

Inhalt

1) Zusammenfassung	p. 1
2) Stand der Forschung und eigene Vorarbeiten	p. 2
2.1) Stand der Forschung	p. 3
2.1.1) Sozial-, politik- und rechtswissenschaftliche Forschung	p. 4
2.1.2) Orientalistische, religions- u. islamwissenschaftliche Forschung	p. 6
2.1.3) Kulturwissenschaft, Philosophie und interkulturelle Philosophie	p. 11
2.2) Eigene Vorarbeiten	p. 19
3) Ziele und Arbeitsprogramm	
3.1) Ziele	p. 22
3.1.1) Operationalisierungen, Indikatoren und disziplinäre Verortung	p. 23
3.1.2) Desiderate, Etappenziele, Vorgehen und Arbeitshypothesen	p. 25
3.2) Untersuchungsmethode und -material, Arbeits- und Zeitplan	p. 38
Literatur	p. 43

1) Zusammenfassung der Projektbeschreibung

Das Projekt hat die **Aufgabe**, die charakteristische Problematik hinsichtlich der ordnungspolitischen Bewältigung gesellschaftlicher Pluralität herauszuarbeiten. Es erhebt und systematisiert die islamischen Reformdiskurse in der sog. "Peripherie" des islamischen Orients, also in den mehrheitlich muslimischen Staaten Südostasiens (Indonesien und Malaysia) und vergleicht sie mit jenen im "Kernraum" des islamischen Orients, der arabisch-iranisch(-türkischen) Welt. (Die Pluralitätsproblematik und die jeweiligen Diskurse im "Zentrum", also in der arabisch-iranischen Welt, wurden bereits in vier Fallstudien eines vorgängigen Projekts erhoben.)

Zentrale **Fragestellung** der neuen Untersuchung ist: Unterscheiden sich die thematischen Schwerpunktsetzungen der Diskurse in beiden Regionen, und wenn ja, ergibt sich daraus ein prinzipiell unterschiedlicher Umgang mit Pluralität? Anders formuliert: Bereitet einer der beiden Zugänge besser auf die Bewältigung *moderner* Pluralität vor, als der andere? ('Modern' meint hier eine soziale und politische Pluralität, jene

P., die sowohl die vorwiegend *intra*-religiöse Pluralität des arabisch-iranisch-türkischen Kernraumes transzendiert als auch die zumeist *inter*-konfessionelle der südostasiatischen Peripherie.) **Ziel des Gesamtprojekts** ist die Identifizierung zentraler Bausteine einer politischen Moderne - einer Moderne, die das Attribut 'islamisch' erstrebt. Soweit möglich, werden diese einzelnen Bausteine zu einem allgemeinen, für beide Teilregionen gleichermaßen plausiblen Konzept, einer 'Islamischen Politischen Theologie' zusammengefügt.

Das Projekt geht von folgenden **Arbeitshypothesen** aus: 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 rekurrieren (z.B. *šŪrÁ*/Konsultation, *iĒtihÁdl*/freie Rechtsentwicklung). Inhaltlich werden sie mit je unterschiedlichen Bedeutungen gefüllt. Zentrale **These** 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.

Als **Projektergebnis** steht zu erwarten, daß die frühe Inkulturation des Islam in der Peripherie eine fruchtbare Basis auch für die Auseinandersetzung des zeitgenössischen Reformdiskurses mit der modernen Pluralitätsproblematik bietet. Insofern könnten diese Reformdiskurse auch vorbildlich für den islamischen Kernraum sein (*'extremo oriente lux'*). **Gesellschaftspolitisch unmittelbar relevantes** Ergebnis des Projekts könnte -analog den Befunden im islamischen Kernraum- folgende Erkenntnis sein: Daß auch und gerade jene Gruppen und Intellektuelle sich einer islamischen Semantik 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 zukünftig damit ohnehin Verhandlungspartner sein werden.

2) Stand der Forschung, eigene Vorarbeiten

Im folgenden wird ein Überblick über die bereits geleistete Forschung bezüglich zweier Fragen gegeben:

- Wie wird mit (politischer) Pluralität in muslimisch geprägten Gesellschaften faktisch umgegangen ?
- Welche Idealvorstellungen hinsichtlich des Umgangs mit Pluralität werden dort bzw. in der Diaspora diskutiert ?

2.1) Stand der Forschung

Im wesentlichen lassen sich in der Forschung 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 (2.1.1) und jene der tendenziell eher historisch und philologisch ausgerichteten (älteren) religions- bzw. spezifisch der islamwissenschaftlichen Forschung (2.1.2), andererseits.¹

Ein weiterer, für die erkenntnistheoretische Verortung des Projekts und speziell für die Verknüpfung der empirischen mit der normativen Analyseebene potenziell wichtiger Literaturstrang ist jener aus dem Bereich 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 u.U. ganz andere Inhalte

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.

haben können. Dies wird kursorisch am Beispiel des zentralen Begriffs der 'Säkularität' verdeutlicht (2.1.3).

2.1.1) Sozial-, politik- und rechtswissenschaftliche Forschung

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.

a) Die implizite bzw. explizite Prämisse dieser sozial- und speziell politikwissenschaftlichen ausgerichteten Literatur ist also 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 legitimierter, 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 Ein deutliches Indiz hierfür ist auch

² Als Referenzrahmen ist stets die Entwicklung europäischer Gesellschaften impliziert.

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

das jüngst wiedererstarkende Interesse am Konzept 'Politische Theologie'⁵ (s.u. 3.1.2 Desiderate).

b) 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 legitimierter Herrschaft vertreten.⁶ Im Hinblick auf die Menschenrechtsproblematik im Islam sind in diesem Zusammenhang vor allem die Arbeiten von Abu-Sahlieh (1995), Bielefeldt (1995), 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 und 1994) und Taraki (1995) zuzurechnen.

Kursorisch bleiben dabei die Ausblicke auf analoge Phänomene in europäischen Gesellschaften.⁷ 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 potenziellen Gewinnern, nämlich der alphabetisierten Stadtjugend, vom frommen Bürgertum, oder dem 'bärtigen Ingenieur', die sich in ihrer sozialen Aufwärtsmobilität blockiert

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>>.

⁵ Vgl. zum originären Begriff Schmitt (1922, ⁶1993), zur neueren Rezeption: Maier (1996).

⁶ Zu diesen Autoren gehören beispielsweise: Balic (1998), Binder (1988), Lee (1997), Cooper et al. (1998), Davis (1997), Kian-Thiébaud (1997), Kurzman (1998), Salvatore (1997), Wright (1996), Tamimi (1998).

⁷ Informativ hierzu Küenzlen (1997), der auf der Grundlage der Ideen aufklärerischer Denker (Rousseau, Darwin, Condorcet, Marx und Nietzsche) und Bewegungen (vor-revolutionäre russische Intelligen-

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 Patriachalismus' zusammen: Ein Patriachalismus, 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 *šari'ah* im islamischen). Im christlichen Kontext dagegen halle letztlich das biblische 'Gebt dem Kaiser was des Kaisers, und Gott was Gottes ist' nach. Dieses Gebot erweist sich bei der Bewältigung der heutigen (!) Pluralität als hochgradig operational im 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.

zija, deutsche Jugendbewegung, Studentenbewegung von 1968 und bestimmte Strömungen der Psychoanalyse) in Europa eine 'säkulare Religionsgeschichte der Moderne' schreibt.

2.1.2) Orientalistische, religions- und spezifisch islamwissenschaftliche Forschung

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 breiter Basis abgesicherte, Disziplinen-übergreifende Forschungskonsens betrachtet werden.⁸ 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 Theoretiker⁹ 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 2.1.1 b) ohne systematische Vergleiche mit Fällen außerhalb der jetzigen 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, d.h. zu einer funktional äquivalenten Pluralitätsbewältigung gekommen sein könnte,¹⁰ wobei Krämer (1995) und Dufner (1998) zumindest innerhalb der Region des islamischen Orients vergleichend und gegenwartsbezogen arbeiten.

⁸ Vgl. Marty/Appleby (1991ff), Meyer (1989 und 1997); für den islamischen Kulturbereich: Tibi (1991), Lawrence (1998).

⁹ Vgl. z.B. Appleby (1997) und zu dieser Problematik bei Tibi (1995), Trautner (1996) <<http://www-user.uni-bremen.de/~bjtraut/Tibi.html>>.

¹⁰ Vgl. etwa: Hartmann (1997), Meier (1994), Schulze (1996); von der älteren Generation Nagel (1981, 1996).

