

Weder Modernismus noch Fundamentalismus Karl-Jaspers-Vorlesungen zu Fragen der Zeit an der Universität Oldenburg vom 9.11. bis 19.11.1994

Von *Ursula Günther*

Die Karl-Jaspers-Vorlesungen zu Fragen der Zeit wurden 1990 vom Oldenburger Philosophieprofessor Prinz Rudolf zu Lippe initiiert, um ein hochschulübergreifendes Forum für einen interkulturellen Dialog zu schaffen. In der Auseinandersetzung mit hierzulande wenig beachteten Stimmen der "Anderen" – neben kritischen Stimmen aus den eigenen Reihen – soll der Blick auf allzu gängige Denk- und Lebensmuster geschärft und neue Perspektiven und Impulse für Antworten auf drängende Fragen eröffnet werden, um einen Weg für eine gemeinsam zu gestaltende Zukunft zu ebnen. Bedauerlicherweise hat die Stiftung Niedersachsen die finanzielle Förderung Ende des Wintersemesters 1994/95 eingestellt, weshalb die Karl-Jaspers-Vorlesungen nicht fortgesetzt werden können.

Mit dem Thema "Weder Modernismus noch Fundamentalismus" war Mohammed Arkoun¹ vom 9.11. bis zum 19.11.1994 an der Universität Oldenburg mit einer Vorlesungsreihe zu Gast. Im Anschluß daran fand ein dreitägiges Colloquium statt, dessen Gästeliste sich durch eine bunte Mischung von Disziplinen und Arbeitsbereichen auszeichnete.

Mohammed Arkoun, Berber, 1928 in Taourit-Mimoun in der Großen Kabylei Algeriens geboren, inzwischen emeritierter Professor für islamische Ideengeschichte an der Neuen Sorbonne (Paris III), ist einer der bedeutendsten modernen nordafrikanischen Kritiker der arabisch-muslimischen Welt. Er ist einerseits der westlichen, d.h. besonders der französischen Geistestradiation verpflichtet, andererseits in der arabischen Ideengeschichte verwurzelt. Er setzt sich sowohl mit der islamischen als auch der westlichen Vernunft kritisch auseinander und sucht nach neuen Wegen der Begegnung und Annäherung der beiden Kulturkreise.

¹ *Mohammed Arkoun* hat u.a. folgende Monographien zum Thema veröffentlicht: *Essais sur la pensée islamique*, Paris, 1973 (4. Aufl.); *Lectures du Coran*, Paris, 1982; *Pour une critique de la raison islamique*, Paris, 1984; *Ouvertures sur l'Islam*, Paris, 1989; *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*, Boulder u.a., 1994.

Der Islam gegen den Westen – der Westen gegen den Islam

Bereits der Titel der Vorlesungsreihe gibt Aufschluß über Arkouns Ansatz. Er ist bemüht, die sowohl im Westen als auch im Nahen Osten weithin verbreiteten polaren Denkschemata "Fundamentalismus vs aufgeklärte Moderne" oder "Islam vs Westen" als Konstrukt zu entlarven und eine alternative Herangehensweise zu entwickeln. Die verhärteten Fronten der dualistischen Polemik der Abgrenzung bricht er auf, indem er ein positives, d.h. integratives Modell entwickelt, mit dem der Islam als religiöses und kulturelles Phänomen in den historischen Raum einer gemeinsamen Mittelmeerkultur eingebettet werden kann. Diese Einbettung wertet er als eine der dringendsten Herausforderungen unserer Zeit. Denn die beiden am stärksten verbreiteten Sichtweisen auf den Islam, d.h. die westliche Position, die den Islam gern als isoliertes Phänomen darstellt und ihm die alleinige Verantwortung für die gegenwärtige Situation im Nahen und Mittleren Osten anlastet und die dazu konträre Argumentation orthodoxer und fundamentalistischer Kreise der arabisch-muslimischen Welt, die dem Westen die alleinige Schuld für die Misere in den eigenen Ländern zuschreibt, haben dieselbe Tendenz: Sie "ghettoisieren" den jeweiligen Gegenspieler als das "Andere", Fremde, das – vermeintlich – keine Bezüge zu Europa oder dem Westen bzw. der arabischen Welt aufweist. Solche Haltungen verhärteten die bestehenden Fronten und verhindern jede konstruktive Auseinandersetzung.

