

BERNHARD J. TRAUTNER

PLURALITÄT IM SÜDOSTASIATISCHEN ISLAM - *EXTREMO ORIENTE LUX?*

InIIS-Arbeitspapier Nr 21/2001

Institut für Interkulturelle und Internationale Studien
(InIIS)
Universität Bremen
Postfach 33 04 40
28334 Bremen

Inhalt

1) Einleitung	3
2) Pluralitätsbearbeitung und Reformdiskurse: die Zugänge	4
a) Sozial-, politik- und rechtswissenschaftliche Perspektive	5
b) Orientalistischer, religions- und islamwissenschaftlicher Blickwinkel	7
c) Kulturwissenschaft, Philosophie und interkulturelle Philosophie	10
d) Exkurs: 'Säkularismus' zwischen Kontextualismus und Universalismus - die Neufokussierung der Perspektive	13
3) Der Konflikt <i>innerhalb</i> von Kulturen: Befunde aus dem islamischen Kernraum	16
4) ‚Peripherer‘ Islam Südostasiens – ein Erfolgsmodell?	18
a) Die Forschungsdefizite	18
b) Gesellschaftliche Pluralität - die Empirie	20
5) Weltanschauliche Pluralität und ihr Niederschlag in den Reformdiskursen: der inter-regionale Vergleich Zentrum/Peripherie	24
6) Ergebnis	26
Literatur	27

1) Einleitung

Wenn es um den politisch relevanten Islam geht richtet sich das Forscherinteresse gewöhnlich auf den Kernraum der islamischen Welt: auf die historische ‚Wiege‘ islamischer Kultur, auf die arabischen Gesellschaften, die Türkei und Iran. Die dort vorherrschende politische Kultur ist geprägt von Minderheitenkonflikten, religiösem Fundamentalismus und etatistischem Autoritarismus. Insofern ist kaum verwunderlich, dass die islamische Welt insgesamt als wenig vorbildlich im Hinblick auf die Bewältigung von politischer, kultureller und sozialer Pluralität gilt. Gleichwohl gingen gerade von dieser Kernregion in der Neuzeit stets religiöse und politische Reformbestrebungen aus. Letztere gerieten jedoch zugunsten prominenterer Phänomene wie des religiösen Fundamentalismus aus dem Blickfeld sowohl der öffentlichen als auch der wissenschaftlichen Aufmerksamkeit. Genausowenig Interesse zog das islamische Denken und Leben außerhalb des Kernraums, in der südostasiatischen Peripherie der islamischen Welt das Interesse auf sich.

Zu Unrecht, denn es könnte sich bei näherer Betrachtung zeigen, dass dort politisches Denken und Handeln welches sich ebenfalls auf den Islam beruft, unter bestimmten Bedingungen die Herausforderungen moderner Pluralität besser bewältigt, als jenes in der arabisch-iranisch-türkischen Kernregion. Deshalb exploriert die vorliegende Studie zunächst die charakteristische Problematik hinsichtlich der ordnungspolitischen Bewältigung gesellschaftlicher Pluralität in den muslimischen Gesellschaften Südasiens. Es wird gefragt, inwiefern sich die islamischen Reformdiskurse in der sog. "Peripherie" des islamischen Orients also in den mehrheitlich muslimischen Staaten Südasiens (Indonesien und Malaysia), in Beziehung setzen lassen mit jenen in der arabisch-iranisch-türkischen Welt. Erkenntnisleitende **Hypothese** ist die Vermutung, daß im Vergleich der thematischen Schwerpunktsetzungen der Diskurse in beiden Regionen der südostasiatische, insbesondere der indonesisch/javanische Zugang besser auf die Bewältigung *moderner* Pluralität vorbereitet, als diejenigen im Zentrum der islamischen Welt ('Modern' meint hier eine soziale und politische Pluralität, jene Pluralität, die sowohl die vorwiegend *intra*-religiöse Pluralität des arabisch-iranisch-türkischen Kernraumes transzendiert als auch die zumeist *inter*-konfessionelle der südostasiatischen Peripherie.)

Warum? Im Unterschied zur Kernregion überwiegt in der Peripherie die interkonfessionell/ethnische Komponente in der Pluralitätsproblematik. Weil sich die realpolitische Ausgangslage unterscheidet, setzen auch die Reformdiskurse unterschiedliche thematische Schwerpunkte, obgleich beide semantisch auf dieselben juridico-theologischen Konzepte rekurren (z.B. *šūrā*/Konsultation oder *iğtihād*/freie Rechtsentwicklung). Inhaltlich werden sie mit je unterschiedlichen Bedeutungen gefüllt. Zentrale **Erklärungsthese** ist, daß aufgrund der unterschiedlichen historischen und zeitgeschichtlichen Ausgangslagen die in der Peripherie erarbeiteten Ansätze einen höheren Grad an Operationalität aufweisen als diejenigen im Kernraum. Diese Ausgangslagen bewirkten eine gründliche Inkulturation des Islam im konfessionell pluralen Umfeld. Sie erzwangen bereits in vormoderner Zeit eine konzeptuelle

Reflexion des muslimischen Selbstverständnisses hinsichtlich der Tatsache, weltanschaulich *nicht* eindeutig dominierende Kultur einer Gesellschaft zu sein - ihr mithin auch keine strikt 'islamische' politische Ordnung vorgeben zu können.

Diese These wird im folgenden zunächst unter drei verschiedenen wissenschaftlichen Blickwinkeln weiter begründet. Dabei wird deutlich, daß die Art des Zugangs zu diesem Thema den jeweiligen Erkenntnishorizont weitgehend vorherbestimmt.

2) Pluralitätsbearbeitung und Reformdiskurse: die Zugänge

Im wesentlichen lassen sich zunächst zwei nicht immer ganz trennscharf zu separierende Zugangsweisen unterscheiden: jene der tendenziell empirisch und vergleichend ausgerichteten sozial, politik- und rechtswissenschaftlichen Forschung über muslimische Gesellschaften einerseits (a) und jene der eher historisch und philologisch ausgerichteten (älteren) religions- bzw. spezifisch der islamwissenschaftlichen Forschung (b) andererseits.¹

Eine weitere, für die erkenntnistheoretische Verortung und speziell für die Verknüpfung der empirischen mit der normativen Analyseebene potenziell wichtige Perspektive ist jene der Kulturwissenschaft. Insbesondere Arbeiten aus der neu entstehenden Disziplin der "Interkulturellen Philosophie" sind für die empirische Analyse fremder Kulturen fruchtbar. Diese Arbeiten sensibilisieren die Aufmerksamkeit des Forschers dafür, daß historisch gewachsene, scheinbar eindeutige Begrifflichkeiten im jeweiligen Kontext vor Ort unter Umständen ganz andere Inhalte haben können. Dies wird kursorisch am Beispiel des zentralen Begriffs der 'Säkularität' verdeutlicht (c).

¹ Vgl. auch bei Lücke (1993: 32-81) die ebenfalls dichotome Zuordnung der einschlägigen Literatur nach Forschungsansätzen (historisch-orientalistisch bzw. kontextuell sozialwissenschaftlich) gemäß der disziplinären Verortung der Autoren.

a) Sozial-, politik- und rechtswissenschaftliche Perspektive

Gegenwartsbezogene und zeitgeschichtliche Forschung nähert sich dem Thema des Umgangs mit politischer Pluralität in muslimischen Gesellschaften ganz überwiegend unter dem Oberthema 'Fundamentalismus'. Die in diesem Forschungsfeld übliche Dichotomisierung zwischen rückwärtsgewandten 'fundamentalistischen' (wechselweise 'integristischen') sozialen Bewegungen, Regierungen bzw. Ideologien einerseits, und 'säkular-progressiven' andererseits führt sich zurück auf die in den Gesellschaftswissenschaften lange Zeit paradigmatische Gegenüberstellung von (religiöser) Tradition und (politischer) Moderne.

aa) Die implizite bzw. explizite Prämisse dieser sozial- und speziell politikwissenschaftlich ausgerichteten Literatur ist ein "entweder (vor-säkulare) Tradition - oder (säkulare) Moderne": Säkularisierung wird als unabdingbare Voraussetzung der Moderne betrachtet. Einer Hypostasierung der zentralen Begrifflichkeiten "Tradition", "Moderne" und "Säkularisierung"² ist dann auch die Auswahl und die Gewichtung des bearbeiteten Materials geschuldet: Vermittelnde Ansätze zwischen säkularer politischer Theorie einerseits und metaphysisch legitimerter, islamischer Herrschaftstheorie andererseits wurden allenfalls vereinzelt untersucht. Indem diese Untersuchungen Exponenten von eher rigorosen Positionen des islamischen Integritismus/Fundamentalismus implizit bzw. explizit einen hypostasierten Säkularismusbegriff gegenüberstellten, stand das Ergebnis *a priori* weitgehend fest: Mittelwege einer politischen 'Islamischen Moderne' erscheinen aus dieser Perspektive dann allenfalls als 'halbierte Moderne' (Tibi 1993) zum Scheitern verurteilt.³ Erst in jüngster Zeit wurde innerhalb der deutschen Politikwissenschaft die Revisionsbedürftigkeit dieses dichotomischen Ansatzes als Desiderat erkannt.⁴

ab) Der eher geisteswissenschaftlich/philologisch, z.T. auch religionswissenschaftlich ausgerichtete Forschungszweig rezipiert dagegen auch zeitgenössische Autoren, die hinsichtlich der Pluralitätsbewältigung eine Synthese zwischen Säkularismus und islamisch legitimerter Herrschaft vertreten.⁵ Im Hinblick auf die Menschenrechtsproblematik im Islam sind in diesem Zusammenhang vor allem die Arbeiten von Abu-Sahlić (1995), Bielefeldt (1995, 1998),

² Als Referenzrahmen ist stets die Entwicklung europäischer Gesellschaften impliziert – nicht jedoch ausgeführt.

³ Eine Auswahl von Vertretern dieser These: AbuKhalil (1994) al-Azm (1993), al-Azmeh (1996), Duran (1992), Gellner (1994), Faath (1992 und 1993), Haas (1993 und 1997), Klaff (1987), Roy (1992), Zakariya (1991), Barakat (1998).

⁴ Die erst 1999 gegründete Arbeitsgruppe 'Religion und Politik' innerhalb der Deutschen Vereinigung für Politische Wissenschaft (DVPW) hat sich präzise die theoretische Grundlagenreflexion über die ungebrochene gesellschaftlicher Bedeutung religiöser Bindung unter den Bedingungen der Moderne zum Ziel gesetzt, da dieser Sachverhalt der Säkularisierungsprognose gängiger Modernisierungstheorien in der Tradition M. Webers, widerspricht, vgl. die Website der Gruppe <<http://www.phil.uni-erlangen.de/~p1pol/home/dvpw.html>>. Vgl. auch die Neu- bzw. Wiedererrichtung der Sektion 'Religionssoziologie' innerhalb der Deutschen Gesellschaft für Soziologie und deren Tagungsband von 1995, hgg. v. Gabriel (1996).

⁵ Zu diesen Autoren gehören beispielsweise: Balic (1998), Binder (1988), Lee (1997), Cooper et al. (1998), Davis (1997), Kian-Thiébaud (1997), Kurzman (1998), Salvatore (1997), Stauth (2000), Wright (1996), Tamimi (1998).

Forstner (1991) und Müller (1996) zu nennen. Der engeren politikwissenschaftlichen Forschung über islamistische Bewegungen und Regierungen sind auch die Arbeiten von Büttner (1991), Eickelman/Piscatory (1996), Esposito/Voll (1996), Keddie (1988), Krämer (1993, 1994, 1999) und Taraki (1995) zuzurechnen.

Kursorisch bleiben dabei die Ausblicke auf analoge Phänomene in europäischen Gesellschaften.⁶ Erst aufgrund dieses Vergleichs nämlich läßt sich die Zielrichtung islamischer Bewegungen als genuin modernistischer Versuch analysieren, die Pluralitätsproblematik zu bewältigen. Von einer schimärenhaften 'Fiktion des Fundamentalismus' spricht Perthes (1993) im Sinne einer relativen Normalität solcher Bewegungen und Denkströmungen, die in den (wert-)konservativen Gruppierungen im pluralen Spektrum europäischer Gesellschaften ihr Pendant finden. Zum Ergebnis, daß es sich bei solchen Bewegungen nicht um eine irrationale politische Kurzschlußreaktion sondern um einen "vernünftigen Totalitarismus", handelt, kommt Hesse (1998). Dieser "vernünftige Totalitarismus" wird nicht von den Verlierern der Modernisierungs- und Pluralisierungsprozesse getragen, sondern von deren potentiellen Gewinnern, nämlich der alphabetisierten Stadtjugend, vom frommen Bürgertum, oder dem 'bärtigen Ingenieur', die sich in ihrer sozialen Aufwärtsmobilität blockiert sehen. Problematisch an den genannten Studien ist, daß sie kaum vergleichende oder auch nur systematische Ausblicke auf die Empirie erlauben.