Im regionalwissenschaftlichen Forschungszweig nimmt daher die Cole'sche (1992: 2f) Konzeptualisierung des Vergleichs muslimischer Gesellschaften umso mehr eine Sonderstellung ein. Sein Konzept wurde auf das hier beantragte Projekt und hinsichtlich der spezifischen Fragestellung zugeschnitten (s.u. 3.1.2 Desiderate). Die Dimensionen einer sinnvollen empirischen Untersuchung ordnet Cole entlang zweier Achsen an, die insgesamt 4 Pole verbinden:

- 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, den Vorstellung vom 'guten Leben' (in tendenziell moderne 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. Das für das hier vorgeschlagene Projekt einschlägige Beispiel für eine solche Spannung ist der reale 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 der Untersuchung 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 mit der Spannung zwischen beiden Polen umgehen und reflektieren - im hier genannten Projekt: in den zu untersuchenden Reformdiskursen.

- Die Achse 'B' verbindet die beiden Pole 'externer Vergleich' und 'interner Vergleich'. Der 'interne Vergleich' setzt eine muslimische (explizit nicht: 'islamischen!') Gesellschaft mit einer anderen in Beziehung. Im Unterschied zum beantragten Projekt 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 nicht 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 distinktes 'muslimisches Phänomen' ist.

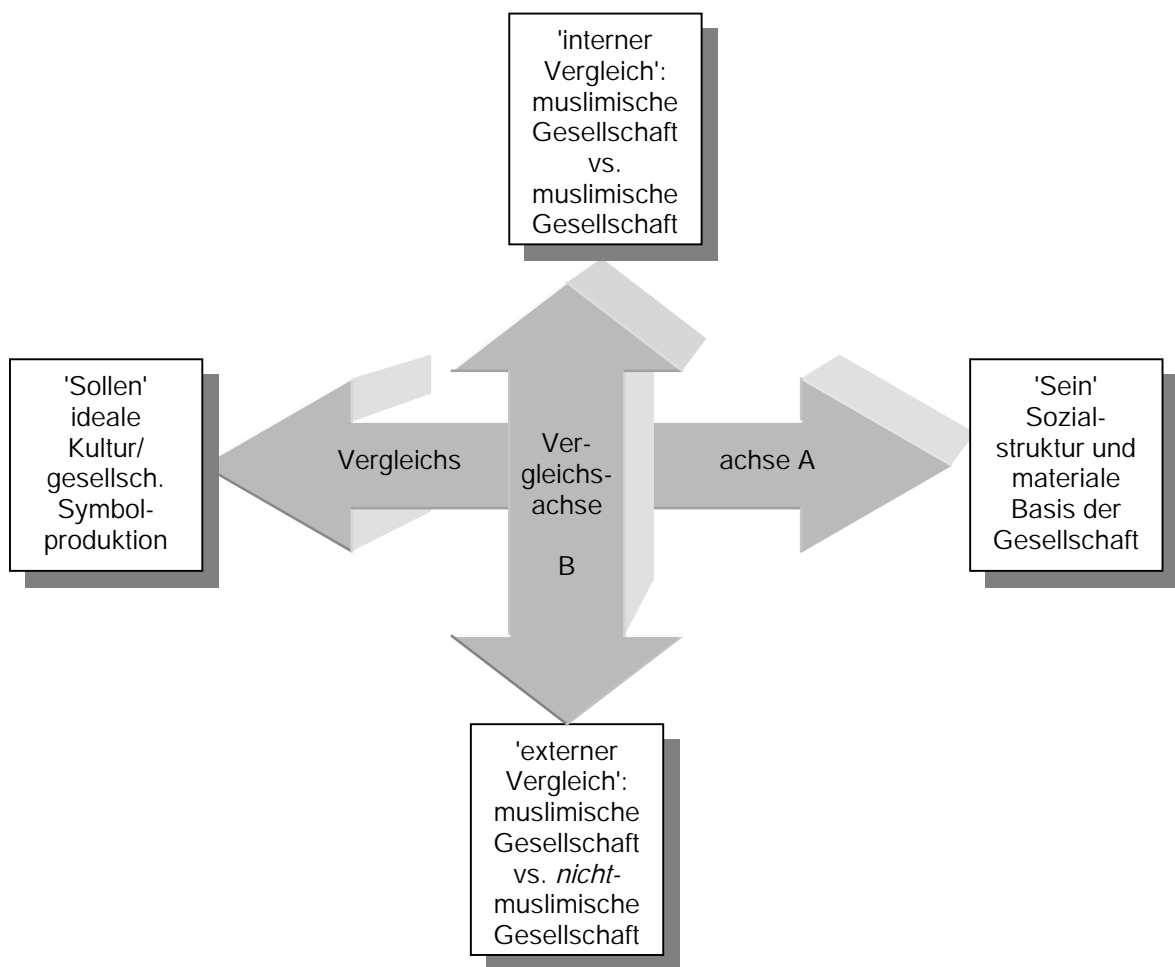


Diagramm: Konzeption des empirischen Vergleichs muslimischer Gesellschaften nach Cole (1992)

Bei der Umsetzung dieser vergleichenden "Forschungstaktik" relativiert sich das Bild des von anderen Kulturen distinkten, monolithischen 'Islam'.

Noch immer sind in der regionalwissenschaftlichen Forschung systematische Vergleiche von islamisch legitimierter 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 am der kulturell durchaus eigensinnigen 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.¹¹ Aus diesem Grund weitet das vorgeschlagene Projekt die Untersuchung auf muslimische Gesellschaften im südostasiatischen Raum aus.

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 schweren 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 einige Arbeiten aus dem Bereich der Kulturwissenschaft und hier speziell der interkulturellen Philosophie der Thematik des Fremdverstehens.

2.1.3) 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 ökonomisch-materialistischer 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 weniger auf die materiale Basis sondern mehr auf den Symbolgehalt von Kulturen eingehender Vergleich 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. Als Ziel muß hier vielmehr gelten, fremde Kulturen zunächst in den ihr 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* vorgekommene 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." (Gebhardt 1995: 438f)

Aus der zunächst nur analytischen Trennung gesellschaftlicher Teilsysteme erwächst so gerade bei Anwendung dieser Begrifflichkeiten auf fremde Kulturbereiche

¹¹ Zur religiösen Erneuerung in Südostasien vor dem Hintergrund der Modernisierungs- und Plurali-

in empirischer Hinsicht häufig eine Hypostasierung, so, als ob der Begriff der 'Säkularität' nicht bereits die westliche Erfahrung eines realgeschichtlichen Variationspektrums vom französischen Laizismus¹² über das Fortbestehen des Weimarer Kirchenkompromisses in der Bundesrepublik¹³ bis hin zur schwedischen und anglikanischen Staatskirche aufwies.

Das säkulare Paradigma ist gleichwohl stillschweigende epistemologische Grundlage vieler der o.g. Untersuchungen im Bereich der sozial-, politik- und rechtswissenschaftlichen, insbesondere der modernisierungstheoretischen (s. 2.1.1.), 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' (Waldenfels 1996: 72) bzw. der 'Hermeneutik totaler Differenz'.¹⁴ 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 Orientalwissenschaft zugrunde, was ihr auch den Vorwurf einbrachte, den Orient erst zu 'orientalisieren',¹⁵ während sich gerade neuere islamwissenschaftliche Arbeiten diesem Vorwurf zumindest stellen,¹⁶ 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

tätsproblematik vgl. den Überblick von Rüländ (1998).

¹² der im übrigen selber noch historisch gewachsene, territorial definierte Ausnahmen von der laizistischen Regel kennt, etwa im Département Alsace-Moselle oder in (frz.) Guyana und anderen überseeischen Gebieten (TOM), vgl. hierüber die Klage der französischen Freimaurergesellschaft in ihrem aktuellen Weißbuch <http://www.godf.org/livret_blanc.htm>.

¹³ Vgl. die Übernahme der Art. 136ff der Weimarer Reichsverfassung in die bundesrepublikanische Verfassung.

¹⁴ So nennt dies Mall (1993: 3).

¹⁵ Vgl. den in diesem Zusammenhang häufig bemühten Said (1978, 1995), der seine Belege aber in der europäischen nicht-wissenschaftlichen Prosaliteratur findet.

¹⁶ Vgl. etwa van Nieuwenhuijze (1997: 364-84).

die Trennung 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 einer 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 (Denk-)Weg.

Ungeachtet ihrer bislang noch dürftigen Operationalität ist die Berücksichtigung erkenntnistheoretischer Forschung über das Verstehen fremder Kulturen integraler Bestandteil, ja Voraussetzung für das Forschungsprojekt. Denn 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 Forschung, 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 Angehenweise auf die Neufokussierung der Forschungsperspektive auswirkt.

