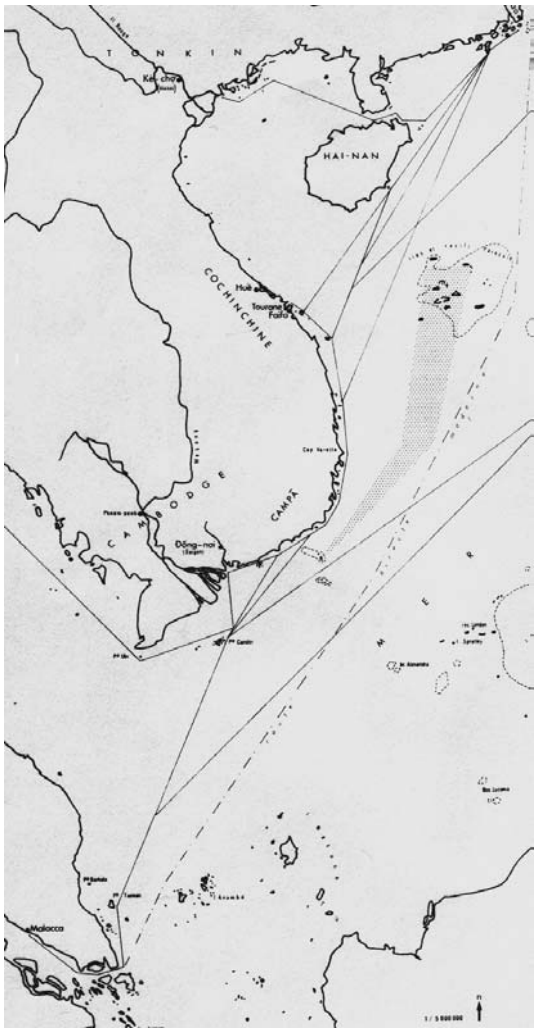

Abb. 2.
Portugiesische Handelsverbindungen entlang der Küste Champas im 16. und 17. Jhdt.
(Manguin 1972)

In manchen dieser Städte wurde Italienisch, Portugiesisch und Arabisch gesprochen, aber Malaiisch war die Lingua Franca quer durch den Archipel.[76]

Ereignisse in Europa beeinflussten unmittelbar südostasiatische Prozesse in der Frühmoderne. Die durch Ahmad b. Māǧid 1498 nach Indien geführten und ab 1509 in die Region eindringenden Portugiesen waren ebenso wie die Spanier auf den Philippinen ideologisch geprägt durch die Reconquista der Iberischen Halbinsel und der Gegenreformation in Europa. Das Osmanische Reich expandierte zu Beginn des 16. Jhdts nach Ägypten, Syrien, in den Irak und stellte einen wachsenden Gegner für die westlichen Mächte dar. – Islam und Muslime waren bereits zum Feindbild schlechthin geworden, und die Fronten erstreckten sich nun bis über den Indischen Ozean hinaus.[77] Angesichts dieser Militarisierung zwischen Konfessionen wurden Kämpfe gegen die Portugiesen in der zweiten Hälfte des 16. Jhdts bereits unter der Flagge des *ǧihād* ausgetragen[78], und Reid führt die erstarkenden Allianzen der jungen Sultanate nicht zuletzt auf das aggressive Vorgehen der Europäer (als einem weiteren Faktor eines multilateralen Prozesses mit vielseitig verknüpften Ereignissen und ungewissem Ausgang) zurück. Dazu D.G.E. Hall: "*[T]he propagation of Islam in Indonesia received its strongest impetus from the appearance of the Portuguese in the Indian Ocean in 1497*" (1968: 215 nach van Leur 1934[1955]). Dazu D.G.E. Hall:

"*[T]he propagation of Islam in Indonesia received its strongest impetus from the appearance of the Portuguese in the Indian Ocean in 1497*" (1968: 215 nach van Leur 1934[1955]). *Being Muslim* war eine Abgrenzungsmöglichkeit gegen die Präsenz der Europäer, und nicht-muslimische ethnische Gruppen galten eher als Feinde denn als latente Muslime. Diese Haltung führte zwischen 1540 und 1640 auch zu einer massiven Orthodoxierung, die später, als Holland mit dem Gesicht der VOC die Portugiesen mit ihrem (auch) missionarischen Anspruch aus dem insularen Südostasien verdrängte, wieder relativiert wurde.