Methodisch wegweisend ist dagegen der Vergleich fundamentalistischer Bewegungen in islamischen und nicht-islamischen Gesellschaften bei Riesebrodt (1990) und bei Kepel (1991). Riesebrodt weist Ähnlichkeiten auf hinsichtlich der Sozialstruktur fundamentalistischer Gefolgschaft in der iranischen Revolutionsbewegung einerseits und bei den radikalen US-amerikanischen Protestanten vom Anfang dieses Jahrhunderts andererseits. Beide fasst er unter dem Konzept des 'radikalen Patriarchalismus' zusammen: Ein Patriarchalismus, der gegen die Anomie-Erfahrung sich modernisierender und pluralisierender Gesellschaften mobilisiert und ein (vermeintlich) traditionales Gegenmodell einer religiös legitimen Ordnung faktisch neu entwirft. Während Riesebrodt innerhalb der islamischen Welt nur den Spezialfall des schiitischen Fundamentalismus abdeckt, geht die Untersuchung Kepels darüber hinaus, indem er für einen Vergleich die für die islamische Welt wesentlich repräsentativeren ägyptischen Fundamentalisten auswählt. Auch bezieht Kepel den jüdischen Fundamentalismus neben dem US-protestantischen und dem europäisch-katholischen in den Vergleich der neueren 'Repolitisierung der Religion' ein. Im Gegensatz zu Riesebrodt weist Kepel Unterschiede in der Art der Pluralitätsbewältigung durch christliche Fundamentalisten einerseits und durch muslimische bzw. jüdische Integristen andererseits nach: Letztere, so Kepel, könnten sich stets auf heilige Gesetze berufen (auf die *halacha* im jüdischen Fall, auf die *šarʿa* im islamischen). Im christlichen Kontext dagegen halle letztlich das biblische 'Gebt dem Kaiser was des Kaisers, und Gott, was Gottes ist' nach. Dieses Gebot erweise sich bei der Bewältigung der heutigen (!) Pluralität als hochgradig operational im

⁶ Informativ hierzu Küenzlen (1997), der auf der Grundlage der Ideen aufklärerischer Denker (Rousseau, Darwin, Condorcet, Marx und Nietzsche) und Bewegungen (vor-revolutionäre russische Intelligenzija, deutsche Jugendbewegung, Studentenbewegung von 1968 und bestimmte Strömungen der Psychoanalyse) in Europa eine

Sinne der institutionellen Trennung der profanen von einer sakralen Sphäre in der Gesellschaft. Von potentiellen Gegnern dieser Trennung läßt sich dieses Prinzip, aufgrund seiner Verankerung in der Heiligen Schrift, zudem auch nicht als un-authentisch disqualifizieren.

b) Orientalistischer, religions- und spezifisch islamwissenschaftlicher Blickwinkel

Für die religionswissenschaftliche Forschung grundlegend waren die Ergebnisse des weltweit vergleichend angelegten Fundamentalismusprojekts der American Academy of Arts and Sciences. Wichtigstes Gesamtergebnis des Projekts war, daß die zeitgenössischen (fundamentalistischen) Rückbesinnungen auf religiöse Wurzeln sich zwar ausnahmslos als genuine *Produkte* eben dieser (politischen) Moderne verstehen lassen, sie sich gleichwohl aber *gegen* deren philosophischen und politische Grundlagen richten. Diese Erkenntnis kann aus heutiger Perspektive als der nun auf breitester Basis abgesicherte, Disziplinen-übergreifende Forschungskonsens betrachtet werden.⁷ Bei allen Untersuchungen bleibt jedoch problematisch die unklare Trennung des Explanans vom Explanandum: handelt es sich um fundamentalistische Bewegungen/Denkströmungen, weil sie gegen die Moderne gerichtet sind? Oder werden sie als gegen die Moderne gerichtet erkannt, weil sie fundamentalistisch sind? Auch eine Verengung des Untersuchungsfokus auf extremistisch/militante Gruppen und ihre Theoretiker⁸ löst dieses erkenntnistheoretische Problem nicht, auch wenn gewalttätige islamische Gruppen *prima vista* 'unmodern' sind. Das Mittel der Gewalt schließt jedenfalls nicht aus, daß sie moderne Ziele emanzipatorischer Art verfolgen.

Gegenwartsbezogen, aber ebenfalls (wie ab) ohne systematische Vergleiche mit Fällen außerhalb der Untersuchungsregion geht insbesondere die jüngere Generation der Religions- und speziell der Islamwissenschaft der These von einer mehr oder minder spezifischen 'Islamischen Moderne' nach. Vereinzelt wird immerhin die Möglichkeit nicht mehr ausgeschlossen, daß es innerhalb des islamischen Kulturbereichs zu eigenständigen (Früh-)Formen der Säkularisierung, bzw. zu einer, den europäischen Säkularisierungsprozessen funktional äquivalenten Pluralitätsbewältigung gekommen sein könnte,⁹ wobei Krämer (1995, 1999) und Dufner (1998) zumindest innerhalb der Region des islamischen Orients vergleichend und gegenwartsbezogen arbeiten.

Im regionalwissenschaftlichen Forschungszweig nimmt daher die Cole'sche (1992: 2f) Konzeptualisierung des Vergleichs muslimischer Gesellschaften um so mehr eine Sonderstellung ein. Die Dimensionen einer sinnvollen, d.h. vergleichend-empirischen Untersuchung ordnet Cole entlang zweier Achsen an, die insgesamt vier Pole verbinden:

'säkulare Religionsgeschichte der Moderne' schreibt.

⁷ Vgl. Marty/Appleby (1991ff), Meyer (1989 und 1997); für den islamischen Kulturbereich: Tibi (1991), Lawrence (1998).

⁸ Vgl. z.B. Appleby (1997) und zu dieser Problematik bei Tibi (1995), Trautner (1996).

⁹ Vgl. etwa: Hartmann (1997), Meier (1994), Schulze (1996); von der älteren Generation Nagel (1981, 1996).

- Achse 'A' fokussiert die Untersuchung auf die Spannung zwischen zwei Polen, zwischen denen sich jede Gesellschaft befindet -gleich, ob 'modern' oder 'traditionell'. Es geht um die Spannung zwischen realer (ökonomischer, sozialer) Befindlichkeit, dem 'Sein', einerseits und dem Bild von der idealen Gesellschaft, der Vorstellung vom 'guten Leben' (in tendenziell modernen Gesellschaften) bzw. dem 'gottgefälligen Leben' (in eher traditionellen Gesellschaften), dem 'Sollen', andererseits.

Der Pol 'Sein' schlägt sich nach Coles Vorstellungen vor allem in der Sozialstruktur und ihrer materiellen Basis nieder. Der Pol 'Sollen' wird von der 'idealen Kultur' repräsentiert, also der normativen Sphäre, in der über die Produktion von Symbolen der menschlichen Existenz Bedeutung zugewiesen wird. Im Kontext der Fragestellung handelt es sich also um die Spannung zwischen dem realen Umgang der Gesellschaft mit Pluralität einerseits und den anhand von Analogien aus der islamischen Offenbarung und Rechtsgeschichte herausgebildeten Vorstellungen über den idealen Umgang mit ihr andererseits.

In dieser Dimension ist weniger an den 'neutralen Blick' des Beobachters auf die Diskrepanz zwischen beiden Polen gedacht. Vielmehr geht es um die Analyse der Art und Weise, wie Gesellschaften (muslimische wie nicht-muslimische) selber in ihren Reformdiskursen mit der Spannung zwischen beiden Polen umgehen.

- Die Achse 'B' verbindet die beiden Pole 'externer Vergleich' und 'interner Vergleich'. Der 'interne Vergleich' setzt zwei muslimische (explizit nicht: 'islamische!') Gesellschaften zueinander in Beziehung. Im Unterschied zur vorliegenden Fragestellung ist Cole's Erkenntnisziel die Frage, ob beide Gesellschaften ein gemeinsames Charakteristikum haben, das sich als 'muslimisch' bezeichnen läßt. Ein seltenes Beispiel hierfür ist etwa Geertz' Vergleich des frühmodernen und modernen Herrschaftsstils in Marokko mit jenem in Indonesien (1968). Er kam dabei zu dem Ergebnis, daß beide Gesellschaften durch den Islam als Religion kaum miteinander verbunden sind. Vielmehr stellt der Islam einen eher universalistischen Schirm dar, unter welchem eine politische und kulturelle Pluralität ganz unterschiedlicher lokaler Ausdrucksformen gedeiht.

Ausdrücklich mahnt Cole aber auch gerade jenen bislang kaum existenten 'externen' Vergleich einer muslimischen Gesellschaft oder Gruppe mit einer europäischen oder chinesischen an, um überhaupt herauszufinden, ob und inwiefern ein solcher universalistischer Schirm ein distinkt 'muslimisches Phänomen' ist.

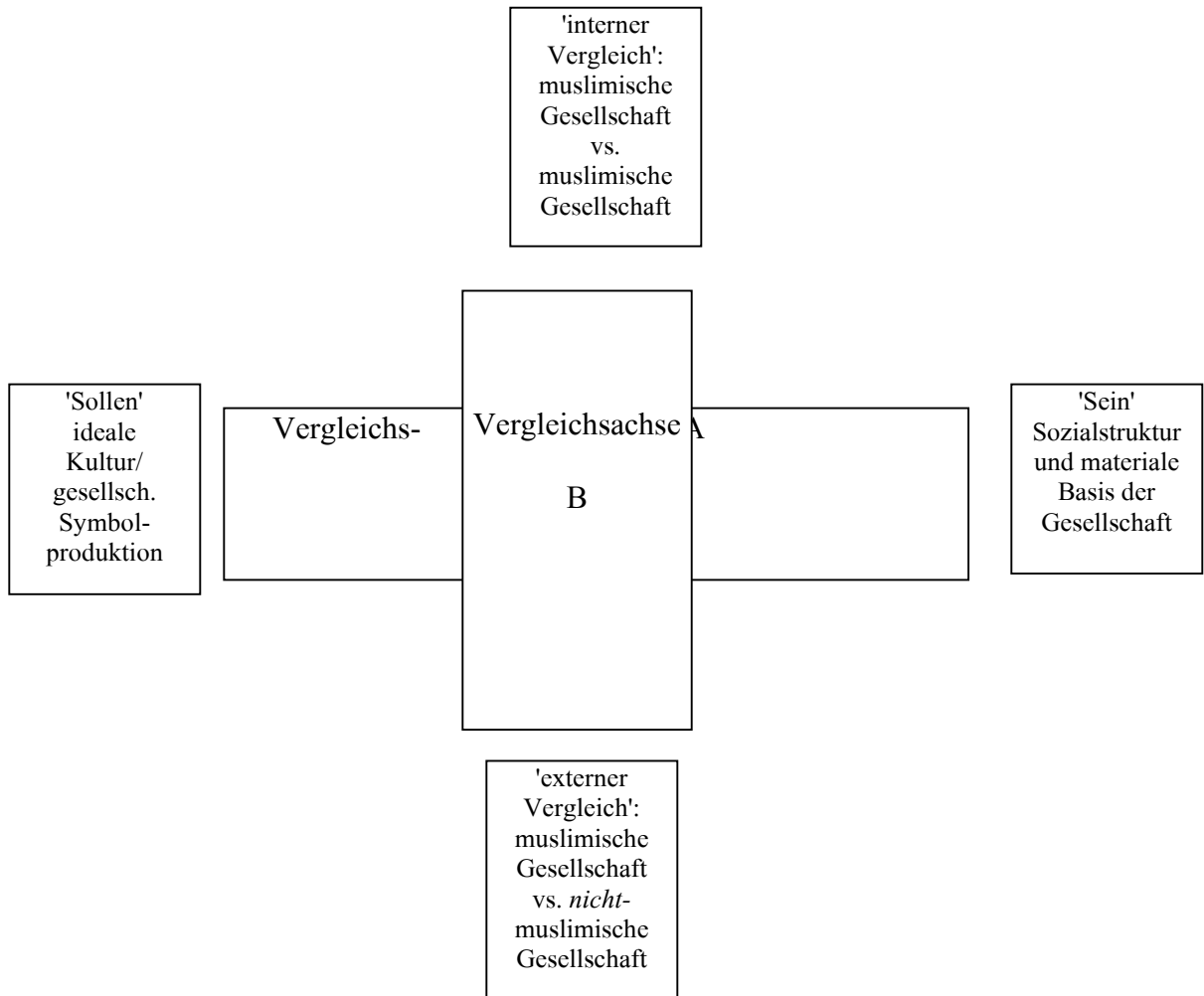


Diagramm: Konzeption des empirischen Vergleichs muslimischer Gesellschaften nach Cole (1992)

Noch immer sind in der regionalwissenschaftlichen Forschung systematische Vergleiche von islamisch legitimerter mit westlicher (bzw. auch nur: säkularer) Politikpraxis der Pluralitätsbewältigung ein Desiderat. Als Ausnahme ist deswegen Arjomand (1993) hervorzuheben, der die Praxis des 'islamischen' Regierens seit der iranischen Revolution mit säkularen Gesellschaftssystemen inner- und außerhalb des islamischen Orients vergleicht. Daß der Westen kein Monopol auf friedliche Pluralitätsbewältigung durch die Demokratie hat, macht er an der kulturell durchaus eigenständigen Entwicklung des japanischen politischen Systems nach dem Zweiten Weltkrieg deutlich.