Exkurs: 'Säkularismus' zwischen Kontextualismus und Universalismus

- die Neufokussierung der Forschungsperspektive

Der Bedeutungsgehalt des Begriffs 'Säkularismus' (arab.: '*elmanîya*') variiert innerhalb des 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 machtpolitischen 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 *dunyá*'Welt' des arabischen und persischen Begriffs für 'säkular', *dunyáwí*, semantisch bereits aufzeigt, ist also nicht die Trennung in eine profane, staatliche Sphäre einerseits und in eine persönlich/kollektiv-spirituelle Sphäre andererseits, sondern die '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 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 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 vom Anfang/Mitte dieses Jahrhunderts. Im Rückgriff auf die biblischen Fundamente sollten die gläubigen Staatsbürger auf die christliche 'Ur-Botschaft' gemäß dem Motto: 'des Kaisers 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' oder gar fundamentalistisch eingestellt und zielten ihrerseits auf die Unterdrückung grundlegender weltanschaulicher Pluralität. Für den tunesischen Fall jedenfalls trat das bereits zitierte vorgängige Forschungsprojekt den Nachweis an, 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 'nur' institutionalisiert, nicht aber Bestandteil der politischen Kultur bzw. der allgemeinen Denkungsart geworden ist, birgt eine direkte, vom Staat

¹⁷ Zu Begriff und realgeschichtlicher Erfahrung der 'Säkularisierung' instruktiv: Böckenförde (1967 und die partielle Revision 1999) sowie Lübke (1965).

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, hat das hier vorgeschlagene Projekt 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.

¹⁹ S. u. 2.2 (Eigene Vorarbeiten). In der Türkei versucht neuerdings sogar das Religionsministerium selber, sich dem staatlichen Zugriff durch ein entsprechendes Autonomiestatut zu entziehen, vgl. die

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 (s.u. 2.2 Eigene Vorarbeiten). In operationaler Hinsicht unterscheiden sich diese Projekte sowohl von solchen, die das islamische religiöse Gesetz, die *šariʿa* 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.

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 (im Prinzip, s.o. Fn. 11) strikten Trennung weltlicher von geistlichen Institutionen daher auch eine Ausnahme im Westen geblieben.

Die vorgeschlagene Forschungsperspektive bewahrt sowohl gegenüber dem eigenen konzeptuellen und sprachlichen Forschungsinstrumentarium kritische Distanz als auch gegenüber dem Forschungsgegenstand selbst:

- Gegenüber ersterem durch die Berücksichtigung der inhaltlichen Ambivalenz analytischer Schlüsselkategorien wie 'Säkularismus' und 'Moderne'. Im Gegensatz zum (heutigen!) allgemeinen bzw. wissenschaftlichen Sprachgebrauch im Westen sind solche Begriffe vor Ort Kampfbegriffe.
- Auch gegenüber dem Forschungsgegenstand selbst bleibt der Ansatz kritisch, da die Plausibilität der vor Ort bzw. im Exil formulierten Reformprojekten weder ausschließlich an dem von ihnen häufig selbst vorgegebenen Anspruch gemessen wird, nämlich den Sozialpathologien westlich-'säkularer' Gesellschaften (v.a. dem exzessiven Individualismus) vorzubeugen, von denen angenommen wird, daß sie im Verlauf der Modernisierung auch der eigenen Gesellschaft drohen. Noch werden solche Projekte ausschließlich von außen analysiert und am Maßstab (westlicher) Demokratietheorie 'gemessen', sondern zuallererst daran, ob und wie sie die konkrete Pluralitätsproblematik vor Ort berücksichtigen.

Als ein in dieser Hinsicht vermittelnder Ansatz ist der des interkulturellen Vergleichs für das Projekt relevant: ein historisch informierter Vergleich ähnlich gelagerter Problemlagen in verschiedenen kulturellen Kontexten (Senghaas 1998). Zwar scheinen bei der Analyse außerwestlicher Kulturen und Gesellschaften Referenzen zum Westen auf; von der radikal universalistischen Perspektive unterscheidet sich der Ansatz aber dadurch, daß er eine diachrone Zeitverschiebung vornimmt: Nicht die heutigen (OECD-)westlichen 'Standards' sind der Vergleichsmaßstab für andere Kulturen, sondern die sachlogisch vergleichbare Periode in der Entwicklung westlicher Gesellschaften. Bezogen auf die Trennung gesellschaftlicher Lebenswelten handelt es sich also um die Periode der Auseinandersetzungen um die Säkularisierung und nicht um deren heutige Endergebnisse.

Vom radikalen Kontextualismus unterscheidet sich dieser Forschungsansatz dadurch, daß er Kultur(en) nicht als in sich geschlossene, a-plurale und von einander trennbare (historische, philosophische, politische) Einheiten betrachtet. Vielmehr tritt diese Forschung auf breiter Basis den empirischen Nachweis an, daß die politisch relevante, weltanschauliche Pluralität *innerhalb* von Weltkulturen zumindest ebenso

hoch ist, wie *zwischen* ihnen, wenn nicht höher²¹ und steht damit im expliziten Gegensatz zur Annahme, Kulturen bzw. 'Kulturkreise' könnten als einheitliche Akteure 'aufeinanderprallen'.²² In die gleiche Richtung weisen auch die Ergebnisse eines ersten, intra-kulturell angelegten Forschungsprojekts des Antragstellers (Trautner 1999). Die für das hier beantragte Projekt relevanten Ergebnisse der vorgängigen Forschung werden im Folgenden dargestellt.

2.2) Eigene Vorarbeiten

Das vom Antragsteller durchgeführte Forschungsprojekt 'Konzeptuelle Antworten auf die Herausforderung der Fundamentalpolitisierung - Anwendung auf den islamischen Kulturbereich' hatte seinen Fokus auf der arabisch-iranischen Kernregion des islamischen Orients. Die Hauptergebnisse dieses Projekts wurden unter dem Titel 'The Clash Within Civilisations: Islam and the Accommodation of Plurality' ([Trautner 1999](#)) veröffentlicht. Die Studie füllt zentrale Desiderata in der Forschungslandschaft, indem sie zeitgenössische islamische Reformansätze nicht am Maßstab abstrakter Demokratietheorien untersucht. Vielmehr wurden die Reformdiskurse im Kernbereich der islamischen Welt und in der zugehörigen (z.T. virtuellen Internet-)Diaspora in Relation gesetzt zur jeweiligen konkreten zeitgeschichtlichen Entwicklung und realpolitischen Situation zeitgenössischer muslimischer Gesellschaften.

Der Vergleich von Verfassungswirklichkeiten in verschiedenen politischen Systemen 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. ʿAbd al-ÉʿAbirī (Marokko), Rašīd al-Çanūšī (Tunesien) oder ʿAbd al-Karīm Sorūš (Iran) ihre Reformprojekte. Im Zentrum dieser Projekte stehen Konzeptionen islamischer politischer Theorie und Jurisprudenz: *iÉtihÁd* (individuelle Rechtsfortbildung), *naððī ah* (Kritik an den Autoritäten) und *šŪrÁ* (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

²¹ Vgl. Entelis (1998) <http://msanews.mynet.net/Scholars/Entelis/dakhili.html>, speziell zu Algerien oder, über die Kulturkreise hinweg vergleichend, Senghaas (1998).

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 zeitbedingtkontextuell 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 (sofern dem neben dem Offenbarungstext überhaupt Relevanz zugemessen wird) 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 nur prozedural legitimierten, sondern auch eines wertmäßig bestimmbaren gesellschaftlichen Konsenses schaffen.

Solchermaßen prozedural und institutionell eingebundenen 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.

²² Vgl. Huntington (1996) oder Tibi (1995).

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 (*iĒtihÁd, šŪrÁ 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. Die Studie identifiziert zentrale Ansätze zeitgemäßer Ansätze der Pluralitätsbewältigung. Diese Denkvorstösse verstehen sich als Gegenprojekte zu den -wahlweise: 'säkular' oder 'islamisch'- begründeten Autoritarismen der politischen Systeme im arabisch-iranischen Kernraum der islamischen Welt. Ziel des hier beantragten Projekts ist die Identifizierung solcher Reformansätze in der südostasiatischen "Peripherie" des islamischen Orients, in Indonesien und Malaysia und, soweit inhaltlich möglich, die Zusammenführung dieser Bausteine zu einer 'Islamischen Politischen Theologie'.

3) Ziele und Arbeitsprogramm

3.1) Ziele

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 war Malaysias Premierminister Mahathir Propagator einer authentischen, d.h. an sog. 'asiatischen Werten' orientierten kulturell-politischen Entwicklung. Diese, der 'westlich-individualistischen' Denkungsart entgegengesetzten Werte, so wurde behauptet, hätten die rapide ökonomische Transformation erst ermöglicht, indem sie Pluralität begrenzten: 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 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. Dies unterstützt den Befund 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. 2.2 Eigene Vorarbeiten).