---

[76] Reid 1983: 20

[77] Ibrahim/ Siddique/ Hussain beziehen sich im Vorwort zu Teil 1 von *Readings on Islam in Southeast Asia* (1985) dabei auf alle europäischen Kolonialmächte (Portugiesen, Spanier, Holländer, Briten und Franzosen) in Südostasien: „Based on their direct colonial experience in the Middle East, and their collective memory of the Crusades, Islam was no stranger to the colonial powers." (4)

[78] Reid 1993b: 164ff.
ǧihād wurde auch gegen benachbarte Fürstentümer geführt, wie z.B. von Mataram gegen Balambang oder Bali (D.G.E. Hall 1968: 215ff).

Um mit Max Weber zu argumentieren, schreibt Reid: „*[P]rofound religious change in society is accompanied by major changes in the social and economic order*." (1984: 20). Er ist jedoch bemüht, diese umfassenden Veränderungen nicht auf unilineare Erklärungsschemata zurückzuführen, sondern die Geschichte Südostasiens von einem eurozentrischen Blickwinkel zu lösen. Unweigerlich ist es aber der Handel, einerseits vom Arabischen Raum und Indien kommend, andererseits über die bereits bestehenden Verbindungen im insularen Südostasien am Festland verbreitet, durch den Indonesier und Malaien, Cham, Khmer und Birmanen als erste die Religion des Propheten kennen lernten.

> „*Without the mercantile success of Muslims Southeast Asians could never have been confronted with the option of Islam at all*." (Reid 1984: 15)

Die auf Schiffen kommenden muslimischen Wirtschaftstreibenden vermittelten den Eindruck von Wohlstand und Macht, oft gepaart mit militärischer Überlegenheit. So Reid:

> „*The process of religious conversion, therefore, was in part the natural attraction of the ritual practices of those who seemed most succesful in the new world of commerce.*" (Reid 1993b: 160)

***ports of trade*[79] und die Verlässlichkeit der Schrift**

Zuerst fand der Islam in Hafenstädten Eingang: „It is the establishment of such harbour principalities under a sultan with their religious and mercantile orientation across the Indian Ocean, that provides the political and economic mechanism for the further expansion of Islam." (Johns 1995: 174) Unter anderem durch die shahbandar – Hafenverwalter, oft ausländische Muslime – wurde der Islam am Hofe eingeführt.

> "*[T]hey were able to indicate `what was considered good form´ at the great Mohammedan courts abroad, to warn of the danger of Portuguese expansion, and to recommend the adoption of Islam as a means of extending the ruler´s own power.*" (D.G.E. HAll 1968: 217)

Über die Überzeugungskraft der muslimischen Händler schreibt Johns:

> „*At any rate, as Muslims, they had their networks of international contacts within which business confidence was guaranteed, due to the writing of contracts according to Muslim Law. Business confidence is infectious, and the association of non-Muslim peoples in the trading enterprises of Muslims with contracts written according to Islamic Law, followed by the growth, stability, and prosperity of Muslim communities is a widely recognized mode of Islamization*." (1995: 174)

Diese Händler konnten in der Regel durch Einheirat in die Familie des Oberhauptes eines solchen Handelsplatzes Einfluss auf die ortsansässige Bevölkerung ausüben.[80] Der dabei von ihnen propagierte Islam orientierte sich meist an den Regeln des jeweiligen Heimatlandes, und diese Ausrichtung ist für solche Küstenorte oft auch heute noch charakteristisch. Es war aber ein längerer Prozess, bis sich tatsächlich das Gros der

[79] Ich verwende den Begriff frei nach Karl Polanyi.
[80] Drewes 1985: 9

Bevölkerung, auch die „animistische“ des Hinterlandes, zur neuen Religion bekannte – ein Prozess, der durchaus noch nicht abgeschlossen ist.[81]
Kohl (1986) fasst die Bedeutung der Hafenstädte und das Verhältnis zwischen (Küsten)Zentren und Peripherie wie folgt zusammen:

> „*Darüber hinaus erlaubte der Übertritt zum Islam den aus den Dörfern in die Städte abwandernden Angehörigen der unteren Schichten, sich den Zwängen eines sozialen Systems zu entziehen, in dem der gesellschaftliche Status des Einzelnen von Geburt an festgelegt war. Auch von hierher erklärt es sich, weshalb die Küstenstädte mit ihrer größeren sozialen Mobilität und Durchlässigkeit zu Zentren der Ausbreitung des Islam zu werden begannen. Dagegen blieben die ländlichen Regionen mit ihren über Jahrhunderte hin nur wenig veränderten ökonomischen und sozialen Strukturen gegenüber islamischen Einflüssen lange Zeit ebenso resistent, wie sie es schon früher gegenüber denen des Buddhismus und Hinduismus gewesen waren.*“ (Kohl 1986: 203f)

Erste Konversionen konnten von lokalen Potentaten bewusst gewählt oder von fremden Machthabern erzwungen werden. Nachfolgende Übertritte zum Islam konnten durch Heiratsverbindungen eingeleitet werden (wie durch die Allianz zwischen Champa und Java) oder erfolgten angesichts wachsenden Konkurrenzdrucks zwischen budhhistisch-hinduistischen Fürstentümern und solchen Hafenstadtstädten, die bereits zum *Dār al-Islām* übergetreten waren.
Bedeutung für die Legitimität und Überzeugungskraft des neuen Glaubens hatte auch die Autorität eines heiligen Buches.[82] Aber die Übernahme der *externally validated scriptural orthodoxies* (Reid 1993a: 17) – der Historiker bezieht sich hier auf Christentum und Islam gleichermaßen – geschieht nicht auf einmal, nicht von heute auf morgen für weite Bevölkerungsschichten.

Schweine und Glaubensbekenntnis
Die Schwelle zum Eintritt in die Religion des Propheten scheint niedrig: Es genügt lediglich, das islamische Glaubensbekenntnis (*šahāda*) zu formulieren („Es gibt keinen Gott außer Gott, und Mohammad ist sein Gesandter.“), sich beschneiden zu lassen (für Männer) – und die Einführung des Schweinefleischtabus.

> „*It was these external symbols of adherence to the faith which were held to be the essential requirements of entry. No internal assent to a creed or confession of past errors was called for*.“ (Reid 1995: 318)

Bereits diese ersten Schritte – noch vor der Einführung neuer Kleidungsvorschriften, Gender-Rollen oder Weltbildern – veränderten südostasiatische Identität: Gerade das Schweinefleisch-Tabu bedeutete in der Region einen gravierenden Wandel der Lebensführung. Schweine waren nicht nur wichtige Fleischlieferanten, sondern auch Opfertiere, und Schweinefleisch Mittelpunkt wichtiger Feste. Dementsprechend konnte das Verbot des Schweinefleisch-Konsums auch ein entscheidendes Hindernis zur Übernahme der noch fremden Religion darstellen. Oder es wurde ein großes Fest gefeiert, bei dem alle domestizierten Schweine eines Dorfes verzehrt wurden, bevor der lokale Herrscher offiziell den Islam akzeptierte.[83]

---

[81] Schumann 1983: 16
[82] Reid 1993b: 167
[83] Reid 1995: 318f, vgl. Kohl 1986: 214f

Sexualität und Tod

Relativ schnell wurden auch islamische Bekleidungsvorschriften eingeführt. Freie Oberkörper, Penisfutterale, Tatauierungen und lang getragenes Männerhaar verschwanden von der Bildfläche der Öffentlichkeit in den islamisierten Zentren. Reid verwendet Rhodes´ Bericht über Makassar aus dem Jahre 1653, wo Frauen bereits 50 Jahre nach der Konversion zum Islam von Kopf bis Fuß verschleiert waren und auch ihre Gesichter nicht mehr erkannt werden konnten.[84]

Bei weitem tief greifender sind die gesellschaftlichen Veränderungen, die mit einem Wandel der Bestattungsriten und Gender-Rollenverhalten einhergehen. Frauen hatten und haben in der religiösen Praxis vieler südostasiatischer Gesellschaften eine bedeutende Rolle als schamanische Heilerinnen oder Vermittlerinnen zu den Ahnen. Innerhalb des neuen männerdominierten Glaubens hatten diese religiösen Spezialistinnen (und Transgender[85]) keinen Platz und konnten nicht mehr öffentlich agieren. Nichtsdestoweniger konnten sich *spiritually talented and ritually experienced women* (Reid 1995: 319) zumindest auf dörflicher und privater Ebene diesen Stellenwert bis ins aktuelle Jahrhundert erhalten.[86]