Referenzdiskurse und -praxi für einen solchen Vergleich von Pluralitätsbewältigungen auch außerhalb des islamischen Kulturraums, zumindest aber außerhalb des eigentlichen arabisch-iranischen Kernraumes heranzuziehen drängt sich sachlogisch unmittelbar auf: Für den ostasiatischen Raum nämlich ist die Frage nach einer eigen-kulturell geprägten Säkularisierung nicht nur von potenzieller Relevanz; vielmehr hat sie in der gesellschaftlichen Realität vor Ort

eine konkrete, spezifisch ausgeformte Modernität zum Hintergrund.¹⁰

Das Problem, daß die fremdkulturelle Beobachterperspektive und das Überstülpen fremder, zudem gegen die Realhistorie zumeist hypostasierender Begrifflichkeiten ('Säkularisierung', 'Fundamentalismus') den Blick auf möglicherweise genuine neue Phänomene verstellt (die jedoch funktional dem der Säkularisierungsprozesse in Europa entsprechen können), wird in den bisher aufgeführten Disziplinen, zumindest in der neueren Literatur, durchaus erkannt. Es findet aber bis auf Ausnahmen keinen Eingang in die *Forschungskonzeptualisierung*, sondern wird allenfalls pragmatisch umgangen. Explizit widmen sich dagegen Arbeiten aus dem Bereich der Kulturwissenschaft und hier speziell der interkulturellen Philosophie der Thematik des Fremdverstehens.

c) Kulturwissenschaft, Philosophie und interkulturelle Philosophie

Die Erforschung von sozialen und politischen Erscheinungen außerhalb des eigenen Kulturbereichs, wie auch generell das Verständnis fremder Kulturen, stellt sich - je nach Perspektive - entweder als eher unproblematisch dar oder aber, im Gegenteil, als problematisch und äußerst voraussetzungsvoll.

- Aus der tendenziell reduktionistischen Perspektive ökonomistisch/strukturalistischer Ansätze sind die Begrifflichkeiten des Beobachters mit den zu beschreibenden sozialen und politischen Phänomenen in anderen Kulturen im Prinzip kommensurabel (Sicht einer 'universalen Vernunft').
- Eine post-strukturalistische, weniger auf die materiale Basis, sondern mehr auf den Symbolgehalt von Kulturen eingehende Sicht kann auf einen solchen 'neutralen' Referenzrahmen nicht zurückgreifen. Im Gegenteil, das 'Hineinpressen' des Unbekannten in Kategorien des (dem Beobachtenden) Bekannten wird hier als eine Form nicht-physischer Gewalt beschrieben.

Behält man das Mittel des empirischen Vergleichs zur Erkenntnisgewinnung dennoch bei, muß vielmehr gelten, fremde Kulturen zunächst in den ihnen eigentümlichen Kategorien zu erfassen und schließlich - zum Zweck des Vergleichs - einen vermittelnden Referenzrahmen zu generieren.

Diese unterschiedlichen Sichtweisen lassen sich an dem für das Forschungsthema 'Pluralitätsbewältigung' zentralen Beispiel erläutern: an der häufig *a priori* vorgenommene

¹⁰ Zur religiösen Erneuerung in Südostasien vor dem Hintergrund der Modernisierungs- und Pluralitätsproblematik vgl. den Überblick von Rüländ (1998).

kategorialen Trennung von Politik und Religion als eigenständige gesellschaftliche Teilsysteme. Erst durch diese analytische Trennung wird es möglich, die wechselseitige Einflußnahme im Beziehungsfeld Kirche/Religion, Gesellschaft und Staat zu untersuchen. Aber:

"Dieses Postulat einer kategorialen Universalisierung des westlichen Selbstverständnisses [einer Trennung von Religion und Politik, BT] bedarf umgekehrt des ahistorischen Konzeptes der traditionellen Gesellschaft, um zu erklären, warum die großen nicht-westlichen Zivilisationen weder diese Begrifflichkeit noch die entsprechenden gesellschaftlichen Sachverhalte ausgebildet haben."¹¹

Aus der zunächst nur analytischen Trennung gesellschaftlicher Teilsysteme erwächst so gerade bei Anwendung dieser Begrifflichkeiten auf fremde Kulturbereiche in empirischer Hinsicht häufig eine Hypostasierung, so, als ob der Begriff der 'Säkularität' nicht bereits die westliche Erfahrung eines realgeschichtlichen Variationsspektrums vom französischen Laizismus über das Fortbestehen des Weimarer Kirchenkompromisses in der Bundesrepublik¹² bis hin zur schwedischen und anglikanischen Staatskirche aufwiese.

Das säkulare Paradigma ist gleichwohl stillschweigende epistemologische Grundlage vieler der o.g. Untersuchungen im Bereich der sozial-, politik- und rechtswissenschaftlichen, insbesondere der modernisierungstheoretischen (s. a), aber auch der philosophischen Forschung, sofern sie ihre eigenen erkenntnistheoretischen Grundlagen nicht reflektiert und den empirisch-historischen Vergleich ignoriert.

Ein diesem erkenntnistheoretischen Universalismus (der beschriebenen, selbstvergessenen Art) entgegengesetztes epistemologisches Modell ist das des 'Kontextualismus' (Waldenfeld 1996: 72) bzw. der 'Hermeneutik totaler Differenz'.¹³ Es nimmt eine totale *Inkommensurabilität* der fremden mit der eigenen Kultur und im engeren Sinne mit den eigenen Erkenntnisgrundlagen an. Dieses Modell lag vor allem den Untersuchungen der älteren Regional-, Islam- und Orientwissenschaft zugrunde, was ihr auch den Vorwurf einbrachte, den Orient erst zu 'orientalisieren',¹⁴ während sich gerade neuere islamwissenschaftliche Arbeiten diesem Vorwurf zumindest stellen,¹⁵ ohne allerdings mit handhabbaren neuen Untersuchungsmethoden, geschweige denn mit einer Neubegründung der Erkenntnisgrundlagen aufwarten zu können. Beide Modelle sind in ihrer Extremform, als jeweilige erkenntnistheoretische 'Fundamentalismen' (in diesem Fall ist der Begriff einmal angebracht) unwissenschaftlich, da sie das Untersuchungsergebnis ohne Ansehen des Gegenstandes vorherbestimmen:

- Im Fall des radikalen Universalismus entspricht die fremde Kultur nur der eigenen 'traditionalen' Kultur in einer zurückliegenden Entwicklungsphase. Bezogen auf die Trennung

¹¹ Gebhardt (1995: 438f), ähnlich Berger <<http://www.kokugakuin.ac.jp/ijcc/wp/cimac/berger.html>>.

¹² Vgl. die Übernahme der Art. 136ff der Weimarer Reichsverfassung in die bundesrepublikanische Verfassung.

¹³ So nennt dies Mall (1993: 3).

¹⁴ Vgl. den in diesem Zusammenhang häufig bemühten Said (1978, 1995), der seine Belege aber in der europäischen, nicht-wissenschaftlichen Prosaliteratur findet.

¹⁵ Vgl. etwa van Nieuwenhuijze (1997: 364-84).

der gesellschaftlichen Teilsysteme heißt das: Solange der Prozeß der Säkularisierung unvollendet/unformalisiert bleibt, so lange ist diese Gesellschaft unmodern, weil sie die entstehende weltanschaulich-politische Pluralität unterdrückt. Da dies jedoch keine Lösung auf Dauer ist, der Pluralitätsdruck analog der faktischen ökonomisch-sozialen Modernisierung steigt, geht mit dieser Annahme die Vorstellung einher, keine Kultur/Gesellschaft könne sich der auch kulturellen Modernisierung i.S. der Entwicklung neuer Modelle zur Bewältigung von Pluralität entziehen. Diese - dann formal 'säkularen' - Modelle aber gleichen aufgrund der 'uneinholbaren Nachträglichkeit' (Waldenfels 1996: 77) jeder Entwicklung außerhalb des (OECD-)Westens, westlichen Modellen mehr, als daß sie eine eigene kulturspezifische Prägungen aufweisen.

- Im Fall des radikalen Kontextualismus wird gerade die Annahme eines Modernisierung-'automatismus' abgelehnt. Jede Kultur findet in dieser Sicht ihre eigene Form von 'Modernität'. Diese ist aber aus Sicht einer fremden Kultur nicht als solche erkennbar oder gar als solche zu benennen. Gilt der universalistischen Sicht die kognitive Trennung der Lebenswelten in eine profane und in eine nicht-profane Sphäre als grundlegende Innovation, um weltanschauliche Pluralität zu institutionalisieren, gilt dies in kontextualistischer Sicht gerade nicht. In nicht-linearen, tendenziell zyklischen Zeitkonzeptionen 'nicht-westlicher' Kulturen nämlich kann das Neue gerade deshalb nicht positiv bewertet werden, weil es als außerhalb der antizipierten Wiederkehr des Früheren beschrieben wird.

Die extrem kontextualistische Analyse gleicht damit im Ergebnis der radikal universalistischen Analyse: Beide verweigern dem Anderen - aus unterschiedlichen Gründen - das Prädikat 'modern': "Der verabsolutierte Kontextualismus ist letztlich in ähnlicher Weise *blind* für die Wahrheiten des anderen wie der verabsolutierte Universalismus." (Beck 1998: 143)

Die Erarbeitung einer vermittelnden Form der Erkenntnisgewinnung mittels einer 'analogen Hermeneutik' steckt gleichwohl noch in den Kinderschuhen. Als operationaler Kern einer solchen wissenschaftlichen Methodik figuriert die Überlegung, daß nicht die Annahme einer universal gültigen Wahrheit fundamentalistisch ist, sondern die Idee, eine solche manifestiere sich in allein einer spezifischen Kultur, Religion oder Philosophie (Mall 1993: 2). Aus dieser Sicht kann die Forderung nach kulturell spezifischen, 'authentischen' Modellen für die Pluralitätsbewältigung in der islamischen Welt auch als Bestreben interpretiert werden, einerseits mit essentialistischen Annahmen über die 'Moderne' und die 'Tradition' zu brechen. Andererseits drückt sich in diesem Streben der - schwerlich als unmodern zu kennzeichnende - Unwille aus, sich gänzlich vom zentralen erkenntnistheoretischen Begriff der 'Wahrheit' zu verabschieden und damit von der Notwendigkeit aus ihr abgeleiteter allgemeinverbindlicher (sozialer) Normen. Von der Erkenntnis allerdings, daß es '*meinen* und *deinen* Universalismus' -letztlich einen *pluralen* Universalismus gibt (Beck 1998: 143) bis zur Lösung der Frage, wie die Koexistenz von

Universalismen auch nur zu Forschungszwecken zu handhaben sei, ist es noch ein weiter Weg.¹⁶ Ungeachtet ihrer bislang noch dürftigen Operationalität ist die erkenntnistheoretische Forschung unabdingbare Voraussetzung für das Verstehen fremder Kulturen. Denn nur eine Perspektive, die präzise gleich weit entfernt vom Pol des radikalen Universalismus einerseits und dem des Kontextualismus andererseits angesiedelt ist, ermöglicht sowohl die Infragestellung konventioneller Herangehensweise, die in der Regel im Umkreis eines dieser Pole angesiedelt ist, als auch Innovationen hinsichtlich der eigenen Forschungskonzeptualisierung. Am Beispiel der Analyse des für die Diskussion vor Ort zentralen Begriffs der 'Säkularismus' soll im Folgenden beispielhaft konkretisiert werden, wie sich eine in dieser Hinsicht veränderte Angehensweise auf den Erkenntnisgewinn auswirkt.

d) Exkurs: 'Säkularismus' zwischen Kontextualismus und Universalismus - die Neufokussierung der Perspektive

Der Bedeutungsgehalt des Begriffs 'Säkularismus' (arab.: *almanīya*) variiert innerhalb des islamischen Reformdiskurses je nach weltanschaulicher Position erheblich. Insofern bildet die Gesamtheit des Diskursspektrums die Vielfalt der jeweiligen historischen Säkularisierungsprozesse sowohl in europäischen als auch in den islamischen Gesellschaften ab. Ebenso wie im europäischen Kontext avancierte 'Säkularismus' zum Kampfbegriff in den weniger weltanschaulich als machtpolitisch geprägten Auseinandersetzungen um die Modernisierung der Gesellschaften der islamischen Welt im 20. Jahrhundert. Im krassen Gegensatz aber zu den europäischen Erfahrungen bedeutet 'Säkularisierung' dort gerade *nicht* die Trennung von Staat und Kirche bzw. Religion. Realpolitisch kam es vielmehr zur Etatisierung der Religion gemäß dem Motto: *'Pratique religieuse dans l'Etat, ni au-dessus, ni contre, ni à côté.'* (Ben Achour 1994: 362)

Faktisch bedeutet 'Säkularisierung' im Kontext islamischer Gesellschaften des 20. Jhs. also **nicht** die institutionalisierte Trennung von *fanum* und *profanum*, *diesseitiger* Fragen, für deren Beantwortung der Staat zuständig ist, von Fragen über das *Jenseitige*, das Letzte, für die die Religion/Kirche zuständig ist. Unter 'Säkularisierung' muß in den realgeschichtlichen Beispielen etwa der Türkei oder Tunesiens, aber auch des vor-revolutionären Iran, verstanden werden, daß der Zentralstaat die Interpretation der Religion durch die (tendenziell dezentralen) Lehranstalten übernimmt und monopolisiert.