Untersuchungsgegenstand des hier vorgeschlagenen Projekts ist die Ermittlung und Systematisierung von Reformansätzen in der islamischen 'Peripherie' und die Bestimmung ihrer jeweiligen Plausibilität am Maßstab der dort vorherrschenden realpo-

litischen Problemlage. Diese Diskurse werden zu jenen in Beziehung gesetzt, die hinsichtlich derselben Konzepte islamischer Staatstheorie (*šŪrÁ*/Konsultation, *iĒtihÁd*/freie Rechtsentwicklung) im Kernbereich der islamischen Welt (iranisch-arabischer Raum) geführt werden. Letzere wurden im vorgängigen Projekt - ebenfalls vor dem Hintergrund der jeweils gegebenen realpolitischen Problemlage erhoben. Der interregionale Vergleich zwischen dem islamischen 'Zentrum', einerseits und der südostasiatischen 'Peripherie', andererseits soll Gemeinsamkeiten und die spezifischen Unterschiede der Diskurse herausarbeiten mit einem doppelten Ziel:

- ❖ Zum einen, um die Verflechtung beider Diskurse mit den entsprechenden realpolitischen Problemlagen zu profilieren und, um anhand dieser Verflechtung die potentielle Plausibilität einer 'Islamischen Politischen Theologie' aufzuzeigen.
- ❖ Zum anderen, um das Bild eines monolithischen Islam zu differenzieren, d.h. um den pluralistischen Charakter des islamischen Reformdiskurses selbst zu veranschaulichen.

3.1.1) Operationalisierungen, Indikatoren und disziplinäre Verortung

Operationalisierung 'Pluralität'

Der Begriff 'Pluralität' wird im Zusammenhang des Projekts in zweierlei Hinsicht verwendet:

- Zur Beschreibung von Interaktionen zwischen politischen, religiösen, ethnischen Gruppierungen oder Bewegungen, soweit diese Interaktionen einen öffentlichen Raum bzw. Diskurs etablieren. Besonderes Augenmerk gilt aber den Wechselbeziehungen zwischen diesen gesellschaftlichen Gruppen einerseits und dem Staat andererseits um die politische Machtfrage.
- Auf normativer Ebene werden die von gesellschaftlichen Akteuren vertretenen Ordnungsvorstellungen untersucht hinsichtlich des idealen Umgangs mit divergierenden Lebensweisen, Erwartungen, Werten insbesondere aber mit den konkurrierenden politischen Teilhabeansprüchen dieser Gruppen untereinander, vor allem in Bezug auf die jeweilige nationale Gesamtgesellschaft, repräsentiert vom existierenden Staat. Ordnungsvorstellungen seitens des Staates finden ihren Ausfluß in Verfassungen und nachgeordneten Gesetzen. Diejenigen Projekte der zumeist außerparlamentarischen (wenn nicht gar exilierten) Opposition werden in

verschiedenen Foren bzw. Medien, darunter in zunehmendem Maße auch im Internet verbreitet und diskutiert (s.u. 3.2. Untersuchungsmethode und -material). Weder auf staatlicher Seite noch auf der Seite der Opposition wird die Nation bzw. der existierende Nationalstaaten dabei in jedem Fall als letztmöglicher politischer Ordnungsrahmen betrachtet: Hier ist an die staatlicherseits propagierten Zusammenschlüsse und Kooperationsräte (Arabische Maghreb Union, Golfkooperationsrat), von Seiten der Opposition sowohl an teils noch propagierte Zusammenschlüsse einer islamischen 'Umma', als auch an die Sezession islamischer Teilgebiete zu denken wie im Falle Kaschmirs von Indien bzw. Acehs von Indonesien.

Die konzeptuelle Relation dieser beider Ebenen zueinander, der empirischen und der normativen, verweist zurück auf die klassische gesellschaftswissenschaftliche Frage nach dem Verhältnis zwischen den Ideen und den Handlungen der Menschen. Ebenso wie auf allgemeiner Ebene wie auch im hier projektierten Forschungsausschnitt ist dieses Verhältnis selbst noch ein Desiderat (s. 2.3.). Das hier vorgeschlagene Projekt kann dieses Verhältnis weder erschöpfend erörtern noch gar für den Forschungsausschnitt abschließend klären. Dies ist auch nicht notwendig, da weder Aussagen über die vergangene noch über die zukünftige Handlungsmächtigkeit der verschiedenen Reformvorschläge gemacht werden sollen. Für das Projekt ist es lediglich notwendig - allerdings auf dem Boden klassischer soziologischer Theorie auch geboten - von einer bi-direktionalen 'Seins-Verbundenheit des Denkens' (K. Mannheim) auszugehen. Die Annahme nämlich, islamisches Reformdenken entspringe empirisch überprüfbaren, sozialen und politischen Problemlagen, nimmt eine Überprüfung der *Plausibilität* dieses Denkens keineswegs vorweg. Sie am konkreten Fall aufzuweisen bzw. zu verwerfen ist präzise Aufgabe dieses Projekts.

Die normativen Vorstellungen islamischer Reformen werden aber nicht kritiklos auf die empirisch vorfindliche Situation bezogen werden, sondern darüber hinaus mit erkenntnistheoretisch informierter Utopie- bzw. Ideologiekritik verknüpft werden. Im Hinblick sowohl auf die disziplinäre Verortung des Projekts als auch auf die Problematik interkulturellen Verstehens ist daher herauszustellen, daß die Untersuchung des Spannungsfeldes zwischen 'Sein' und 'Sollen' nicht aus der Perspektive und am Anspruch normativer Theorie, d.h. (westlich-säkularer) 'politischer Theorie' im engeren Sinne geschieht. Das Spannungsverhältnis wird vielmehr aus der Sicht (soweit

wie möglich) 'wertfreier Sozialtheorie' untersucht. Damit ist der Forschungszugang weniger der positivistischen Ideologiekritik als vielmehr der Wissenssoziologie im weiteren Sinne zuzuordnen.

Forschungsfrage und Indikator 'Plausibilität'

Die Forschungsfrage lautet: Sind die neueren, aus der islamischen Kosmologie abgeleiteten politischen Ordnungsvorstellungen plausibel vor dem Hintergrund der vorfindlichen gesellschaftlichen Ordnungsproblematik? Wesentliches Unterscheidungskriterium plausibler Ordnungsansätze von unplausiblen ist dabei der Indikator, ob der jeweilige Denkansatz die Möglichkeit antizipiert, daß es zum tiefen innergesellschaftlichen, d.h. zum politischen Konflikt kommen kann. Dabei ist weniger der Konflikt über den konkreten Inhalt als vielmehr grundsätzlich über die Methode der Ableitung operationaler Regeln aus der transzendentalen Ordnung für das Zusammenleben innerhalb der jeweiligen Gesellschaft gemeint. Ist diese Möglichkeit als legitim anerkannt oder sind hierfür entsprechende politisch-institutionelle Verregelungen bzw. funktionale Äquivalente vorgesehen, handelt es sich in der Tendenz um einen 'plausibles' Projekt. Wird dagegen versucht, den Streit über die Erkenntnisgewinnung zu negieren, gar zu unterdrücken, handelt es sich im Sinne der Operationalisierung um ein unplausibles Projekt. Ein weiteres Indiz für die Plausibilität von Reformprojekten ist das Vorliegen inhaltlicher Differenzierungen der transzendentalen Ordnung bzw. konkret innerhalb der Offenbarung in zeitbedingte normative Aussagen einerseits und generell gültige, andererseits.

3.1.2) Desiderate, Etappenziele, Vorgehen und Arbeitshypothesen

Vor dem Hintergrund der bisher geleisteten Forschung ergeben sich Desiderate sowohl in theoretisch/konzeptueller als auch in empirischer Hinsicht.

Die konzeptuellen Desiderate

Auf konzeptueller Ebene gilt es, einen genaueren Maßstab für die Paßgenauigkeit zwischen empirisch vorfindlicher Pluralität einerseits und den jeweiligen Reformprojekten andererseits zu entwickeln.