Diese Frauen waren und sind aktiv in der Interaktion mit Ahnen und Geistern. Reid definiert den „Weg der Ahnen", das kontinuierliche Einwirken der Toten auf das Sein der Lebenden als durchgehende Gemeinsamkeit partikularistischer Traditionen in Südostasien.[87] Demnach nehmen ausgiebig begangene Bestattungsrituale, die den gefährlichen Übergang ins Reich der Toten gewährleisten müssen, und die Anrufung der Ahnen(geister) bei allen wichtigen *rites de passage* im individuellen Lebenslauf sowie im agrarischen Kalender einen zentralen Stellenwert in solchen Gesellschaften ein. Eine solche allumfassende Bedeutung der Ahnen ist für den monotheistischen Anspruch des Islam *per se* inakzeptabel: Begräbnisse sollen kurz, einfach und einmalig sein;[88] der Tote kehrt zu seinem Schöpfer zurück, so wie er von ihm erschaffen wurde; ist aus der Welt gegangen, in dieser nicht mehr existent. In relativ kurzer Zeit wurden in den islamisierten Gebieten bescheidene Gräber und kurze Rituale eingeführt, mit denen die Ahnen aus der Welt der Lebenden verabschiedet wurden, aber

> „*Austronesians adopted with particular enthusiasm the widespread Muslim practice of returning at the third, seventh, fourtieth and hundredth days after the burial, to feast at the grave*." (Reid 1995: 322)[89]

Heilige Männer

Darüber hinaus argumentiert Reid (und folgt damit Fatimi und Johns[90]), dass der durch Händler und Gelehrte in Südostasien verbreitete Islam durchaus in seinen religiösen und spirituellen Inhalten verständlich und annehmbar war,

---

[84] Reid 1995: 320 nach Rhodes 1653: 207
Vgl. Rhodes, Alexandre de: *Rhodes of Vietnam: The Travels and Missions of Father Alexander de Rhodes in China and other Kingdoms of the Orient.* Übersetzung von S. Hertz, Westminster (Md: Newman Press) 1953/1966.

[85] für Makassar, Reid 1993b: 155. Trotz der Islamisierung erhielten sich Transgender bis heute einen gesellschaftlichen Stellenwert. Vgl. dazu Hamonic, Gilbert: *Travestissment et Bisexualité, chez les Bissu du Pays Bugis.* (Archipel 10, 1975: 121-134) und Millar, Susan Boylard: *On interpreting gender in Bugis society*. American Ethnologist, vol. 10/no. 3, 1983: 477-493)

[86] Reid 1995: 319

[87] Für Ahnenverehrung bei den Cham siehe Cabaton 1928.

[88] Reid 1984: 15f

[89] Für diese Praxis bei den Cham Bani siehe Cabaton/ Meillon 1971: 1212

„*[for] Islam had already incorporated some helpful popular compromises by the time its greatest South East Asian gains were made. The period following the fall of Baghdad*[91] *was one in which the Sufi orders (tariqa) became the major instruments for the extension of the faith*.“ (Reid 1995: 321)

Obwohl Reid die Sufi-Bruderschaften kaum weiter differenziert und die sozialen Implikationen, die mit einer solchen Mitgliedschaft einhergehen, kaum weiter ausführt, erlaube ich mir, ihm hier zu folgen.
Mit den seefahrenden Händlern kamen islamische Gelehrte (*‘ulamā’*), um die jungen muslimischen Gemeinschaften durch ihre rechtliche Ausbildung erst funktionieren zu lassen. Diese Gelehrten (betitelt mit dem arab. *šaykh* oder der javanischen Ehrenbezeichnung *kyai* für „Lehrer“[92]) waren meist in überregionale Zirkel eingebunden[93] oder selbst als Handelsgilden organisiert[94].
Das Angebot der *tarīqas*, das Reid ins Feld führt, besteht in einer abseits oder neben skripturaler Orthodoxie gelebten Religiosität zum einen und der Bedeutung „heiliger Männer“, Asketen, frühen Konvertiten („Apostel“)[95] sowie deren Grabmälern zum anderen. Diese Männer standen beziehungsweise positionierten sich in Kontinuität zu den *pandita* der indisierten Gebiete, die vor der Ankunft des Islam für die Einhaltung der religiösen Riten zuständig gewesen waren, und als *guru* Schüler um sich gesammelt hatten. Die Autorität dieser Lehrer beschränkte sich nicht nur auf den engeren Kreis ihrer Schüler, sondern bezog auch die übrige Bevölkerung mit ein.[96] Sufismus bedeutete demnach im 15. Jhdt ein Mittel für Gläubige, sich mit der „Segenskraft“ (arabisch: *baraka*, malaiisch: *berkat*) eben solcher herausragender Persönlichkeiten über imaginierte spirituelle Genealogien (arab. *silsila*) in Beziehung zu setzen; *baraka / berkat* konnte ähnlich verstanden und instrumentalisiert werden wie die Kraft der Ahnen oder Geister. Pilgerfahrten und Achtungsbezeugungen (arab. *ziyāra*) zu den Gräbern *dieser* Ahnen wurden in hohem Maße populär.[97] Islamische Glaubensangebote konnten so gut im südostasiatischen Kontext adaptiert werden.[98] Hooker schreibt für Ost-Java: „*rural spirituality is both pre-Islamic and [...] Islam became part of this world in its Sūfi expression.* “ (1983: 19)