Wie die Wortwurzel *dunyā*/'Welt' des arabischen und persischen Begriffs für 'säkular', *dunyāwī*, semantisch bereits aufzeigt, ist also nicht die Trennung in eine profane, staatliche Sphäre einerseits und in eine persönlich/kollektiv-spirituelle Sphäre andererseits, sondern die

¹⁶ Vgl. zur Frage der 'Übersetzbarkeit' von Kulturen aus sprach- und literaturwissenschaftlicher Sicht, Budick/Iser (1996). Zur Überwindung der 'Unübersetzbarkeit' aus der Sicht philosophischen Grundlagenforschung Wimmers

'Verweltlichung' des Glaubens gemeint. Vorgeblich wurde diese 'Säkularisierung' von staatlicher Seite vorangetrieben, um sich selber vor der Vereinnahmung durch 'die Religion' zu schützen. Faktisch lief diese Art von 'Säkularisierung' auf eine Indienstnahme der Religion für unmittelbar staatliche Zwecke heraus.

Inwiefern beeinflußt die Bedeutungsumkehrung eines für die Untersuchung politischer Pluralität so zentralen Begriffs wie der 'Säkularisierung' die Perspektive der Forschung selber? Eine, der interkulturellen (Miß-)Verständnisproblematik bewußte Forschungsperspektive reorientiert ihren Fokus, indem sie die 'funktionalen Äquivalente' der europäischen Säkularisierung¹⁷ in den Blick nimmt. Ausgehend vom pseudo-säkularen Ist-Zustand der *religion de l'état* zeitgenössischer islamischer Gesellschaften bedeutet das, die den europäischen Säkularisierungskräften (funktional im weitesten Sinne) äquivalente Strömungen in den Blick zu nehmen. Die Ausdifferenzierung in eine zivilgesellschaftliche (bzw. religiöse) Sphäre einerseits und in eine staatliche Sphäre andererseits betreiben nun aber jene Bewegungen, die den Glauben und religiöse Institutionen vom Einfluß des Staates zu befreien bzw., wie für den Fall des vor-revolutionären Iran, letzteren vor der Vereinnahmung durch religiöse Institutionen zu schützen suchen. Es sind dies gerade *religiöse*, dem westlichen Verständnis nach eher 'anti-säkulare' Bewegungen, von denen entsprechende politische Forderungen ausgehen. Ihr - zumindest mittelfristiges - Ziel ist also *nicht* die weltanschauliche Homogenisierung (à la: '*Pratique religieuse dans l'Etat, ni au-dessus, ni contre, ni à côté*') ist, sondern die Anerkennung der Pluralität von Weltanschauungen.

In der Zielrichtung ähneln sie damit Ansätzen im deutschen Protestantismus von Anfang/Mitte des 20. Jahrhunderts. Im Rückgriff auf die biblischen Fundamente sollten die gläubigen Staatsbürger auf die christliche 'Ur-Botschaft' gemäß dem Motto: 'dem Kaiser, was des Kaisers, Gott, was Gottes ist' verpflichtet werden. Die (westliche) Idee der Säkularisierung erscheint hier also als eine Art religionspolitisches Programm.¹⁸ Warum soll die (funktionale) Säkularisierung auch in islamischen Gesellschaften nicht vom Innern der Religion, d.h. von theologischen Weiterentwicklungen ausgehen anstatt, wie traditionellerweise "*par ordre du mufti*", von staatlichen Institutionen?

Jedenfalls läßt sich in einer interkulturellen Perspektive religiös motivierten Projekten in der zeitgenössischen islamischen Welt nicht *a priori* vorwerfen, sie seien 'anti-modernistisch'

(1996) 'Polylog der Traditionen'. Vgl. operational für die Vermittlung normativer Konflikte innerhalb und zwischen Gesellschaften die 'dialogische Vermittlung' Bergers (1997: 606f).

¹⁷ Zu Begriff und realgeschichtlicher Erfahrung der 'Säkularisierung' instruktiv: Böckenförde (1967 und die partielle Revision 1999) sowie Lübke (1965). Als Beispiel für die umstandslose Übertragung des europäischen Blicks auf den islamischen Kulturbereich vgl. Tibi (2000).

¹⁸ Hier kann der 'ideologiepolitischen' Frage (Küenzlen 1997: 52) nicht nachgegangen werden, ob die (politisch-institutionellen) Ausprägungen der säkularen westlichen Moderne theologisch 'legitime Kinder' der christlichen Botschaft sind (Gogarten 1932, Lübke 1965), oder nicht. Analog zu den klassischen soziologischen Untersuchungen über die tiefe Verwurzelung der neuzeitlichen-okzidentalen Kultur (Weber, Troeltsch) in der christlichen Weltanschauung, macht der Autor die kulturwissenschaftliche Annahme zur Voraussetzung, daß in diesem Sinne auch die zu untersuchenden Reformansätze für eine orientalische politische Moderne ohne den Hintergrund -im Rahmen dieser Arbeit: islamischer- Kulturtraditionen nicht erklärt werden können.

oder gar fundamentalistisch eingestellt und zielten ihrerseits auf die Unterdrückung grundlegender weltanschaulicher Pluralität. Für den tunesischen Fall jedenfalls läßt sich der empirische Nachweis antreten, daß es gerade solche religiös motivierten Bewegungen sind, die für eine Befreiung der Religion aus dem staatlichen Interpretationsmonopol eintreten.¹⁹

Daß der (dem europäischen entsprechende) historische Prozeß der Säkularisierung allerdings auch durch die institutionell verankerte Trennung des Staates von der Geistlichkeit nicht abschließend beendet sein muß, zeigt sich im iranischen Fall: Soweit diese Trennung - dieses Mal: *par ordre du Shah* - 'nur' institutionalisiert, nicht aber Ergebnis autochthoner politischer Konflikte war, birgt eine direkte, vom Staat trotz energischer Eingriffsversuche (Weiße Revolution 1963) unabhängig gebliebene Finanzierung religiöser Institutionen durch die Gemeinde stets die Gefahr einer politischen Machtübernahme in sich und damit die (wie in der iranischen Revolution von 1979 teilweise geschehenen) Revision dieser Trennung.²⁰

Eine die Problematik interkulturellen Verstehens **nicht** ernstnehmende Forschungsstrategie würde Reformprojekte, die der (tendenziell holistischen) Religion mehr Platz in der öffentlichen Sphäre einräumen, kaum als potenzielle Kandidaten für die plausible Bewältigung weltanschaulicher Pluralität ins Auge fassen. Erst ein kontextualisiertes Verständnis dieses wortgleich benannten, im realgeschichtlichen Ergebnis jedoch unterschiedlichen Vorgangs der Säkularisierung, ermöglicht die Neufokussierung der Untersuchungsperspektive von 'säkularen' auf 'anti-säkulare' Reformprojekte. Im Gegensatz zu konventionellen 'Fundamentalismus'-Studien wird hier die Möglichkeit in Betracht gezogen, daß auch und gerade solche Reformprojekte sich einer religiösen Semantik befleißigen, denen es nicht um die Herstellung eines vor-staatlichen Zustandes oder um die Eroberung staatlicher Institutionen, sondern primär um die Rückgewinnung einer von staatlicher Einwirkung freien, im weitesten Sinne also zivilgesellschaftlichen Sphäre geht. Erste empirische Nachweise erhärten diese These für den Kernbereich der islamischen Welt, den arabisch-iranischen Raum (s.u., „Der Konflikt *innerhalb* von Kulturen“). In operationaler Hinsicht unterscheiden sich diese Projekte sowohl von solchen, die das islamische religiöse Gesetz, die *šarī'a*, als alleinige Quelle allen staatlichen Rechts in der Verfassung verankert sehen wollen, als auch von jenen 'säkularen' Bestrebungen, die jeglichen metaphysischen Diskurs aus dem Bereich des staatlichen Rechts verdrängen. Immerhin eskalierte die Auseinandersetzung zwischen den Anhängern beider 'Fundamentalismen' bis zum Bürgerkrieg z.B. im Jemen 1994, in Tadschikistan 1992 und in Algerien seit 1988. Die gesellschaftspolitische Relevanz einer systematischen Erforschung vermittelnder Ansätze zwischen diesen Extrempositionen liegt also unmittelbar auf der Hand.

¹⁹ S. u. 3. „Der Konflikt innerhalb von Kulturen“. In der Türkei versucht in jüngerer Zeit sogar das Religionsministerium selber, sich dem staatlichen Zugriff durch ein entsprechendes Autonomiestatut zu entziehen, vgl. die Schlußempfehlungen des II. Religionsrates der Türkei vom 26.11.1998, abgedruckt in: CIBEDO-Beiträge 13 (1999) 4, 147-52 bzw. <<http://www.cibedo.de/doku12.htm>>

²⁰ Möglicherweise ist das französische Modell der strikten Trennung weltlicher von geistlichen Institutionen daher auch eine Ausnahme im Westen geblieben.

3) Der Konflikt *innerhalb* von Kulturen: empirische Befunde aus dem arabisch-iranischen Kernraum

Zeitgenössischen islamische Reformansätze lassen sich sinnvollerweise kaum am Maßstab abstrakter (westlicher) Demokratietheorien untersuchen. Vielmehr wurde es unternommen, die Reformdiskurse im Kernbereich der islamischen Welt und in der zugehörigen (z.T. virtuellen Internet-)Diaspora in Relation zu setzen zur jeweiligen konkreten zeitgeschichtlichen Entwicklung und realpolitischen Situation zeitgenössischer muslimischer Gesellschaften (Trautner 1999).

Der Vergleich von Verfassungswirklichkeiten in verschiedenen Typen politischer Systeme von nominell 'säkular' (Tunesien) über traditionalistisch bzw. puritanisch (Marokko, Saudi-Arabien) bis modernistisch-revolutionär (Iran) erbrachte, daß sie politische Pluralität nicht anders als repressiv behandeln und zwar unabhängig vom Grad formaler, d.h. in der Verfassung verankerter Säkularität.

Vor dieser realpolitischen Problematik formulieren Intellektuelle wie M. 'Ābid al-Ġābirī (Marokko), Rāšid al-Ġannūšī (Tunesien) oder 'Abd al-Karīm Sorūš (Iran) ihre Reformprojekte. Im Zentrum dieser Projekte stehen Konzeptionen islamischer politischer Theorie und Jurisprudenz: *iġtihād* (individuelle Rechtsfortbildung), *naṣīḥah* (Kritik an den Autoritäten) und *šūrā* (politische Konsultation). Die zentrale Stellung dieser etablierten Konzepte innerhalb der jeweiligen Reformprogramme verweist auf deren tendenziell eher prozedurale denn konkret sachpolitische Ausrichtung. Gerade in der inhaltlichen Offenheit liegt aber vielfach die Plausibilität dieser Vorhaben hinsichtlich der Pluralitätsbewältigung begründet: Indem hier mehr oder minder verklausuliert vorgeschlagen wird, den Kreis derjenigen zu erweitern, die bislang an der Ableitung operationaler Regeln (Gesetze) aus der transzendentalen Ordnung (Recht, Offenbarung) für das gesellschaftliche Zusammenleben beteiligt sind, zielen sie insgesamt auf eine breitere Mitsprache der Regierten gegenüber den Regierenden, i.e. auf die institutionalisierte Anerkennung potenziell pluraler politischer Verhältnisse.

Explizit widmen sich diese Projekte der Frage nach der einer Normativität zugrundeliegenden Rationalität, also der Rechtfertigung von Sollensaussagen gegenüber Seinsfeststellungen. Indem diese Reformprojekte ihren Hauptimpetus nun genau darin entfalten, normative Vorgaben der Offenbarung einerseits nach zeitbedingt-kontextuell gültigen Aussagen und andererseits nach überzeitlich gültigen zu differenzieren, sind sie auf der Höhe auch (säkularer) wissenschaftlicher, normativer Theorie - etwa im Sinne eines H. v. Arnim:

"Neben 'dem Versuch universaler Werterkenntnis (gibt es) auch einen viel bescheideneren Ansatz, nämlich zu ermitteln, welche letzten Werte hier und heute gelten, nämlich in der bestehenden rechtlich verfaßten Gemeinschaft eines bestimmten Staates in einer bestimmten Zeit.'" (Herbert v. Arnim zit. n. Mühleisen 1995: 376)

Von der orthodoxen islamischen Staatslehre grenzen sich die untersuchten Reformprojekte ab,

indem sie sich, anders als diese, nicht in der Ideengeschichtsschreibung erschöpfen. Vielmehr beziehen diese Projekte die Tradition der Rechtsschulen, aber auch die islamische Philosophie auf die spezifischen pluralistischen Herausforderungen ihrer jeweiligen Gesellschaft. Das Beharren auf der zwar allzeit interpretationsbedürftigen, doch gleichwohl prinzipiellen Abgeschlossenheit und Gültigkeit göttlicher Offenbarung könnte präzise die Möglichkeit zur Schaffung eines nicht bloß prozedural legitimierten, sondern auch eines wertmäßig bestimmbaren gesellschaftlichen Konsenses schaffen.