Ein entsprechendes analytisches Instrumentarium versucht das vorgeschlagene Projekt mit Referenz auf Arbeiten zur 'politischen Religion' zu entwickeln. Dabei geht

es um eine -wie auch immer geartete- metaphysische Letztbegründung der Legitimität auch 'westlich-moderner' Ordnungsgefüge, die nach innen einem vollends politisierten Pluralitätsdruck ausgesetzt sind. Einschlägig ist insbesondere die Variante 'politischer Theologie', die sich sowohl vom Kampfbegriff eines Carl Schmitt, als auch von der binnenkirchlichen, 'appellativen' politischen (Befreiungs-) Theologie abgrenzen läßt.²³ Das Desiderat einer Auseinandersetzung mit dem Konzept 'politischer Theologie' im Kontext politischer Reformströmungen im zeitgenössischen Islam erscheint umso drängender als diese institutionell ausgerichtete Variante einerseits präzise deren zentrale Thematik bestimmt, nämlich die "Aussagen eines Gottesglaubens (...) über den Status, die Legitimation, Aufgabe und eventuell Struktur der politischen Ordnung, einschließlich des Verhältnisses der politischen Ordnung zur Religion"²⁴. Andererseits bezieht sich diese Variante 'politischer Theologie' bislang im wesentlichen auf die moderne Interpretation christlichen Ordnungsdenkens (lateinisch-westlicher wie auch byzantinisch-östlicher Provenienz).²⁵

Die empirischen Defizite

Vor allem in Deutschland ist ein Defizit an sozialwissenschaftlicher Forschung über den Islam in Südostasien festzustellen.²⁶ Dieses Defizit wiegt umso schwerer, als dort, an der Peripherie des islamischen Orients, der Umgang zeitgenössischer muslimischer Gesellschaften (also nicht: der Staaten!) mit Pluralität - zumindest bis zur

²³ Vgl. dazu einführend den Voegelin-Schüler Gebhardt (1995).

²⁴ Böckenförde (1989), zit. n. ebenda. Die Linz'sche (1996: 134) Unterscheidung von 'politischer Religion' und 'politisierte Religion' ist allerdings weder für die (christlich)-okzidentale Erfahrung sinnvoll noch für die orientalische (zumindest im Kernbereich der islamischen Welt). Ausschließlich aufgrund funktionaler Äquivalenzen (politische und religiöse Riten) zieht Linz das Konzept der 'Politischen Religion' zur Beschreibung genuin säkularer Totalitarismen wie des Faschismus heran. Explizit dagegen wendet sich der Lübke im selben Band (Maier 1996: 167f) mit dem Argument, als Regime mit dem Anspruch auf 'ideologische legitimatorische Vollselbstversorgung' habe der Totalitarismus die Religion als 'unerträglichen Konkurrenten' betrachten müssen. Genau dies trifft auch den Sachverhalt im Kernbereich der islamischen Welt! Aus diesem Grunde neigen solche Staaten zu einer 'Etatisierung' der Religion, die weder dem Linz'schen Idealtypus 'Theokratie/Cäsaropapismus' noch der 'politischen Religion' in seinem Verständnis entspricht. Im Gegenteil, die 'religion de l'état' tunesischer oder türkischer Prägung führt zwar zu politischem Autoritarismus, nicht aber gleich zu einem 'Totalitarismus' faschistischer Prägung.

²⁵ Vgl. jedoch neuerdings Assmanns (2000) Vergleich der Politischen Theologien Altägyptens, Israels und Europas. Konzeptionell könnte sich in Bezug auf den islamischen Kulturraum (und spezieller auf die neuzeitliche Debatte um die *Sarīḥa*) die Assmann'sche Umkehrung der Schmitt'schen Säkularisierungsthese: 'Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe' (1993: 43) in: 'Alle prägnanten Begriffe der Theologie sind theologisierte politische Begriffe' (Assmann 2000 zit. n. Kallscheuer in: Die Zeit v. 23.3.2000) als fruchtbar erweisen.

²⁶ Aus religions- und speziell islamwissenschaftlicher Perspektive arbeitet lediglich der katholische Missionswissenschaftler Schumann (1999 und 1999a).

Asienkrise - im Vergleich zum arabisch-türkisch-iranischen 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)²⁷ oder der politischen Anthropologie²⁸.

Die z.Zt. profundeste 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 eine Kategorisierung der Protagonisten anhand ihrer jeweiligen Einstellung spezifisch zur Frage des konzeptuellen Umgangs mit der Demokratie.²⁹ 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 (s.o. konzeptuelle Desiderate).

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.³⁰ Bis auf wenige Ausnahmen fehlen systematische Vergleichsstudien zwischen beiden Regionen.³¹

²⁷ Vgl. die eindrucksvolle Datensammlung der zum indonesischen Islam der Indonesisch-Niederländischen Kooperation in Islamischen Studien, hgg. von Aqsha/Meij/Meuleman (1995). Desweiteren: Feillard (1998), Hefner (1997), Stahr (1997), Watson (1994).

²⁸ Vgl. Probojo (1998), Kim (1998).

²⁹ Vgl. Abdillahs (1996: 3) Typologie eines 'kulturellen' und eines 'strukturellen' Ansatzes 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.

³⁰ 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

Analysedimensionen und -ebenen, Vorgehen und Arbeitshypothesen

Im folgenden werden die Untersuchungsschritte und die jeweiligen Etappenziele beschrieben. Soweit auf diesem Forschungsstand möglich, werden erste Arbeitshypothesen, die Methoden ihrer Überprüfung formuliert und das zu untersuchende Material vorgestellt.

Analyseebenen, geographische Dimensionen, Vergleichsreferenzen und die Bearbeitungsschritte

In einem *ersten Schritt* erhebt und systematisiert das Projekt:³²

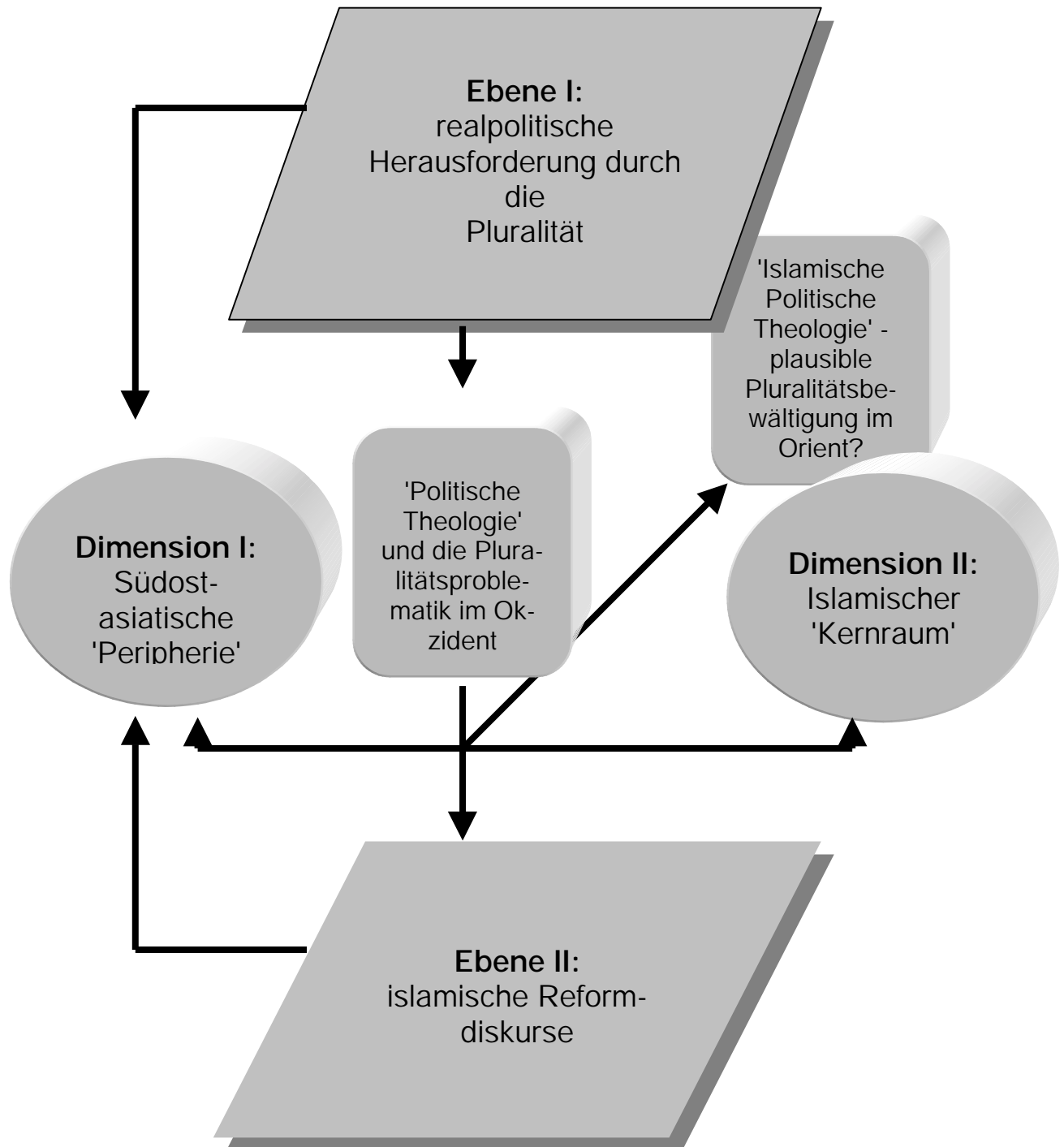
- die gegenwärtigen pluralistischen Herausforderungen in den Staaten Malaysia und Indonesien (s. Diagramm: Analysedimension I) im Spannungsfeld zwischen dem Anspruch der etablierten Ordnungsmodelle (Verfassungen) einerseits und dem tatsächlichen Umgang mit politischer und speziell: islamischer Opposition andererseits (Ebene I), sowie
- die vor diesem Hintergrund diskutierten alternativen, sich auf den Islam berufenden Reformprojekte (Ebene II).