---

[90] Fatimi, S. Q.: *Islam comes to Malaysia* (1963) und Johns, A.H.: *The Role of Sufism in the Spread of Islam to Malaya and Indonesia* (1961), vgl. Johns, A. H.: *Sufism in Southeast Asia: reflections and reconsiderations* (1995); vgl. auch D.G.E. HAll 1968: 217-219, Villiers 1965: 260 sowie Schumann 1983.
[91] Vgl. oben „Frühe Kontakte“: Bagdad wurde 1258 durch den Mongolenführer Hülagü / Hulagu eingenommen und damit die „Goldene Ära“ des (Abbasiden-) Kalifats beendet. Die Expansion der Mongolen im 13. Jhdt verursachte weltweite politische Veränderungen. Etwa zur selben Zeit, als Bagdad erobert wurde, war Champa gezwungen, sich der Flotte Sögatüs/ Sagatus zu erwehren. Aber: „Nach Ansicht von Janet Abu-Lughod bewirkte die [mongolische] Invasion zum einen eine Verlagerung der Schifffahrtsrouten im Asienhandel vom Persischen Golf zum Roten Meer, die dem Mamlukenreich erhebliche Vorteile bescherte. Zum anderen soll der Karawanenhandel mit Zentralasien und China, nach einer kurzen kriegsbedingten Stockung, infolge der stabilisierenden Großreichsbildung der Mongolen sogar eine langdauernde Prosperitätsphase durchlaufen haben.“ (Feldbauer 1998: 18 nach Abu-Lughod 1989.)
[92] Stahr 1997: 28
[93] Johns 1995: 174
[94] D.G.E. Hall 1968: 217. Drewes (1985: 14) kritisiert dieses auch von Johns angeführte Argument und sieht in Indonesien kein Anzeichen für Sūfī-Handelsgilden.
[95] Vgl. hier C. Geertz´ Beschreibung eines „muslimischen Asketen“ und dessen Geschichte auf Java in Religiöse Entwicklungen im Islam (1991).
[96] Schumann 1983: 16f. Auch Schumann scheint hier, wie oben Reid, mit Max Weber (Typen religiöser Gemeinschaftung) zu operieren, indem er sich auf das „Charisma“ religiöser Führerpersönlichkeiten bezieht.
[97] Die einzige mir bekannte Quelle zu Ehrbezeugungen muslimischer Cham an den Gräbern heiliger Männer ist eine kurze Notiz Aymoniers (1891: 106) mit Bezug auf Kambodscha.
[98] siehe Reid 1984: 16ff und Reid 1995: 321ff

Das wichtigste mit den neuen Vorstellungen in Zusammenhang stehende Vokabular wurde aus dem Arabischen ins Malaiische übernommen oder mit bestehenden Termini äquivalent verwendet. So wurde zum Beispiel das arabische *rūh* (Pl. *arwāh*) mit dem „austronesischen Schlüsselkonzept" *semangat* für Seelensubstanz oder Geist gleichgesetzt.[99]

> „*The words of prayer were changed into an Islamic form much more quickly than the purposes to which prayer was put. To exorcise a malevolent spirit or to invoke a protective ancestral one, an Arabic prayer was at least as powerful as the mantra it replaced*." (Reid 1984: 18)