Solchermaßen prozedural und institutionell eingebunden besteht hier kein prinzipieller Unterschied mehr zwischen einem 'valuational frame of reference', der sich inhaltlich vom Naturrecht herleitet, und einem, der sich auf göttliche Offenbarung zurückführt.

Ein Rückgriff auf ausgewählte (z.T. von der Orthodoxie unterdrückte) Überlieferungen der islamischen Ideengeschichte erfolgt bei den untersuchten Reformansätzen nur insoweit, als sie der inhaltlichen Re-Interpretationen der erwähnten, bislang von der islamischen Orthodoxie in Beschlag genommenen islamischen Konzeptionen (*iğtihād*, *šūrā* etc.) dienen. Äußerlich dient diese 'islamische' Semantik dazu, den Vorwurf der 'Verwestlichung' und mangelnder Authentizität zu begegnen, mit welchem interessierte Kreise pauschal jede politische oder soziale Neuerung belegen.

Im islamischen Kernraum lassen sich zentrale Ansätze zeitgemäßer Ansätze der Pluralitätsbewältigung identifizieren. Diese Denkvorstöße verstehen sich als Gegenprojekte zu den -wahlweise: 'säkular' oder 'islamisch'- begründeten Autoritarismen der politischen Systeme. Die folgenden Ausführungen dienen einer ersten, vorläufigen Identifizierung solcher Reformansätze und ihrer historischen und politischen Kontextualisierung in der südostasiatischen "Peripherie" des islamischen Orients, in Indonesien und Malaysia.

4) ‚Peripherer‘ Islam Südostasiens – ein Erfolgsmodell?

Bis zur sog. Asienkrise 1997 und den teilweise durch sie ausgelösten, tiefgreifenden politischen Krisen in Malaysia und Indonesien galten diese beiden, mehrheitlich muslimischen Staaten in der Peripherie der islamischen Welt in vielerlei Hinsicht als 'Erfolgsmodelle'. Primär bezog sich die Einschätzung zwar auf die erfolgreiche wirtschaftliche Modernisierung. In zweiter Linie schien es aber auch gelungen zu sein, die mit der Modernisierung einhergehende soziale und politische Pluralisierung abfedern zu können, und zwar nicht durch die Nachahmung westlicher Politikmodelle. Vor der Asienkrise waren Malaysias Premierminister Mahathir und sein damaliger Vizepremier Anwar Ibrahim Exponenten einer authentischen, d.h. an sog. 'asiatischen Werten' orientierten kulturell-politischen Entwicklung (Ibrahim 1996). Diese, der 'westlich-individualistischen' Denkungsart entgegengesetzten Werte, so wurde behauptet, hätten die rapide ökonomische Transformation erst ermöglicht, indem sie Pluralität kanalisiert: Anstelle individueller Wohlstandsmehrung wie in westlichen Gesellschaften stehe das Wohl des Kollektivs, also der Familie, der Unternehmen bzw. der Nation, im Mittelpunkt der Entwicklung. Die z.T. von der ökonomischen Asienkrise ausgelöste Krise des politischen Systems in Malaysia und der partielle Zerfall des indonesischen Staates führte dann die Schattenseiten und Grenzen der Pluralitätsbewältigung nach Art der patriarchal-autokratischen Führung an der Spitze eines ausgeprägten Klientelwesens deutlich vor Augen.

Die bislang praktizierten staatlichen, ihrem Selbstverständnis nach 'säkularen' Modelle zur autoritären Unterdrückung von Pluralität sind also auch in der südostasiatischen Peripherie der islamischen Welt weitestgehend gescheitert, man vergleiche nur den raschen Zusammenbruch des Suharto-Regimes nach über 30jähriger Herrschaft über Indonesien. Dieser Befund verhält sich kongenial zu jenem aus der arabisch-iranischen Kernregion der islamischen Welt. Dort hat sich im Vergleich 'säkularer' politischer Systeme mit traditionellen bzw. modernistischen Synthesen zwischen säkularer und islamisch sich legitimierender Herrschaft gezeigt, daß erstere zwar nicht schlechter, entgegen der Erwartung sozialwissenschaftlicher Modernisierungs- und politikwissenschaftlicher Demokratietheorien aber auch nicht besser im Bezug auf die Bewältigung von Pluralität abschneiden (s.o., „Der Konflikt *innerhalb* von Kulturen“).

a) Die Forschungsdefizite

Vor allem in Deutschland ist ein Defizit an sozialwissenschaftlicher Forschung über den Islam in Südostasien festzustellen.²¹ Dieses Defizit wiegt um so schwerer, als dort, an der Peripherie des islamischen Orients, der Umgang zeitgenössischer muslimischer Gesellschaften (also nicht: der Staaten!) mit Pluralität - zumindest bis zur Asienkrise - im Vergleich zum arabisch-iranisch-

²¹ Vgl. neuerdings jedoch Buchholt/Stauth (2000). Aus religions- und speziell islamwissenschaftlicher Perspektive arbeitet der katholische Missionswissenschaftler Schumann (1999 und 1999a).

(türkischen) Kernraum als vorbildlich galt.

Ähnlich der Forschung über diesen Kernraum, widmet sich die vor allem in den Niederlanden, Australien, Japan, und den USA betriebene Forschung dem Islam in Südostasien vor allem unter der Perspektive der Geschichte politischer Ideen bzw. der Zeitgeschichte (zumeist nur einzelner Länder)²² oder der politischen Anthropologie.²³

Die z.Zt. tiefste Untersuchung zeitgenössischer, reformistischer Strömungen im indonesischen Islam liegt von Abdillah (1997) vor. Doch ähnlich den Untersuchungen zum 'liberalen Islam' in der arabisch-iranisch-türkischen Kernregion fehlt auch hier der Versuch, die jeweiligen Reformprojekte systematisch vor dem Hintergrund der gegebenen Problemlage zu überprüfen. Anders als die mehr oder minder umfangreich kommentierten Quellen-Anthologien zum 'liberalen Islam' (Davis 1997, Kurzman 1998) unternimmt Abdillah (1996: 3) eine Kategorisierung der Protagonisten anhand ihrer jeweiligen Einstellung spezifisch zur Frage des konzeptuellen Umgangs mit der Demokratie. Dabei typisiert er je einen 'kulturellen' und einen 'strukturellen' Ansatz bei muslimischen Intellektuellen in bezug auf die Pluralitätsbewältigung: Ersterer zielt auf die Transformation der sozialen und politischen Institutionen im Gleichklang mit der zunehmenden funktionalen Differenzierung der indonesischen Gesellschaft. Letzterer, der 'kulturelle' Ansatz, zielt auf die Veränderungen im Sozialverhalten, i.e. auf die Begrenzung von Pluralität bzw. ihrer Manifestierung in der Gesellschaft.²⁴

Soweit die thematisch relevanten Studien zum zeitgenössischen Islam überhaupt vergleichend vorgehen, dann nur innerhalb der jeweiligen Untersuchungsregion, also entweder im arabisch-türkisch-iranischen Kernraum oder in der südostasiatischen Peripherie.²⁵ Bis auf wenige Ausnahmen fehlen systematische Vergleichsstudien zwischen beiden Regionen.²⁶

²² Vgl. die eindrucksvolle Datensammlung der zum indonesischen Islam der Indonesisch-Niederländischen Kooperation in Islamischen Studien, hg. von Aqsha/Meij/Meuleman (1995). Desweiteren: Feillard (1998), Hefner (1997), Stahr (1997), Watson (1994).

²³ Vgl. Probojo (1998), Kim (1998).

²⁴ Doch auch hier fehlt eine substanzielle Überprüfung der jeweiligen Projekte anhand der konkreten Konflikte über die spezifischen Ausprägungen von Pluralität - in Südostasien ganz überwiegend der ethnisch-religiösen Pluralität. Gerade dieses Desiderat verweist m.E. wiederum unmittelbar auf das weitgehende Fehlen entsprechender konzeptueller Überlegungen innerhalb der relevanten Forschungsdisziplinen.

²⁵ Vgl. zu letzterem die Untersuchungen, wie ASEAN-Gesellschaften mit Pluralität umgehen von Sajoo (1994), Clammer (1996) und Rüländ (1998a), sowie den Vergleich politischer Instrumentalisierung des Islams im Dienst nationaler Entwicklung in Malaysia bzw. Indonesien von Hamayotsu (1999) oder Stafford (1999).

²⁶ Vgl. Esposito/Voll (1995) die immerhin Malaysia, nicht aber das bevölkerungsreichste islamische Land, Indonesien, mit einbeziehen. Dezidiert untersuchen Abaza (1994) und Stauth (2000) den kulturellen Einfluß des Kernraums auf die islamische Peripherie. Erst im Entstehen begriffen ist die als Dissertation projektierte Studie über die Transmission des mittelöstlichen Reformislam in die südostasiatische Peripherie qua *fatâwas*/religiösen Gutachten im Rahmen des Forschungsprojekts 'The Dissemination of Religious Authority in 20th Century Indonesia' des niederländischen International Institute for the Study of Islam in the Modern World (ISIM), Leiden, s. <<http://www.isim.nl/isim/research/programmes/dissemination.html>>. Eher anthropologisch sind die Vergleiche von Geertz (1968, 1991) zwischen Marokko und Indonesien, oder der zwischen Tunesien und Malaysia von Larif-Beatrix (1999). Quantitativ kann aber keineswegs von einem ‚conventional trend in literature and research‘ (Stauth 2000: 77) gesprochen werden, wenn es um den empirisch-sozialwissenschaftlichen Vergleich beider Regionen miteinander geht.

b) Gesellschaftliche Pluralität - die Empirie

Auf dem Boden der bisherigen Forschungen lassen sich folgende Aussagen hypothesenartig als vorläufiges **Ergebnis** formulieren:

Das konzeptuelle Selbstverständnis des Islam als gesellschaftlich dominante Weltanschauung war im arabisch-iranischen Zentrum der islamischen Welt nicht prinzipiell in Frage gestellt worden. Entgegen essentialisierenden Annahmen über die islamische Geschichte konnten auch im Kernbereich der islamischen Welt bereits existierende vor-islamische (bekanntermaßen: christliche und jüdische) Rechtsordnungen fortbestehen, solange nicht die prinzipielle Oberhoheit der islamischen Rechtsschulen in Frage gestellt wurde, vgl. Simonsen (1995). Das klassische islamische Selbstverständnis des islamischen Rechts als anzustrebendes (religiöses!) Ideal förderte nur die *faktische* Koexistenz verschiedener (Welt- bzw.) Rechtsauffassungen, nicht aber deren offizielle Anerkennung: "...Islamic law is conscious of its character as a religious ideal;... it takes the corruption of contemporary conditions for granted..." und sogar: 'Islamic law is to some extent content with mere theoretical acknowledgement' (Schacht 1966: 199). Eine prinzipielle und operational wirksame Anerkennung rechtlicher Strömungen im Rahmen des Islam - jedoch außerhalb der etablierten Rechtschulen - gelang nur in Ausnahmefällen.²⁷ Anders in der südostasiatischen Peripherie: Sowohl früher (im heutigen Indonesien sogar seit Anbeginn der Islamisierung) als auch stärker als im Zentrum der islamischen Welt war und ist das Selbstverständnis der Muslime als *die* den Staat dominierende Bevölkerungsgruppe von der ethnisch-religiös pluralen Wirklichkeit herausgefordert: Hier war es nicht erst "Modern society", die: "...pluralizes the social worlds of individuals, forcing them to rub elbows with the adherents of all sorts of cognitively dissonant world views; this social pluralism, inevitably, leads to cognitive relativization."²⁸ Es läßt sich daher argumentieren, daß diese frühe Konfrontation mit bereits etablierten Weltanschauungen (in Indonesien, insbesondere auf Java) bzw. die Herausforderung durch den Zuzug großer nicht-islamischer Minderheiten in der Kolonialzeit (West-Malaysia, Malaya) dazu geführt hat, daß das weltanschaulich-politische Selbstverständnis der Muslime in der Peripherie der islamischen Welt in einem weit höheren Maß selbstreflexiv wurde als im Zentrum. Dort, in der arabisch-iranisch-türkischen Welt, sah sich dieses Selbstverständnis (seit seiner rechtlichen 'Schließung' im 9. Jh. A.D.) lediglich den Angriffen von (je nach Wahrnehmung zudem noch 'fremden') 'säkularen' Ideologien der Neuzeit, also Nationalismus und Sozialismus ausgesetzt:

- In **Malaysia** läßt sich eine Selbstreflexivität der Muslime hinsichtlich der starken konfessionellen Heterogenität erwarten, die zudem noch (im Wesentlichen) entlang der ethnischen Differenzierung der Bevölkerung verläuft: Im Gegensatz etwa zu Indonesien ist

²⁷ Vgl. etwa die Anerkennung der ja'faritischen, i.e. der (12er) šī'itischen Rechtsschule durch die al-Azhar Universität im späten 20. Jh.