Islams im Dienst nationaler Entwicklung in Malaysia bzw. Indonesien von Hamayotsu (1999) oder Stafford (1999).

³¹ Vgl. Esposito/Voll (1995) die immerhin Malaysia, nicht aber das bevölkerungsreichste islamische Land, Indonesien, mit einbeziehen. Deziert untersucht lediglich Abaza (1994) den kulturellen Einfluß des Kernraums auf die islamische Peripherie. Eher anthropologisch sind die Vergleiche von Geertz (1968, 1991) zwischen Marokko und Indonesien, oder der zwischen Tunesien und Malaysia von Larif-Beatrix (1999).

³² Vgl. Vergleichsachse A der Cole'schen Konzeption, s.o. 2.1.2.

Diagramm: Analyseebenen und -konzepte, geographische Dimensionen, und Bearbeitungsschritte



Der *zweite Schritt* setzt die Projekte in Bezug zur vorgängig erhobenen realpolitischen Problemlage. Aus sachlogischen Erwägungen drängt sich Blick über den is-

lamischen Kulturraum unmittelbar auf.³³ Die islamischen Reformprojekte werden dabei mit 'Politischer Theologie' okzidentaler Provenienz verglichen (respektive mit der ihr typischerweise zugrundeliegenden realhistorischen Problemlage).³⁴ Folgende Zwischenergebnisse werden hiervon erwartet:

- Falls interkulturelle Gemeinsamkeiten aufzuweisen sind, ließe sich das analytische Instrumentarium der 'politischen Theologie' auf den islamischen Kulturraum anwenden bzw. weiterentwickeln. Dies wäre sachlich begründet; *kein* 'kulturfremdes' Instrumentarium würde den Sachverhalten 'übergestülpt'.

Sollten Begrifflichkeiten wie 'politische Theologie' bzw. die ihr zugrundeliegende Pluralitätsproblematik tatsächlich kulturübergreifende Gültigkeit haben, stützte dies zudem die diachron-interkulturelle Universalitäts-These: Ihr zufolge geraten unterschiedliche Kulturen zu verschiedenen historischen Phasen in sachlich vergleichbare Problemlagen und Machtkämpfen hinsichtlich der gesellschaftlichen, sozialen und politischen Pluralität. Aus diesem sachlichen Grund steht zu erwarten, daß die weltanschauliche Selbstreflexion über diesen Prozeß nicht nur äußerliche, sondern auch starke inhaltliche Parallelen aufweist. Daß im Fall der islamischen Reformdiskurse diese Reflexion lediglich der zeitlich vorgängigen, europäischen nachgeahmt wurde, ist gleichwohl unwahrscheinlich. Im Unterschied nämlich zu 'rein' säkularen Ordnungsmodellen und auch (zu einem geringeren Teil) im Gegensatz zu 'wertfreien' soziologischen Analysemethoden und Paradigmata (Modernisierungstheorien!) wurden normativ gehaltvolle Konzepte wie eben die 'politische Theologie' im islamischen Reformdiskurs erstaunlicherweise nicht rezipiert.³⁵ Für den Fall also, daß sich zwischen 'politischer Theologie' westlicher Provenienz und islamischen Reformdiskursen Parallelen aufzeigen lassen, kann davon ausgegangen werden, daß dafür eine zeitlich zwar später auftretende, sachlich jedoch vergleichbare Problemlage, nämlich die Herausforderung der Pluralität, ursächlich ist.

³³ S. o. 2.1.2: Vergleichsachse B ('externer Vergleich').

³⁴ Ob die Begrifflichkeit 'Politische Theologie' auf den Reformdiskurs in der islamischen Welt anwendbar ist, soll im Rahmen einer interdisziplinären Zusammenarbeit in der bereits erwähnten DVPW-Arbeitsgruppe 'Religion und Politik' geklärt werden, vgl. Fn. 4.

³⁵ Vgl. jedoch neuerdings Manzoor (1999), der das Erstaunen des Antragstellers über die fehlende Rezeption der 'Politischen Theologie' in der islamischen Welt teilt. Nach Manzoor's persönlicher Mitteilung vom 8.5.00 liegen bislang weder Übersetzungen von Carl Schmitt noch Arbeiten über ihn in islamischen Sprachen vor.

- Finden sich dagegen grundlegende Unterschiede zwischen 'politischer Theologie' europäischer Provenienz einer- und islamischen Reformdiskursen andererseits, müßte für die 'Messung' der Plausibilität letzterer ein neues Instrumentarium entwickelt werden. Und zwar unabhängig davon, ob diese Varianz den grundsätzlich anders gelagerten sozialen und politischen Herausforderungen geschuldet ist, oder den unterschiedlichen weltanschaulichen Prägungen, entlang welcher diese Herausforderungen reflektiert werden.

Der *dritte und letzte Schritt* vergleicht die Grundzüge der im südostasiatischen Raum (Dimension I) erhobenen Reformdiskurse mit denen im Kernraum des islamischen Orients (Dimension II), die bereits unter weitgehend ähnlichen Kriterien untersucht wurden (s.o. 2.2 Eigene Vorarbeiten). Ziel dieses 'internen' Vergleichs ist die Klärung der Frage, ob bzw. auf welcher Ebene der Konkretisierung die jeweiligen Projekte subregionale Spezifika aufweisen. Folgende Ergebnisse werden hiervon erwartet:

- Sollten solche Spezifika nachzuweisen sein, gälte es wiederum (analog zum 'externen Vergleich des 2. Schritts, hier jedoch detailliert) zu untersuchen, ob dies primär aufgrund unterschiedlicher Ausprägungen der einschlägigen Rechts- bzw. Politiktraditionen der Fall ist oder vielmehr aufgrund unterschiedlicher Problemlagen -hier ist etwa an die Dominanz der potenziellen, pluri-ethnischen bzw. kommunalistischen Problemlagen in Malaysia und Indonesien zu denken, die in gleicher Deutlichkeit im arabisch-iranischen Kernraum nur in Ausnahmefällen zutage getreten sind (Lage der Kopten in Ägypten, libanesischer Konfessionalismus). Das Ziel, eine für die gesamte islamische Gesamtregion gleichermaßen operationale 'Islamische Politische Theologie' aufzuzeigen, ließe sich in diesem Fall nicht erreichen. Auch gäbe ein solcher Befund Anlaß, die Vorstellung einer kulturell geprägten Subregion 'Islamischer Orient'³⁶ grundlegend zu überdenken bzw. weiter in Teilregionen auszudifferenzieren.
- Unterscheiden sich dagegen die Reformdiskurse in den jeweiligen Subregionen nicht grundlegend kann dies zum einen daran liegen, daß tatsächlich die Problemlagen in Zentrum und Peripherie weitgehend ähnlich sind und daher auch die diesbezügliche Reflexion über mögliche Lösungsansätze. Nur in diesem

³⁶ Zu diesem Konzept vgl. den zusammenfassenden Überblick und weitere Ausdifferenzierung im islamischen Kernbereich selber, Trautner (1997: 10, webseite 4 <<http://www-user.uni-bremen.de/~bjtraut/welttrends.pdf>>).

letzteren Fall ließen sich die Umriss einer zeitgemäßen 'Islamischen Politischen Theologie' aufzeigen.

Andererseits strahlen die Diskurse des Zentrums einseitig, auf vielfältige Weise und nachhaltig in die Peripherie aus -hierfür liegen jedenfalls erste empirische Befunde vor-³⁷ so daß es ein signifikantes Ergebnis wäre, ließe sich für die beiden Diskurse überhaupt eine, wenn auch nur geringe Varianz aufweisen.