Die Tragbarkeit des Heiligen

„Geister" (*ğinn*) sind zudem Bestandteil eines koranisch legitimierten Weltbildes. Gegenüber den Geistern, die südostasiatische Küsten und Bergländer bevölker(te)n und das Tun und Denken der Menschen alltäglich beeinfluss(t)en, werden die *ğinns* unter der Patronanz eines höchsten Wesens gedacht, als Teil dessen Schöpfung sie existieren. Das weltanschauliche Angebot der Buchreligion teilt die Welt von *einer* Schöpfung, in der mit diesen Geistern adäquat umgegangen werden muss, in ein Diesseits und Jenseits. Die jenseitige Welt wiederum bietet zwei Varianten – Himmel und Hölle. In einer Welt, in der das Tun der Geister unberechenbar war, entwickelte sich ein ethisch steuer- und (für das Jenseits vielleicht) vorhersehbares Universum, allgemein „*an increase in distance between man and the sacred*" (Reid 1993b: 325 nach Geertz 1973: 74).
Reid argumentiert überzeugend, indem er sagt, dass kulturgebundene Lokal-Religionen für eine zusammenwachsende Welt des Handels keine zureichenden Glaubenskonzepte mehr darstellten – *[`animism´] was not readily portable*. (Reid 1993b: 159)

> „*The spirits of the ancestors, the trees and the mountains did not travel easily. The trader who moved from place to place needed a faith of broader application. If he moved beyond his own island he needed the Malay language and he needed acceptance and contacts in the trading cities. Islam provided both a faith and a social system for such traders*." (Reid 1984: 24)

Im Angesicht überregionaler Handelsverbindungen und in großen Städten war es eher gefragt, individuell mit einem starken Glauben ausgestattet zu sein als mit kleinen ortsgebundenen Geistern.[100]

Kar-Heinz Kohl verwendet im Zusammenhang mit solch tief greifenden gesellschaftlichen und weltanschaulichen Veränderungen die begriffliche Dichotomie Universal- versus partikularistische Religionen.

> „*Sofern Religion in Gesellschaften mit tribaler Organisation durchgängig auf die überlieferten sozialen Verhältnisse und die natürliche Umwelt der sich als genealogische Einheit ansehenden sozialen Gruppe bezogen ist, erscheint daher als [ein] hervorstechende[s] Merkmal von Stammesreligionen ihr Partikularismus. Dagegen sind Universalreligionen nicht mehr an die besondere kulturelle Lebensform gebunden, aus der sie einmal hervorgegangen sind. Sie haben sich gegenüber ihrer jeweiligen Herkunftskultur verselbstständigt. Und auch in den Kulturen, von denen sie übernommen worden sind, bilden sie in aller Regel einen eigenständigen Bereich. Während*

[99] ebenda
[100] „In a period of dynamic commercialization and urbanization, the consistency of scriptural monotheism was as much an advantage as its portability." (Reid 1995: 324)

religiöse Überlieferungen in Stammesgesellschaften von Person zu Person und von Generation zu Generation in mündlicher Unterrichtung weitergegeben werden, verfügen Universalreligionen über einen schriftlich fixierten Kanon ihrer grundlegenden Lehren, die von einer Gruppe religiöser Spezialisten verwaltet und gedeutet werden. Die von ihnen entwickelten Aussagen über das Wesen der Welt, des Menschen und des Transzendenten sind so allgemein gehalten, dass sie auch von den Angehörigen anderer Kulturen übernommen und ihren jeweiligen Erfordernissen entsprechend ausgelegt werden können." (1986: 195)

Bibliographie

Abu Bakr et al: Historia. Essays in Commemoration of the 25th Anniversary of the Department of History, University of Malaya. Kuala Lumpur (The Malaysian Historical Society) 1984.

Abu-Lughod, Janet L.: Before European Hegemony. The World-System A.D. 1250 -1350. New York/Oxford 1989.

Barnard, Alan and *Spencer*, Jonathan: Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology. London and New York (Routledge) 1996.

Bayly, Susan: Islam in Southern India: "Purist" or "Syncretic": In: *Bayly/ Kolff* 1986.

Bayly/ Kolff (eds): Two Colonial Empires. Dordrecht (Martinus Nijhoff) 1986.

Benda, Harry J.: Christiaan Snouk Hurgronje and the Foundations of Dutch Islamic Policy in Indonesia. In: *Ibrahim/ Siddique/ Hussain (Hg.)* 61-69, 1985.