²⁸ Vgl. Berger <<http://www.kokugakuin.ac.jp/ijcc/wp/cimac/berger.html>>.

der Islam zwar die offizielle Religion im Staat.²⁹ Doch die muslimischen Malayen bilden im Gesamtstaat (Malaiische Halbinsel mit Sabah und Sawarak) zahlenmäßig nur eine leichte Mehrheit gegenüber den nicht-Muslimen chinesischer und indischer Abstammung.

Eine ähnlich knappe Mehrheit findet sich im Zentrum der islamischen Welt nur noch im Libanon (der als Staat mittels 'politischer Chirurgie' von der französischen Mandatsmacht erst zu einem Gebilde mit -ursprünglich leichter - christlicher Bevölkerungsmehrheit aus Syrien herausgetrennt wurde). Dort allerdings überwiegt der konfessionelle Aspekt der Heterogenität, verstehen sich doch schiitische und sunnitische Muslime ebenso wie die Christen i.d.R. gleichermaßen als Angehörige der arabischen Nation. Die ethnisch-konfessionelle Heterogenität Malaysias nötigt also die politisch und kulturell zwar dominierende, unter modernisierungstheoretischen (Bildungs- und Urbanisierungsgrad) und ökonomischen Gesichtspunkten jedoch zurückgebliebene muslimische Bevölkerungsmehrheit, sich auch aus einer grundsätzlichen weltanschaulichen Perspektive mit ihrem pluri-ethnischen und multi-konfessionellen gesellschaftlichen Umfeld auseinanderzusetzen. Letztlich geht es seit der Gründung des Staates um die Frage nach dessen weltanschaulicher Identität - ähnlich wie im libanesischen Vergleichsfall. Im Gegensatz zu diesem aber ist die islamische Identität des malaysischen Staates nicht von *einer* weiteren großen Konfession in Frage gestellt, wie dies der Fall mit den christlichen Maroniten in Libanon war und ist. Die Muslime haben dort demnach einen besonderen Anlaß, die islamische Identität des Staates um so mehr zu betonen, als keine weitere *ethnische* Distinktion zwischen Muslimen und Maroniten möglich ist. Insofern erlaubt gerade die Vielfalt der mit dem Islam konkurrierenden Weltanschauungen/Glaubenssysteme (17% Buddhisten, 12% im weitesten Sinne von konfuzianischen Vorstellungen Geprägte, 7% Hindus) der muslimischen Mehrheitsbevölkerung Malaysias einen gelasseneren Umgang mit dieser Pluralität. Ursächlich hierfür könnte auch die Tatsache sein, daß einerseits diese konfessionellen Trennungslinien relativ klar mit ethnischen zusammenfallen, andererseits das Bewußtsein für eine einheitliche Nation generell fehlt. Zum Fehlen eines ausgeprägten (überkonfessionell/säkularen) Nationalbewußtseins trägt bei, daß - im Gegensatz sowohl zum Nachbarland Indonesien als auch zu den Staaten im Zentrum der islamischen Welt - unterhalb der nationalen Ebene gewachsene föderale Strukturen eines dynastischen Islam erhalten geblieben sind. Die neun Sultane auf der malayischen Halbinsel üben in ihrem Sultanat jeweils formal die Rechtshoheit und den für die Muslime zeremoniell maßgeblichen Einfluß aus.³⁰ Aus ihrer Mitte bestimmen sie zudem turnusmäßig das formelle Staatsoberhaupt Malaysias, den *Yang di-Peruan Agung*' zum Herrn gemachten Großen', der seinerseits den

²⁹ Verf. Art. 3 (1): "Islam is the religion of the Federation; but other religions may be practised in peace and harmony in any part of the Federation." <<http://star.hsrb.ac.za/constitutions/mal1.html>>

³⁰ Die legislativen Rechte der Sultanate/Bundesstaaten beschränken sich gemäß des neunten Anhangs (Ninth Schedule) der Bundesverfassung im Wesentlichen auf das Gebiet des Familienrechts, vgl. <<http://star.hsrb.ac.za/constitutions/mals9.html>>. Im Bundesstaat Kelantan wurden im Rahmen dieser ausschließlichen Gesetzgebung Bestimmungen der *šarī'a* übernommen.

Premierminister ernannt. Vor diesem Hintergrund wird deutlich, warum sich die Frage nach der Säkularität des Gesamtstaates bzw. nach der Option des 'islamischen Staates' - anders als im Nachbarland Indonesien - kaum stellt. In politisch-institutioneller Hinsicht können sich nicht-muslimische Minderheiten vergleichsweise 'sicher' vor einer - dann auch *de jure* - Dominanz wägen. Daß damit allerdings große Teile der Bevölkerung im Pluralitätskonflikt keiner vermittelnden Institution (analog den Muslimen ihrem Sultan) unterstehen, und zudem zu ihren Lasten die staatliche Förderungspolitik zugunsten der *Bumiputra*'/Söhne des Landes', also der muslimischen Malaien betrieben wird, kann die Identifikation nicht nur mit dem formalen Staatsoberhaupt, sondern mit dem Gesamtstaat stören. Von seiten der islamischen Opposition erhob sich jedenfalls schon vor der Staatsgründung Widerstand gegen eine solche chauvinistische Verknüpfung von ethnischem Malayentum und weltanschaulichem Islam. Dieses Junktim, so der Einwand, widerspreche der universalistischen Perspektive des Islam. So ist die Islamisierungspolitik eines Mahathir Mohammed sowohl von islamischer als auch von säkularer Seite scharfer Kritik ausgesetzt.³¹

- In **Indonesien** scheint die frühe Auseinandersetzung des Islam mit bereits etablierten Weltanschauungen zu einer beträchtlichen Pluralität der Islaminterpretationen *innerhalb* der (quantitativ wesentlich stärker als in Malaysia) dominierenden Bevölkerungsgruppe geführt zu haben. Die weltanschaulichen Divergenzen unter den Muslimen bestehen ganz prägnant über die Frage der Säkularität des Staates. Obwohl die ganz überwiegende Mehrheit der Bevölkerung (87%) in Indonesien zumindest formal als muslimisch zu bezeichnen ist, war das tragende Staatsverständnis seit der Unabhängigkeit ein weder religiöser, noch aber ein eindeutig säkularer *Modus vivendi*. Weder konnten die islamischen Parteien ihre Vorstellungen nach Aufnahme der islamischen Rechtsordnung, der *šari'a*, noch ihre säkularen Gegenspieler ihre Ideologie der 'Fünf Grundprinzipien' (bahasa: *Pancasila*) mit der vorgeschriebenen parlamentarischen Zweidrittel-Mehrheit in der Verfassung festschreiben. Insofern handelt es sich bei der Pancasila, die Indonesien zwar als "religiösen Staat" definiert, gleichwohl keiner Religionsgemeinschaft formale Sonderrechte einräumt, um ein operationales Provisorium. Dieses Provisorium ist zwar seit seiner Verkündung als Staatsdoktrin von der öffentlichen Tagesagenda entfernt.³² In internen Zirkeln ist diese Grundfrage jedoch heute weniger denn je ausdiskutiert. Es handelt sich im indonesischen Fall um eine Sonderform eines religiösen, mehrheitlich muslimischen, gleichwohl nicht islamischen Staates.³³ Während in den Staaten des islamischen Kernlandes die Religion bzw. ihre Institutionen (Ausbildung, Wohlfahrt) vom Staat usurpiert wurden (Türkei, Tunesien)

³¹ Für die islamische Seite vgl. die *Parti Islam se-Malaya*, PAS, für die säkulare vgl. den ehemaligen Vorsitzenden der Islamischen Jugendbewegung ABIM, Anwar Ibrahim, bzw. die Bewegung für Staatsbewußtsein (ALIRAN) unter Chandra Muzaffar, der sich weltanschaulich zwischen beiden o.g. Polen einordnen läßt.

³² 'Par ordre du mufti' bzw. als präsidienteller Erlaß Nr. 12 im Jahr 1968.

³³ Schreiner (2001) spricht daher im Rückgriff auf die niederländische Forschung daher tentativ von einer „Mehrheit mit Minderwertigkeitskomplex?“, vgl. i.d.S. auch Kim (1998).

oder umgekehrt, wie Ausnahmefall Iran die Religionsgelehrten (genauer: der niedere Klerus) den Staat übernahmen, konnten sich die religiösen Institutionen in Indonesien grosso modo der Umklammerung des Staates erwehren bzw. umgekehrt, ihn ihrerseits auch nicht 'übernehmen'. Sie bilden vielmehr ein vermittelndes Glied zwischen dem Staat und der Gesellschaft, wobei sie stärker in letzterer verwurzelt sind. Ausgeprägter als in der arabischen Welt - wenn auch beeinflusst von den dortigen Entwicklungen - konnte sich hier also so etwas wie eine islamische Zivilgesellschaft herausbilden. Diese, sehr vielgestaltigen zivilgesellschaftlichen Organisationen können - anders als etwa HAMAS in den besetzten Gebieten oder die Hisbollah in Südlibanon - bereits auf eine lange Tradition sozialer, karitativer und edukatorischer Tätigkeit verweisen, vgl. etwa die Hauptorganisationen Nahdatul Ulama und die Muhammadiyah. Ein innerhalb dieser Foren diskutierter Islam hat daher weniger ein ideales 'Goldenes Zeitalter' zum Maßstab. Erste Befunde lassen erwarten, daß hier sehr viel eher die komplexe soziale Wirklichkeit reflektiert und in entsprechende politische Interpretationen islamischer Quellen zum Thema 'Pluralitätsbewältigung' umgegossen wird, als im Kernbereich der islamischen Welt.

5) Weltanschauliche Pluralität und ihr Niederschlag in den Reformdiskursen: der inter-regionale Vergleich Zentrum/Peripherie

Obwohl die empirisch überprüfbare Problemlage hinsichtlich der Art pluralistischer Herausforderung im Zentrum der Subregion sich von der in der Peripherie unterscheidet, wird in beiden Reformdiskursen z.T. auf dieselben zentralen juridico-politischen Konzepte rekurriert, die aufgrund ihrer Verankerung in der islamischen Tradition einen hohen Grad an religiöser Legitimität und Authentizität aufweisen.³⁴ Da es sich bei solchen Konzepten wie *īğtihād*'individuelle Bemühung um Rechtsfindung' und *šūrā*'Konsultation' zudem um weit aufgefaßte prozessuale Kategorien handelt, die zunächst keine unmittelbaren, inhaltlich-institutionellen Festlegungen für das politische System implizieren, verbleiben die Reformvorschläge zumindest im Zentrum der islamischen Welt häufig auf einer hohen Abstraktionsebene. Trotz häufig fehlender Operationalisierbarkeit kann ihnen in Anbetracht der realpolitischen Umstände, unter denen sie formuliert werden, eine gewisse Plausibilität aber nicht abgesprochen werden. Thematisiert werden nämlich präzise jene Probleme der Pluralitätsunterdrückung durch die Staatsmacht: die staatliche Beschränkung der Meinungsfreiheit sowie die mangelnde Emanzipation der islamischen Orthodoxie von der staatlichen Macht, in deren Diensten sie steht.³⁵

Weniger allerdings als im islamischen Kernraum sind in der südostasiatischen Peripherie die semantischen Bezugnahmen auf die relevanten Konzeptionen des islamischen Rechts realgeschichtlich 'verschlissen'. Denn diese Bezugnahmen dienten zumindest in Indonesien weitaus seltener dem *Machterhalt* als in synthetisch legitimierten politischen Systemen ('traditionell islamisch', Marokko bzw. 'modernistisch-islamisch', Iran), oder der *Machterlangung* wie in 'säkularen' Systemen (Algerien seit 1989, Afghanistan seit 1979). Zudem hat der, schon die indonesischen Unabhängigkeitsbestrebungen begleitende, Kampf der tendenziell säkularen Elite um kulturelle Authentizität des politischen Modells eine zweifach anti-westliche Stoßrichtung: gegen Europa (als seinerzeit präzente Kolonialmacht) und gegen einen arabischen Islam, dessen Anspruch, allein als legitimer 'Erbe' des Islam aufzutreten, zurückgewiesen wurde. Substanziell ging es nicht um die Orientierung an einer kulturell 'reinen' Vergangenheit, etwa am 'Goldenen Zeitalter' des Propheten und der rechtgeleiteten Kalifen, sondern um eine eigenständige Synthese aus altjavanischen Solidaritäts-Prinzipien (*gotong*

³⁴ Mit der möglichen Ausnahme des '*adat*/Gewohnheits'-Islams: Im Gegensatz zum Nahen und Mittleren Osten überlebten im Bewußtsein indonesischer Muslime offenbar Mischungen vor- bzw. außer-islamische Traditionen mit der (überwiegend šāfi'itisch geprägten) islamischen Orthodoxie vor allem im rituellen Bereich, nicht zuletzt aber auch im rechtlichen. Zur Problematik des Begriffs '*adat*-Islam' vgl. Stauth (2000: 59).