Arbeitshypothesen

Auf dem bisherigen Stand der Vorarbeiten lassen sich folgende Arbeitshypothesen aufstellen:

a.) Gesellschaftliche Pluralität - die Empirie

Zu erwarten steht, daß die Operationalität und Plausibilität der Reformdiskurse im islamischen Zentrum hinter derjenigen der Reformdiskurse in der islamischen Peripherie zurückbleibt. Warum? Das konzeptuelle Selbstverständnis des Islam als gesellschaftlich dominante Weltanschauung war im arabisch-iranischen Zentrum der islamischen Welt nicht prinzipiell in Frage gestellt worden,³⁸ anders als dies in der südostasiatischen Peripherie der Region der Fall gewesen war. 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. Zentrale These des beantragten Projekts ist, 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

³⁷ Vgl. Abaza (1994).

³⁸ 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 Rechtsschulen, gelang nur in Ausnahmefällen (vgl. etwa die Anerkennung der ja'faritischen, i.e. *Shāfi'i*ischen Rechtsschule durch die al-Azhar Universität im späten 20. Jh.).

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 (s.o. 2.1.3.):

- 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 der Islam zwar die offizielle Religion im Staat.³⁹ Doch die muslimischen Malayen bilden 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, so die These, 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 umso 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 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 (über-konfessionell/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.⁴⁰ Die neun Sultane auf der malayischen Halbinsel üben in ihrem Sultanat jeweils formal die Rechtshoheit und den für die Muslime zeremoniell maßgeblichen Einfluß aus.⁴¹ Aus ihrer Mitte bestimmen sie zudem turnusmäßig das formelle Staatsoberhaupt Malaysias, den *Yang di-Peruan Agung*' zum Herrn gemachten Großen', der seinerseits den Premierminister ernennt. 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 wähen. 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 Malayen betrieben wird, dürfte die Identifikation nicht nur mit dem formalen Staatsoberhaupt, sondern möglicherweise 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

³⁹ 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.hsrc.ac.za/constitutions/mal1.html>>

⁴⁰ Als in dieser Hinsicht ähnlich gelagerter Fall wäre zu untersuchen inwieweit das Bewußtsein für die Nation bei den Bürgern der Vereinigten Arabischen Emiraten diffundiert ist.

⁴¹ 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.hsrc.ac.za/constitutions/mals9.html>>. Im Bundesstaat Kelantan wurden im Rahmen dieser ausschließlichen Gesetzgebung Bestimmungen der *Sharī'a* übernommen.

Islam. So ist die Islamisierungspolitik eines PM Mahathir Mohammed sowohl von islamischer, als auch von säkularer Seite scharfer Kritik ausgesetzt.⁴²

- In **Indonesien** führte 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. 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 *šariʿa*, 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.⁴³ 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.⁴⁴ Während in den Staaten des islamischen Kernlandes die Religion bzw. ihre Institutionen (Ausbildung, Wohlfahrt) vom Staat usurpiert wurden (Türkei, Tunesien) 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

⁴² 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.

⁴³ 'Par ordre du mufti' bzw. als präsidienteller Erlaß Nr. 12 im Jahr 1968.

⁴⁴ Schreiner (i.E.) spricht daher im Rückgriff auf die niederländische Forschung daher tentativ von einer 'Mehrheit mit Minderheitsbewußtsein?', vgl. i.d.S. auch Kim (1998).

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- 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. Vielmehr steht zu 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.

b.) Weltanschauliche Pluralität und ihr Niederschlag in den Reformdiskursen

Obwohl die empirisch überprüfbare Problemlage hinsichtlich der Art pluralistischer Herausforderung im Zentrum der Subregion sich von der hier zu untersuchenden Peripherie unterscheidet, wird in beiden Reformdiskursen z.T. auf dieselben zentralen juridico-politischen Konzepte rekuriert, die aufgrund ihrer Verankerung in der islamischen Tradition einen hohen Grad an religiöser Legitimität und Authentizität aufweisen.⁴⁵ Da es sich bei solchen Konzepten wie *i'ÉtihÁd*'individuelle Bemühung um Rechtsfindung' und *šÛrÁ*'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 Pluralitätsbewältigung durch die Staatsmacht: die staatliche Unterdrückung

⁴⁵ Mit der möglichen Ausnahme des '*ladat*/Gewohnheits'-Islams: Im Gegensatz zum Nahen und Mittleren Osten (vgl. Fn. 36) überlebten im Bewußtsein indonesischer Muslime offenbar Mischungen vor- bzw. außer-islamische Traditionen mit der (überwiegend šÁfiitisch geprägten) islamischen Orthodoxie vor allem im rituellen Bereich, nicht zuletzt aber auch im rechtlichen. Für das Projekt wird die Untersuchung dieses letzteren Bereichs von Bedeutung sein.

der Meinungsfreiheit sowie die mangelnde Emanzipation der islamischen Orthodoxie von der staatlichen Macht, in deren Diensten sie steht.⁴⁶

Weniger allerdings als im islamischen Kernraum ist in der südostasiatischen Peripherie zu erwarten, daß die semantischen Bezugnahmen auf die relevanten Konzeptionen des islamischen Rechts realgeschichtlich 'verschliffen' sind. Denn diese Bezugnahmen dienten zumindest in Indonesien weitaus seltener dem *Machterhalt* wie 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 altjavaneschen Solidaritäts-Prinzipien (*gotong royong*'nachbarschaftliche Hilfe und Solidarität') und (universellen, also über das arabische Erbe hinausreichende) islamischen Traditionen: der gegenseitigen Beratung (*musyawarat*, arab.: *šūrā*) und konsensualler Beschlußfassung (*mufakat*, arab.: *muwāfaqa*).⁴⁷

Daß es sich bei den südostasiatischen Spielarten des Islam um, gegenüber anderen Weltanschauungen vergleichsweise tolerante, und gleichzeitig (bzw. weil) nach innen synthetisierenden Glaubenspraxi⁴⁸ handelt, wurde häufig mit den spezifischen

⁴⁶ 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 (Surûsh/Iran), unter Hausarrest gestellt (Scheich Yassine/Marokko, Ayatollah Muntaûer/Iran) oder ins Exil getrieben wird (R. Ghannûsh/Tunesien).

⁴⁷ Der seinerseits synthetisierende Hintergrund eines solchen Anspruchs auf Authentizität wird vollends 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 *schiiisch*-islamische *Mahdi*, der hinduistische (10.) *avatara*-Wishnu und der buddhistische *maitreya*-Buddha zu einem Messias vereinigen, vgl. Schumann in Ende/Steinbach (1996: 370f, 854f).

⁴⁸ 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).

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.⁴⁹ Auf der indonesischen Hauptinsel Java und auf Bali waren vor der Ankunft des Islam bereits zwei Hochreligionen (Hinduismus und Buddhismus) von den lokalen 'Altreligionen' synthetisiert worden. Aus historischer Perspektive kann es daher kaum verwundern, daß 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 *šarīʿa* konkurrierenden, individuellen Verhaltens- und Benimmregeln, die in den sog. *ʿādat*-Islam (nach dem arab.: *ʿĀda*, 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. Aufgabe des hier vorgestellten Projekts ist, diesen Befund für den politischen Reformislam zu validieren bzw. zu verwerfen.

3.2 Untersuchungsmethode und -material, Arbeits- und Zeitplan

Der ganz überwiegende Teil der Untersuchung besteht in der Analyse von Texten unterschiedlicher Genese und Verfügbarkeit. Hinzu kommen Interviews mit Protagonisten der islamischen Reformbewegung insbesondere in Indonesien. Die Ergebnisse der beiden ersten Projektteile sowie erste tentative Schlußfolgerungen bezüglich der Plausibilität der Reformdiskurse, des interregionalen Vergleichs sowie ggf. die Zusammenführung zu einer 'Islamischen Politischen Theologie' werden gemäß der vorgeschlagenen interkulturellen Perspektive (s. 2.1.3) einer diskursiven Überprü-

⁴⁹ Vgl. Brakel in Ende/Steinbach (1996: 738).

fung vor Ort unterzogen - idealerweise sowohl im Zentrum als auch in der Peripherie des islamischen Orients.