Broadhurst, R.J.C. : The Travels of Ibn Jubaīr. (Übersetzung der Rihla von Abū al-Hasan Ibn Jubaīr) London 1952.

Cabaton, Antoine: Notes sur l´Islam dans l´Indochine francaise. In: RMM, i, 27-47, 1906.

Cabaton, Antoine: Les Chams musulmans de l´Indo-Chine francaise. In: RMM, i, 129-180, 1907.

Cabaton, Antoine: Chams. In: Hastings, J. (Hg.): Encyclopaedia of Religion and Ethics. Vol III, 345-350, 1928.

Cabaton, A. und *Meillon*, G.: Indochina (Islam in). In: Lewis, B. et al, 1208-1212, 1971.

Chaudhuri, K.N: Trade and the Civilisation in the Indian Ocean. Cambridge 1985.

Coatalen, Paul: The Coming of Islam to S. E. Asia: A Critical Review of some Extant Theories. In; Islamic Quarterly, Vol. XXV, No 3-4, 100-121, 1981.

Coedès, Georges: The Indianized States of Southeast Asia. Third Edition. Honolulu (University of Hawaii Press) 1968.

Dostal, Walter und *Gingrich*, André: German and Austrian Anthropology. In: *Barnard/ Spencer*, 263-265, 1996.

Draguhn, Werner (Hg.): Der Einfluß des Islams auf Politik, Wirtschaft und Gesellschaft in Südostasien. Hamburg 1983.

Drewes, G.W.J: An early Javanese code of Muslim ethics. The Hague 1978.

Drewes, G.W.J.: The Coming of Islam to Indonesia? In: *Ibrahim/ Siddique/ Hussain (Hg.)*, 7-19, 1985.

Durand, R.P.: Les Chams Banis. In : BEFEO, III, No1, 54-62, 1903.

Fatimi, S. Q.: Islam comes to Malaysia. Singapore (Malaysian Sociological Institute) 1963.

Feldbauer, Peter: Die islamische Welt im Mittelalter. In: Beiträge zur Historischen Sozialkunde Wien: 1/98, 14-35.

Geertz, Clifford: The Interpretation of Cultures. New York 1973.

Geertz, Clifford: Religiöse Entwicklungen im Islam. Beobachtet in Marokko und Indonesien. Frankfurt am Main (Suhrkamp) 1991.

Gosh, Amitav: In einem Alten Land. Eine Reise in die Vergangenheit des Orients. 1992.

Hall, Daniel G. E.: A History of South-east Asia. London 1955 / 1968.

Hall, K.R.: The coming of Islam to the Archipelago: A Reassessment. In: Hutterer, Karl L. (Hg.) 1977.

Hitti, Philip K.: History of the Arabs. London (Macmillan) 1979.

Ho, Engseng: „The parity of spouses (*kafâ'a*) among the Muslim population s of Southeast Asia. (unveröffentlichter Text zum Vortrag gehalten am 10.5. 2001 an der EHESS, Paris)

Hooker, M.B.: Introduction. The Translation of Islam into South-East Asia (1-22). In: Islam in South East Asia. Leiden 1983.

Hourani, George F.: Arab Seafaring. Expanded Edition.Princeton Univ. Press 1995.

Ibrahim, Ahmad / *Siddique*, Sharon / *Hussain*, Yasmin (Hg.): Readings on Islam in Southeast Asia. Singapore (Institute of Southeast Studies) 1985.

Johns, A.H.: The Role of Sufism in the Spread of Islam to Malaya and Indonesia. In: Journal of the Pakistan Historical Society IX ,1961.

Johns, A. H.: Sufism in Southeast Asia: refelections and reconsiderations. In: Journal of Southeast Asian Studies, 26i, 169-183, 1995.

Kalus, Ludvik : Réinterpretation des plus anciennes stèles funéraires islamiques nousantariennes: I. Les deux inscriptions du « Champa ». In : Archipel 66. Études interdisciplinaires sur le monde insulindien. EHESS / CNRS, 63-90, 2003.

Kiernan, Ben: Orphans of Genocide: The Cham Muslims of Kampuchea under Pol Pot. In: Bulletin of Concerned Asian Scholars 20, no. 4, 2-33, 1988.

Koentjaraningrat: Anthropology in Indonesia. Bibliographical Review. Leiden (Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde, Bibliographical Service Nr. 8. ´s-Gravenaage: Martinus Nijhoff) 1975.