³⁵ Die fehlende Konkretisierung der Reformprojekte ist auch selbst Thema des Diskurses. Allerdings ist auch die stark eingeschränkte Meinungsfreiheit in den meisten Staaten der islamischen Kernregion zu berücksichtigen: Reformbegehren werden von den autokratischen Regimen -gleich welcher Ausrichtung, ob 'islamisch' (Iran, Saudi-Arabien) oder 'säkular' (Tunesien, Türkei) - in der Regel im Keim erstickt, indem die Opposition an der Meinungsäußerung gehindert (Surūsh/Iran), unter Hausarrest gestellt (Scheich Yassine/Marokko, Ayatollah Muntazeri/Iran) oder ins Exil getrieben wird (R. Ghannūshī/Tunesien).

royong'nachbarschaftliche Hilfe und Solidarität') und (universellen, also über das arabische Erbe hinausreichende) islamischen Traditionen: der gegenseitigen Beratung (*musyawarat*, arab.: *šūrā*) und konsensualer Beschlußfassung (*mufakat*, arab.: *muwāfaqa*).³⁶

Daß es sich bei den südostasiatischen Spielarten des Islam um, gegenüber anderen Weltanschauungen vergleichsweise tolerante, und gleichzeitig (bzw. weil) nach innen synthetisierenden Glaubenspraxis³⁷ handelt, wurde häufig mit den spezifischen Eigenheiten des Islamisierungsprozesses begründet. Sie erfolgte in der südostasiatischen Peripherie nicht direkt aus den 'islamischen Kernlanden' Arabiens, sondern vermittelt über die muslimischen Händler aus Südindien. Dies in einer Zeit, als der Islam zwar ein fertiges Lehrgebäude aufzuweisen hatte, aber dort noch nicht Herrschaftsreligion war. Es handelte sich also (in Analogie zur konstantinischen Wende im Christentum gesprochen:) um einen 'vor-konstantinischen' Islam, der zudem sunnitische und schiitische Aspekte synthetisierte.³⁸ Auf der indonesischen Hauptinsel Java und auf Bali waren vor der Ankunft des Islam bereits zwei weitere Hochreligionen (Hinduismus und Buddhismus) von den lokalen 'Altreigionen' synthetisiert worden. Aus historischer Perspektive kann es daher kaum verwundern, daß hier in der Peripherie auch das, gemeinhin als (im Vergleich zu anderen Weltanschauungen) 'strikt' angesehene, Regelgebäude des Islam stärker als im islamischen Kernraum durch Fremdeinflüsse verformt wurde. Dies bezieht sich gleichwohl zunächst weniger auf das Glaubenssystem, als vielmehr auf die mit der *šarī'a* konkurrierenden, individuellen Verhaltens- und Benimmregeln, die in den sog. '*adat*-Islam (nach dem arab.: *āda*, Gewohnheit) Eingang finden. Hiergegen haben sich stets die Befürworter eines am 'arabischen Islam' orientierten Schriftislam gewandt und wenden sich noch immer dagegen. Der Befund, daß der - aus dem islamischen Kernraum bekannte - Schriftislam hier einem Prozeß der Inkulturation unterlag, ist zumeist aus anthropologischer Perspektive mit Blick auf religiöse Riten und Feste bestätigt worden.

³⁶ Der seinerseits synthetisierende Hintergrund eines solchen Anspruchs auf Authentizität wird deutlich in der Bezugnahme, etwa des indonesischen Staatsgründers *Sukarno*, auf die Wiederkehr des *ratu adil*, des gerechten Königs, einer historischen Persönlichkeit des 17. Jahrhunderts, in der sich der *schiiitisch*-islamische *Mahdī*, der hinduistische (10.) *avatara*-Wishnu und der buddhistische *maitreya*-Buddha zu einem Messias vereinigen, vgl. Schumann in Ende/Steinbach (1996: 370f, 854f).

³⁷ In keinem Land der islamischen 'Kernraumes' wäre denkbar, daß eine mystisch-theosophisch, gegen die strikte Befolgung von Riten ausgerichtete islamische Bewegung 'Reinigung des Herzens' eine staatliche Anerkennung als distinkte Religion neben dem offiziellen Islam erringt. Zu dieser Anerkennung vgl. Brakel in Ende/Steinbach (1996: 743).

³⁸ Vgl. Brakel in Ende/Steinbach (1996: 738).

6) Ergebnis

Die frühe Inkulturation des Islam in der südostasiatischen Peripherie könnte eine fruchtbare Basis auch für die Auseinandersetzung des zeitgenössischen Reformdiskurses mit der modernen Pluralitätsproblematik bieten. Insofern käme diesen Reformdiskursen auch Vorbildcharakter für den islamischen Kernraum zu (*'extremo oriente lux'*). Gesellschaftspolitisch unmittelbar relevantes Ergebnis ist die - den Befunden im islamischen Kernraum analoge - Erkenntnis: Daß auch und gerade jene Gruppen und Intellektuelle sich einer islamischen Semantik befleißigen haben und noch immer befleißigen, die gegen die z.T. gewaltsame staatliche Unterdrückung politischer und weltanschaulicher Pluralität agieren. Exponierte religiöse Intellektuelle reden in der Sache - wenn auch verklausuliert - einem (den modern-westlichen Verhältnissen entsprechenden) Pluralismus das Wort. Im Hinblick auf die auswärtige Politik Europas gegenüber den Staaten des islamischen Orients bedeutet dies, religiös motivierte Intellektuelle bzw. Gruppen gegenüber den gegenwärtig (sich selber als 'säkular' verstehenden) Regierenden *nicht* vom Gespräch auszuschließen. Im Einzelfall ist vielmehr zu prüfen, ob solche Intellektuelle bzw. Bewegungen nicht potentieller Bestandteil entstehender Zivilgesellschaften und mittelfristig ohnehin Verhandlungspartner sein werden.

Literaturverzeichnis

- Abaza, Mona (1994): Islam in South-East Asia: Varying Impact and Images of the Middle East. In: Mutalib/Hussin, p. 139-151
- Abdillah, Masykuri (1996): Die muslimischen Intellektuellen in Indonesien und die Demokratie. In: *Asien*, No. 60, p. 33-42
- Abdillah, Masykuri (1997): Responses of Muslim Intellectuals to the Concept of Democracy (1966-1993). Hamburg (zugl. Diss. ebenda 1995)
- AbuKhalil, As'ad (1994): The Incoherence of Islamic Fundamentalism: Arab Islamic Thought at the End of the 20th Century. In: *The Middle East Journal*, Vol. 48, No. 4, p. 677-694
- Abu-Rabi', Ibrahim M. (1998): Christian-Muslim Relations in the Twenty-First Century: Lessons from Indonesia. In: *Islamochristiana*, No.24 (<<http://msanews.mynet.net/Scholars/AbuRabi/islamochristiana.html>>)
- Abu-Sahlich, Sami Aldeeb (1995): Les musulmans face aux droits de l'homme. Bochum
- Ben Achour, Yadh (1994): Politique et religion en Tunisie. In: *Rev. des Sci. morales et politiques* No. 4, pp. 352-366
- Appleby, R. Scott (Hg.) (1997): Spokesmen for the Despised: Fundamentalist Leaders of the Middle East. Chicago
- Aqsha, D./Meij, D. van der/Meuleman, J. H. (Hg.) (1995): Islam in Indonesia. Jakarta
- Arjomand, Said Amir (1993): Constitutions and the Struggle for Political Order: A Study in the Modernization of Political Tradition. In: Mardin, p. 1-49
- al-Azm, Sadik J. (Gerlach, Kai-Henning [Hg.]) (1993): Unbehagen in der Moderne. Aufklärung im Islam. Frankfurt/M.
- al-Azmeh, Aziz (1996): Die Islamisierung des Islam: imaginäre Welten einer politischen Theologie. (orig.: *Islams and Modernities*. London/New York 1993) Frankfurt/M.
- Balic, Smail (1998): Göttliche Wahrheit und menschlicher Geist im Islam. In: Schoppelreich/Wiedenhofer, p. 341-63
- Barakat, Halim (1998): Glaube und Herrschaft in der arabischen Gesellschaft von heute: eine Analyse. In: Heller/Mosbahi, pp. 110-129
- Beck, Ulrich (1998): Was ist Globalisierung? Frankfurt/M.
- Berger, Peter L. (Hg.) (1997): Die Grenzen der Gemeinschaft. Konflikt und Vermittlung in pluralistischen Gemeinschaften. Gütersloh
- Bielefeldt, Heiner (1995): Muslim Voices in the Human Rights Debate. In: *Human Rights Quarterly*, Vol. 17, No. 4, p. 587-617
- _____ (1998): Philosophie der Menschenrechte. Darmstadt
- Binder, Leonard (1988): Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies. Chicago u.a.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang (1967): Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation. Säkularisation und Utopie. In: *Erbacher Studien*. Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag, p- 75-94
- _____ (1999): Staat, Nation, Europa. Studien zur Staatslehre, Verfassungstheorie und Rechtsphilosophie. Frankfurt/M.
- Brynen, R./Korany, B./Noble, P. (Hg.) (1995): Political liberalization and democratization in the Arab world. Boulder/CO
- Büttner, Friedemann (1991): Zwischen Politisierung und Säkularisierung - Möglichkeiten und Grenzen einer islamischen Integration der Gesellschaft. In: Forndran 1991: 137-169
- Buchholt, H./Stauth, G. (Hg.) (2000): Investigating the South-South Dimension of Modernity and Islam. Circulating Visions and Ideas, Intellectual Figures, Locations. Münster u.a.: *Yearbook of the Sociology of Islam* No. 2 (1999)
- Budick, S./Iser, W. (Hg.) (1996): The Translatability of Cultures. Figurations of Spaces in Between. Stanford UP
- Clammer, J. (1996): Values and Development in Southeast Asia. Selangor/Malaysia

- Cole, Juan R. I. (Hg.) (1992): *Comparing Muslim Societies. Knowledge and the State in a World Civilization*. Ann Arbor
- Cooper, J./Netteler, R. L./ Mahmoud, M. (Hg.) (1998): *Islam and Modernity. Muslim Intellectuals Respond*. London/New York
- Dahm, Bernhard/Ptak, Roderich (Hg.) (1999): *Südostasien-Handbuch. Geschichte, Gesellschaft, Politik, Wirtschaft, Kultur*. München
- Davis, Joyce M. (1997): *Between Jihad and Salaam: Profiles in Islam*. New York/Basingstoke
- Dufner, Ulrike (1998): *Islam ist nicht gleich Islam. Die türkische Wohlfahrtspartei und die ägyptische Muslimbrüderschaft*. Opladen
- Duran, Khalid (1992): *Islamism - ideological connotations and current trends of Muslim Fundamentalism*. In: *Vierteljahresberichte*, No. 127, p. 59-70
- Eickelman, D. F./Piscatory, J. (1996): *Muslim Politics*. Princeton/NJ
- Ende, Werner/Steinbach, Udo (Hg.) (1996): *Der Islam in der Gegenwart*. München, 4. Auflage
- Entelis, John (1998): *Intra-Civilizational Debate Within Islam: Secularism versus Islamism--The Case of Algeria*. <<http://msanews.mynet.net/Scholars/Entelis/dakhili.html>>
- Eposito, J.L./Voll, J.O. (1996): *Islam and Democracy*. New York u.a.
- Faath, Sigrid (1993): *Die gesellschaftliche Debatte um Menschenrechte und Demokratie im arabischen Raum*. In: *Tetzlaff*, pp. 187-213
- _____/Mattes, H. (1992): *Keine Demokratie für die Feinde der Demokratie?* In: *Blätter f. dt. u. internat Politik*, Vol. 37, No. 3, p. 281ff
- Feillard, André (1998): *L'islam comme nouvel enjeu dans la politique indonesienne*. In: *Hérodote*, No. 88, p. 5-25
- Forndran, Erhard (Hg.) (1991): *Religion und Politik in einer säkularisierten Welt*. Baden-Baden
- Forstner, Martin (1991): *Inhalt und Begründung der Allgemeinen Islamischen Menschenrechtserklärung*. In: *Hoffmann*, pp. 249-273
- Gabriel, Karl (Hg.) (1996): *Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung. Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität*. Gütersloh
- Gebhardt, Jürgen (1995): *Religion und Politik*. In: *Nohlen, Dieter/Schultze, Rainer-Olaf (Hg.): Lexikon der Politik: Band I Politische Theorien*. München, p. 435-42
- Geertz, Clifford (1968, 1991): *Religiöse Entwicklungen im Islam. Beobachtet in Marokko und Indonesien*. (orig.: *Islam Observed*. Chicago 1968) Frankfurt/M.
- Gellner, Ernest (1994): *Conditions of Liberty. Civil Society and its Rivals*. London
- Gogarten, Friedrich (1932): *Politische Ethik. Versuch einer Grundlegung*. Jena
- Haas, Robert (1997): *Revelation and Liberal Democracy - A Conflict of our Times*. In: *Aussenpolitik (Engl. Ausgabe)*, Vol. 48, No. 4, p. 368-79
- _____(1993): *Islam und Moderne - Unvereinbare Gegensätze?* In: *Liberal*, No. 3, p. 48-63
- Halliday, Fred/Alavi, Hamza (Hg.) (1988): *State and Ideology in the Middle East and Pakistan*. London
- Hamayotsu, Kikuc (1999): *Reformist Islam, Mahathir, and the Making of Malaysian Nationalism*. Paper presented to the Second International Malaysian Studies Conference, 2-4 August 1999, University of Malaya, Kuala Lumpur/Malaysia
- Hartmann, Angelika (1997): *Der islamische 'Fundamentalismus'. Wahrnehmung und Realität einer neuen Entwicklung im Islam*. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, No. 33, p. 3-13
- Hefner, Robert W. (1997): *Islamische Toleranz: Der Kampf um eine pluralistische Ethik im heutigen Indonesien*. In: *Berger*, pp. 399-446
- _____(1997a): *Islam in an Era of Nation-States: Politics and Religious Renewal in Muslim Southeast Asia*. Honolulu
- Heller, E./Mosbahi, M. (Hg.) (1998): *Islam, Demokratie, Moderne. Aktuelle Antworten arabischer Denker*. München