Untersuchungsmaterial und -methode

- Für den realpolitischen Teil: Hierfür ist die Sekundärliteratur über die jüngere und jüngste politisch-historische Entwicklung Malaysias und Indonesiens unter besonderer Berücksichtigung des politischen Islam einschlägig. Ferner: Berichte aus internationalen Periodika wie *Keesing's Contemporary Archives*, *Le Monde Diplomatique*, *Südostasien-Aktuell*, sowie aus regionalen Periodika wie *Star*, *Far Eastern Economic Review*, *The Jakarta Post*.
- Für den normativ-theoretischen Teil (Untersuchung der Reformprojekte): Einschlägig sind die Originalquellen, d.h. Schriften der Protagonisten des Reformislam, die für Malaysia durchweg, für Indonesien zu großen Teilen in Englisch vorliegen. Doch wichtige englischsprachige Periodika wie *Studia Islamika* und baha-sa-sprachige, wie *Tempo* oder *Kompas* können in Deutschland nicht lückenlos eingesehen werden. Da sich insbesondere die indonesische Reformbewegung seit dem Sturz Suhartos in einer starken Reorientierungsphase befindet, ist es unerlässlich, auch Interviews mit Protagonisten der Reformbewegung zu führen. Diese Interviews dienen zunächst der Ermittlung des aktuellen Standes der Reformdiskussion. Ferner sollen die Interviews zur Erhärtung bzw. Verwerfung der Arbeitshypothesen beitragen; insbesondere:
 - vermittelt der Klärung des Verhältnisses muslimischer Intellektuellen zur Reformdiskussion im islamischen Kerngebiet (arabisch-iranischer Raum). Sind die dortigen Diskurse überhaupt relevant, wenn ja, sind sie Vorbild oder eher abschreckendes Beispiel?
 - Über das in der Peripherie ggf. abweichende Verständnis zentraler Begrifflichkeiten wie *šŪrÁ* und *iĒtihÁd* in Bezug die Pluralitätsproblematik. Herausgearbeitet werden sollen die sich aus den ggf. alternativen Interpretationen der Konzepte ableitenden, politisch-institutionellen Konsequenzen und Forderungen hinsichtlich politischer Partizipation, der Behandlung von Minderheiten und der Meinungsfreiheit.

Aktuelles Material zu beiden Projektteilen ist zu einem nicht unbeträchtlichen Maß im Internet zugänglich.⁵⁰ Sowohl die Beschaffung grundlegender Monographien als auch weiteren originalsprachlichen Materials sowie die Notwendigkeit, Interviews vor Ort zu führen, machen aber einen längeren Aufenthalt in Indonesien ggf. auch einen kürzeren in Malaysia notwendig.

Kürzere Forschungs- bzw. Vortragsreisen zu einschlägigen Konferenzen sowohl im islamischen Kernraum als auch in der Peripherie dienen dem interkulturellen 'Test' der Ergebnisse insbesondere hinsichtlich der Plausibilität der Reformdiskurse als auch hinsichtlich des Vergleichs der Reformbewegungen in beiden Teilregionen des islamischen Orients und ggf. ihrer Zusammenführung zu einer 'Islamischen Politischen Theologie'.

Arbeits- und Zeitplan

Vorbereitungsphase (bis zum Beginn der beantragten Förderung 1. Oktober 2000)

- Bahasa Spracherwerb
- Verfeinerung des Forschungsdesigns: Lektüre zur Konzeptualisierung (s. 3.1.)
- Vorbereitung des Forschungsaufenthaltes
- Materialsammlung (Internet)

Eingangsphase: Oktober 2000-Januar 2001

- Konsultation von Experten zur Region Südostasien in Deutschland Prof. O. Schumann und Dr. R. Machetzki/Hamburg, Dr. Mona Abaza/Berlin, Dr. Klaus Schreiner, Frankfurt/M., Prof. J. Rüländ/Freiburg
- Materialsammlung/Archivarbeit
 - Deutschland (Asienhaus Essen, Übersee-Institut/Institut für Asienkunde Hamburg, Südasien-Institut der Universität Heidelberg)
 - Niederlande (International Institute for the Study of Islam in the World/Universität Leiden)

⁵⁰ Einige der o.g. Periodika und relevante Dokumente sind online zugänglich. Auch thematisch einschlägige chat rooms zivilgesellschaftlicher Organisationen wie der des 'International Movement for a Just World' (Führung: Chandra Muzaffar und Farish Noor, <<http://www.jaring.my/just/>>) oder von 'Islam21' (<<http://www.islam21.org/>>) sind auf relevante Beiträge zu prüfen.

- Abschluß der Konzeptualisierung

Forschungsaufenthalt: Februar 2001 - April 2001

Materialsammlung und Interviews in Indonesien (ggf. auch Malaysia)

Mögliche Gesprächspartner/Institutionen

- **Indonesien**
 - Abdurrahman Wahid (bzw. Sprecher), Amien Rais, Munawir Syadhali/alle Jakarta
 - Dr. Abdillah Masykuri/Institut Agama Islam Negri (IAIN, Jakarta)
 - Prof. Franz Magnis-Suseno/Katholische Universität Jakarta
 - Prof. Robert Hefner/Gaja Mahda-Universität, Yogyakarta
 - Bentang Budaya Stiftung in Yogyakarta
 - Institut Agama Islam Negri (IAIN) Modellschulen der Nationalen Religiösen Universität in Jakarta und Yogyakarta
 - Private Einrichtungen: P3M und Paramadina Stiftung (beide Jakarta), LKiS (Yogyakarta)
- (ggf. **Malaysia**/nur Kuala Lumpur - soweit Material nicht online beschafft werden kann, bzw. Interviews per e-mail geführt werden können)
 - Prof. Chandra Muzaffar (ALIRAN bzw. JUST)
 - Dr. Syed Muhammad Naquib al-Attas am
 - International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC)
 - Institut Kefahaman Islam Malaysia (IKIM)

Schreibphase I: Mai 2001 - Okt. 2001

- Materialauswertung in Form zweier Synopsen:
 - 'Die pluralistische Herausforderung in Malaysia und Indonesien'
 - 'Der Reformdiskurs in der Peripherie des islamischen Orients'
- Erste Zusammenführung in: 'Die Plausibilität des islamischen Reformdiskurses vor dem realpolitischen Hintergrund in Südostasien'
- Vortragsreisen zur diskursiven Verifizierung der vorläufigen Ergebnisse

Schreibphase II: Nov. 2001 - April 2002

- Vergleich des Reformdiskurses im 'Zentrum' der islamischen Welt (s. o. Vorarbeiten 2.2) und in der südostasiatischen Peripherie hinsichtlich ihrer teilregionalen Spezifika und ihrer jeweiligen Plausibilität
- Die interkulturelle Perspektive: Islamische Reform - Politische Theologie des Orients?
- Präsentation der Ergebnisse vor Ort

Abschlußphase: Mai - Sept. 2002

- Abschließende Zusammenführung der Projektteile (ggf. zu einer 'Islamischen Politischen Theologie')
- (ggf. Überarbeitung) Endredaktion und Einreichung als Habilitationsschrift

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'ī, 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-Sahlieh, 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
- Assmann, Jan (2000): Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa. München
- 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: Verso-New Left 1993) Frankfurt/M u.a.
- Balic, Smail (1998): Göttliche Wahrheit und menschlicher Geist im Islam. In: *Schoppeleereich/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.
- Bellah, Robert N. (1970): *Beyond Belief. Essays on Religion in a Post-Traditional World*. New York/Evanston/London
- 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
- 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
- _____ (1989): *Kirchlicher Auftrag und Politisches Handeln*. Freiburg
- _____ (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
- 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./Nettelor, 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>>
- Esposito, 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
- Fornrdan, 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
- 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, Kikue (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
- 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, Azadeh (1997): Les strategies des intellectuels religieux et clerics 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
- 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
- Linz, Juan J. (1996): Der religiöse Gebrauch der Politik und/oder der politische Gebrauch der Religion. Ersatz-Ideologie gegen Ersatz-Religion. In: Maier (1996: 130-70)
- Lübbe, Hermman (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
- Manzoor, S. Parvez (1999): The Sovereignty of the Political. Carl Schmitt and the Nemesis of Liberalism. In: *The Muslim World Book Review* Vol 20, No. 1, pp. 3-14
- 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): Autochtone Wurzeln des islamischen Modernismus. Bemerkungen zum
Werk des Damaszeners Ibn ʿAbidīn (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
- 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
- Saeed, Javid (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
- Schmitt, Carl (1922, 1993): Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität. Berlin, 6. Auflage
- Schoppelreich, B./Wiedenhofer, S. (Hg.) (1998): Zur Logik religiöser Traditionen. Frankfurt/M
- Schreiner, Klaus H. (i.E.): Islam in Indonesien - Mehrheit mit Minderheitsbewußtsein?
- Schulze, Reinhard (1996): Was ist die islamische Aufklärung? In: *Die Welt des Islams*, Vol. 36, No. 3, p. 276-325
- Schumann, O. (1999): Neuere Diskussionen um die Scharīʿa. 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
- 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
- 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
- _____ (1997): [Hegemonialmächte im Vorderen und Mittleren Orient: Die Dritte Partei in internationalen Konflikten](#). *Welttrends* Vol. 16, pp. 7-42.
- _____ (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
- Wiser, James L. (Hg.) (1998): *The Collected Works of Eric Voegelin*. Vol. 23 (Religion and the Rise of Modernity ; V) Columbia/London
- 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