Kohl, Karl-Heinz: Religiöser Partikularismus und kulturelle Transzendenz. Über den Untergang von Stammesreligionen in Indonesien. In: *Zinser* (Hg.), 193-220, 1986.

Leur, J.C. van: Indonesian Trade and Society: Essays in Asian Social and Economic History. The Hague (Van Hoeve) 1955 [1934].

Lewis, B. et al: The Encyclopaedia of Islam. London and Leiden (E.J. Brill) 1971.

Lafont, Pierre-Bernard: Pour une Réhabilitation des Chroniques Rédigées en Cam Moderne. In : BEFEO, LXVIII, 106-111, 1980.

Lidauer, Michael: Cham in Vietnam. Eine Literaturrecherche zu Geschichte, Islam und Ethnizität. Unpublizierte Diplomarbeit. Wien 2002.

Lombard, Denys: Le Campa vu du Sud. In : BEFEO, LXXVI, 311-317, 1987.

Lukas/ Heiß/ Lukas-Sidabutar/ Stockinger: Schlussbericht des Forschungsprojektes „G. Ch. Fernbergers Aufenthalt in Südostasien 1590/91“. Wien 1997.

Nakamura, Rie: Cham in Vietnam: Dynamics of Ethnicity. Unpublished Dissertation (University of Washington). 1999.

Manguin, Pierre-Yves: Les Portugais sur les Cotes du Viet-Nam et du Campa. Paris 1972.

Manguin, Pierre-Yves : The Introduction of Islam into Champa. In: JMBRAS 58, 1, 1-28, 1985.

Po Dharma: Chroniques du Panduranga. Paris (Thèse E.P.H.E. / PEFEO). Paris 1978.

Po Dharma: Status on the Latest Research on the Date of the Absorption of Champa by Vietnam. In: Proceedings of the Seminar on Champa, 53-64, 1994.

Ravaisse, Paul: Deux inscriptions coufiques du Champa. In : Journal Asiatique, 11 serie, no.20, 247-59, 1922.

Reid, Anthony: The Islamization of Southeast Asia. In: Abu Bakr et al 1984.

Reid, Anthony (Hg..): Southeast Asia in the early modern era. Ithaca (Cornell Univ. Press) 1993.

Reid, Anthony: Introduction: A Time and a Place. In: Reid (Hg.) 1993a.

Reid, Anthony: Islamization and Christianization in Southeast Asia: The Critical Phase, 1550 – 1650. In: Reid 1993b.

Reid, Anthony: Continuity and change in the Austronesian transition to Islam and Christianity. In: Bellwood, Fox and Tryon, 314-331, 1995.

Reid, Anthony: Negeri. The Culture of Malay-Speaking City-States of the Fifteenth and Sixteenth Centuries. In: Hansen, 417-429, 2000.

Reid, Anthony: War, Peace and the Burden of History in Aceh. ARI Working Paper, No.1, June 2003, www.ari.nus.edu.sg/pub/wps.htm.

Rhodes, Alexandre de: Rhodes of Vietnam: The Travels and Missions of Father Alexander de Rhodes in China and other Kingdoms of the Orient. Übersetzung von S. Hertz. Westminster (Md: Newman Press) 1966. 1653.

Sarkisyanz, Emmanuel: Champa. In: Die Religionen Südostasiens. Kohlhammer 1975.

Schumann, Olaf: Die Ausprägungen des Islams im heutigen südostasiatischen Archipel. In: Draguhn (Hg.), 15-31, 1983.

Simonsen, Jørgen Bæk: Mecca and Medina. Arab City-States or Arab Caravan Cities? In: Hansen, 241-249, 2000.

Snouk Hurgronje, Christian: Mekka in the Latter Part of the 19th Century. Leiden (E.J. Brill) 1931. (Englische Übersetzung des niederländischen Originals, 1888)

Stahr, Volker S.: Südostasien und der Islam. Darmstadt 1997.

Tibbetts, G.R. : Early Muslim Traders in South-East Asia. *JMBRAS* XXX 1957.

Villiers, John: Südostasien vor der Kolonialzeit. Fischer Weltgeschichte Bd. 18, Frankfurt am Main 1965.

Zinser, Hartmut (Hg.): Der Untergang von Religionen. Berlin (Dietrich Reimer Verlag) 1986.