- Hesse, Reinhard (1998): Der ganz vernünftige Wahn. Sieben Gegendarstellungen zum islamischen Fundamentalismus. In: *Kursbuch*, No. 134, p. 156-77
- Hoffmann, Johannes (Hg.) (1991): Begründung von Menschenrechten. Frankfurt/M.
- Huntington, Samuel P. (1996): The Clash of Civilizations. New York
- Ibrahim, Anwar (1996): The Asian Renaissance. Singapur/Kuala Lumpur
- Keddie, N. R. (1988): Ideology, Society and the State in Post-Colonial Muslim Societies. In: Halliday/Alavi, pp. 9-30
- Kepel, Gilles (1991): Die Rache Gottes. Radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch. München
- Kian-Thiébaud, Azadch (1997): Les strategies des intellectuels religieux et clercs iraniens face à la modernité occidentale. In: *Revue française de science politique*, Vol. 47, No. 6, p. 776-97
- Kim, Hyung-Jun (1998): Unto You Your Religion and Unto Me My Religion: : Muslim-Christian Relations in a Javanese Village. In: *Sojourn* (Singapur), Vol. 13, No. 1, p. 62-85
- Klaff, René (1987): Islam und Demokratie: zur Vereinbarkeit demokratischer und islamischer Ordnungsformen, dargestellt am Beispiel der Staatsauffassung Khomeinis. Frankfurt/M.
- Krämer, Gudrun (1993): Islam, Menschenrechte und Demokratie. In: Zunker, pp. 331-376
- _____ (1994): Die Korrektur der Irrtümer: Innerislamische Debatten um Theorie und Praxis der islamischen Bewegungen. In: Wunsch, C. (Hg.): XXV. Dt. Orientalistentag, Vorträge, München 8.-13.4.1991/ZDMG-Suppl. 10 Stuttgart, p. 184-191
- _____ (1995): Islam and Pluralism. In: Brynen et al., pp. 113-28
- _____ (1999): Gottes Staat als Republik. Reflexionen zeitgenössischer Muslime zu Islam, Menschenrechte und Demokratie. Baden-Baden
- Küenzlen, Gottfried (1997): Der Neue Mensch. Zur säkularen Religionsgeschichte der Moderne. Frankfurt/M.
- Kurzman, Charles (Hg.) (1998): Liberal Islam: A Source Book. Oxford
- Larif Beatrix, Asama (1999): Behind the Veil: Islam in Malaysia and Tunisia. Paper presented to the Second International Malaysian Studies Conference, 2-4 August 1999, University of Malaya, Kuala Lumpur/Malaysia
- Lawrence, Bruce B. (1998): Shattering the Myth: Islam beyond Violence. Princeton/NJ
- Lee, Robert D. (1997): Overcoming Tradition and Modernity. The Search for Islamic Authenticity. Boulder/CO
- van der Loo, Hans/van Reijen, Willem (1997): Modernisierung. Projekt und Paradox. München (2. Aufl.)
- Lübbe, Hermann (1965): Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs. Freiburg/Br.
- Lücke, Hanna (1993): 'Islamischer Fundamentalismus' - Rückfall ins Mittelalter oder Wegbereiter der Moderne? Die Stellungnahme der Forschung. Berlin Maier, Hans (Hg.) (1996): 'Totalitarismus' und 'Politische Religionen'. Konzepte des Diktaturvergleichs. (Bd. 1). Paderborn u.a.
- Mall, Ram A. (1993): Begriff, Inhalt, Methode und Hermeneutik der interkulturellen Philosophie. In: *Studien zur interkulturellen Philosophie*, No. 1, p. 1-27
- Mardin, Serif (Hg.) (1993): Cultural Transitions in the Middle East. Leiden
- Marty, Martin E./Appleby, R. Scott (Hg.) (1991): Fundamentalisms Observed. Chicago and London
- Mazrui, Ali A. (1997): Islamic and Western Values. In: *Foreign Affairs*, Vol. 76, No. 5, p. 118-32
- Meier, Andreas (Hg.) (1994): Der politische Auftrag des Islam. Programme und Kritik zwischen Fundamentalismus und Reformen. Originalstimmen aus der islamischen Welt. Wuppertal
- Meyer, Thomas (Hg.) (1989): Fundamentalismus in der modernen Welt. Die Internationale der Unvernunft. Frankfurt/M.
- Mühleisen, Hans-Otto (1995): Normative Theorien der Politik. In: Nohlen, Dieter/Schultze, Rainer-Olaf (Hg.): Lexikon der Politik: Band I Politische Theorien. München, p. 369-83
- Müller, Lorenz (1996): Islam und Menschenrechte. Sunnitische Muslime zwischen Islamismus, Säkularismus und Modernismus. Hamburg
- Mutalib, Hussin/Hashmi, Taj ul-Islam (1994): Islam, Muslims and the Modern State. New York

- Nagel, Tilman (1981): Gab es in der islamischen Geschichte Ansätze einer Säkularisierung? In: Roemer/Noth, pp. 275-88
- _____ (1996): Autochthone Wurzeln des islamischen Modernismus. Bemerkungen zum Werk des Damaszeners Ibn 'Abidin (1784-1836). In: *Zeitschr. d. Dt. Morgenländ. Ges.*, Vol. 146, No. 1, p. 92-111
- Neuwirth, A./Pflitsch, A. (Hg.) (i.E.): Crisis and Memory. Stuttgart
- van Nieuwenhuijze, C. A. O. (1997): Paradise Lost. Reflections on the Struggle for Authenticity in the Middle East. Leiden
- Probojo, Lany (1998): Tradition und Moderne in Tidore/Indonesien. Die Instrumentalisierung islamischer Rituale und ihre politische Relevanz. Münster
- Riesebrodt, Martin (1990): Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung. Tübingen
- _____ (2000): Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der "Kampf der Kulturen". München
- Roemer, Hans Robert/Noth, Albrecht (Hg.) (1981): Studien zur Geschichte und Kultur des Vorderen Orients: Festschrift für Bertold Spuler zum 70. Geburtstag. Leiden
- Roy, Olivier (1992): L'échec de l'islam politique. Paris
- Rüland, Jürgen (1998): Religiöse Erneuerung in Südostasien. Ihre Auswirkungen auf die Säkularisierung und Demokratie. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, Beilage zur Wochenzeitung 'Das Parlament', B 48/49, pp. 32-46
- _____ (1998a): Politische Systeme in Südostasien. Landsberg am Lech
- Saced, Javaid (1994): Islam and Modernization: A Comparative Analysis of Pakistan, Egypt, and Turkey. Westport/CN
- Said, Edward W. (1978, 1995): Orientalism. Western Conceptions of the Orient. London, 2. Auflage
- Sajoo, Aryn B. (1994): Pluralism in 'Old Societies and New States': Emerging ASEAN Contexts. Singapur
- Salvatore, Armando (1997): Islam and the Political Discourse of Modernity. Reading
- Schacht, Joseph (1966): Introduction to Islamic Law. Reprint. Oxford
- Schoppelreich, B./Wiedenhofer, S. (Hg.) (1998): Zur Logik religiöser Traditionen. Frankfurt/M.
- Schreiner, Klaus H. (Hg.) (2001): Islam in Asien. Bad Honnef
- Schulze, Reinhard (1996): Was ist die islamische Aufklärung? In: *Die Welt des Islams*, Vol. 36, No. 3, p. 276-325
- Schumann, Olaf (1999): Neuere Diskussionen um die Scharī'a. In: *CIBEDO-Beiträge*, Vol. 13, No. 2, p. 44-53
- _____ (1999a): Der Islam. In: Dahm/Ptak pp. 434-53
- Senghaas, Dieter (1998): Zivilisierung wider Willen. Der Konflikt der Kulturen mit sich selbst. Frankfurt/M.
- Simonsen, J. B. (1995): The development of doctrine and law schools. In: Toll/Skovgaard-Petersen, pp. 75-80
- Stafford, Geoffrey (1999): Why Malaysia will not Follow the Indonesian Example of Racial Relations. Paper presented to the Second International Malaysian Studies Conference, 2-4 August 1999, University of Malaya, Kuala Lumpur/Malaysia
- Stahr, Volker S. (1997): Südostasien und der Islam. Kulturraum zwischen Kommerz und Koran. Darmstadt
- Stauth, Georg: Histories of Islamisation and Local Islams between the Middle East and Southeast Asia: Theories and Personalities. In: Buchholt/Stauth (Hg.) (2000: 57-84)
- Tamimi, Azzam (Hg.) (1998): Islam and the Transition to Democracy: Prospects and Obstacles. London (Ph.D.-Thesis Univ. of Westminster)
- Taraki, Lisa (1995): Islam is the solution: Jordanian Islamists and the dilemma of the 'modern woman'. In: *The British journal of sociology*, Vol. 46, No. 4, p. 643-66
- Tetzlaff, Rainer (Hg.) (1993): Menschenrechte und Entwicklung. Deutsche und internationale Kommentare. Bonn
- Tibi, Bassam (1993): Der islamische Fundamentalismus zwischen 'halber Moderne' und politischem Aktivismus. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte (Beilage zur Wochenzeitung 'Das Parlament')*, No. 33, p. 3-10
- _____ (1995): Krieg der Zivilisationen. Politik und Religion zwischen Vernunft und Fundamentalismus. Hamburg

- _____ (2000): Secularization and De-Secularization in Modern Islam. In: *Religion Staat Gesellschaft* Vo. 1, No. 1, p. 95-118
- Toll, Ch./Skovgaard-Petersen, J. (Hg.) (1995): *Law and the Islamic World : past and present*. Kopenhagen
- Trautner, Bernhard J. (i.E.): What Makes Traditionalist Muslim Legal Thought Modern. Collective Memory, Islamic Legal Tradition, and the Concept of *Ijtihād*. In: Neuwirth/Pflitsch
- _____ (1999): The Clash *within* Civilisations. Islam and the Accommodation of Plurality. Bremen: InIIS-Arbeitspapier 13/99 (vergriffen, nur noch online <<http://www-user.uni-bremen.de/~bjtraut/clash>>)
- _____ (1996): Krieg der Zivilisationen. Politik und Religion zwischen Vernunft und Fundamentalismus. [Rezension von Tibi (1995)]. In: *Zeitschrift für Kulturaustausch* Vol. 46, No. 1, pp. 119f
- _____ (1995): Der interkulturelle Dialog unter dem Druck des Fundamentalismus-Paradigmas. In: *Orient* Vol. 36, No. 2, pp. 228-241
- Waldenfels, Bernhard (1996): Der Andere und der Dritte in interkultureller Sicht. In: *Studien zur interkulturellen Philosophie*, No. 5, p. 71-83
- Watson, C.W. (1994): Muslims and the State in Indonesia. In: Mutalib/Hashmi, pp 175-196
- Wimmer, Franz Martin (1997): Polylog der Traditionen. Universalismus versus Ethnophilosophie? *Studien zur interkulturellen Philosophie* No. 5, p. 39-54
- Wright, Robin (1996): Two Visions of Reformation. In: *Journal of Democracy*, Vol. 7, No. 2, p. 64-75
- Zakariya, Fouad (1991): *Laïcité ou islamisme. Les Arabes à l'heure du choix*. (Übers. u. Vorwort v. R. Jacquemond) Paris/Kairo
- Zunker, Albrecht (Hg.) (1993): *Weltordnung oder Chaos ? Beiträge zur internationalen Politik*. Baden-Baden