Arkouns Kritik zeigt sich an zwei Beispielen: Er präsentiert eine veränderte Sichtweise des Islam und der arabisch-muslimischen Welt, darüber hinaus verknüpft er diese mit einer Kritik am Westen und dessen Umgang mit dem Islam. Dieses westliche Islambild kann zunächst anhand der Presse nachgezeichnet werden. Die journalistische Berichterstattung ist vorwiegend in einer ereignisbezogenen Sichtweise gehalten, die selten eine historische Einbettung der Geschehnisse vornimmt und kaum oder keine Bezüge zur jüngeren oder älteren Vergangenheit herstellt. Die Folge einer solchen Herangehensweise ist eine enge und verkürzte Perspektive, in der der Islam als der einzige Faktor gilt, anhand dessen die Gesellschaften des Nahen und Mittleren Ostens hinreichend beschrieben werden können. Das aber reduziert ihn auf das rein Religiöse; historische, kulturelle und politische Aspekte kommen nicht zum Tragen. Im Gegenteil: Dies nährt die Illusion, es gäbe *eine* Erklärung für die aktuelle spannungsgeladene Situation im Nahen und Mittleren Osten: nämlich bestimmte als typisch islamisch geltende Phänomene. Und genau das schürt die allgemeinen Feindbildtendenzen und damit auch die Angst des Westens vor dem Islam und der – vermeintlich – gesellschaftspolitischen Sprengkraft dieser Religion. Solange jedoch der Islam als Bedrohung wahrgenommen und dargestellt wird, wird sich auch der Umgang und die Auseinandersetzung mit ihm auf den Wunsch nach Kontrolle und gleichzeitig nach Abschottung beschränken.

Islam und Moderne: ewiger Widerspruch oder konstruiertes Gegensatzpaar?

Die Moderne zählt gemeinhin zu den Errungenschaften des Westens, sie steht für den Siegeszug der aufgeklärten Vernunft nach einem langen Kampf um ihre Autonomie in der Auseinandersetzung mit Kirche und Religion. Dies gipfelt im modernen säkularen Staat. Säkularismus verdrängte die Religion in die Privatsphäre. Dabei bedienen sich die Verfechter des Säkularismus erkenntnistheoretischer Methoden und beziehen sich auf eine Rationalität, die sich nicht mehr – wie es für die religiöse Vernunft der Fall war und ist – auf eine mythische Beziehung zu einer Wahrheit stützt, die seit Beginn des Prophetentums geoffenbart wurde, sondern die auf dem Fundament der historischen Kritik ruht.

Es ist auffällig, daß historische Analysen der Moderne die arabischen Phasen einer kritischen islamischen Vernunft nicht berücksichtigen, obwohl es solche gegeben hat, sondern die Unvereinbarkeit von Islam und Moderne hervorheben, die Unvereinbarkeit dieser Religion mit einer säkularen Staatsform. Auch in diesem Bereich wird die bereits angedeutete Polarität sichtbar. Auf einer solchen Argumentationsebene scheinen sich Moderne und Religion bzw. Islam gegenseitig auszuschließen. Nur ein theoretischer Rahmen, in den sich beide einbetten lassen, kann aus dieser vermeintlichen Aporie herausführen, kann die Frage lösen, ob diese Unvereinbarkeit eventuell auch ein reines, bestimmten Zwecken dienliches Konstrukt sein könnte. Erst ein Rahmen schafft eine Meta-Ebene, die, indem sie die herkömmlichen Festschreibungen, wie z.B. die Unvereinbarkeit von Islam und Moderne, transparenter erscheinen läßt, deren Bannwirkung auch aufzuheben vermag. Dies könnte mit Hilfe einer Theorie von Religion als notwendiger Dimension menschlichen Lebens und menschlicher Geschichte geschehen. Für Arkoun und seine GesprächspartnerInnen erscheint es erforderlich, daß auch die Moderne einer kritischen Betrachtung unterzogen und jede Kritik an religiöser Vernunft immer Hand in Hand mit einer Kritik an der Vernunft im allgemeinen gehen muß, gerade weil ihr als wesentliches Erkenntnisinstrumentarium moderner Wissenschaftlichkeit nahezu unantastbarer Charakter zugeschrieben wird.

Islamwissenschaft als Textwissenschaft

An der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem Islam moniert Arkoun – ohne jedoch ihre Dienste schmälern zu wollen –, daß sie in erster Linie auf philologisch-hermeneutischer Ebene stattfindet: Die Islamwissenschaft – besonders die deutsche – versteht sich überwiegend als Textwissenschaft, richtet also ihr Augenmerk vornehmlich auf die Authentizität von Texten. Auch hier wird der Islam auf einen Aspekt reduziert bzw. einseitig dargestellt, wenn die als authentisch ausgewiesenen Texte als Erklärungshilfen für die arabisch-muslimische Identität angeführt werden. Dynamische Aspekte finden wenig oder kaum Beachtung bei solchen textorientierten Überlegungen, weil das zugrunde gelegte älteste Material per se statisch betrachtet wird und keinen Veränderungen mehr unterliegen

kann. Das Alte, dessen Authentizität als bewiesen gilt, wird so ehrfürchtig behandelt, daß kaum Raum für neue, veränderte Sichtweisen oder Interpretationen besteht, die Tendenz, nicht daran zu rühren, überwiegt. Doch kaschiert diese Ehrfurcht nicht auch die Furcht, neue Wege des Umgangs mit alten Quellen zu beschreiben? So wird kulturelle Identität in erster Linie auf der Basis schriftlicher Äußerungen definiert und dargestellt. Diese Herangehensweise ist ausschnittshaft und vermittelt den Eindruck, ein Teil stehe stellvertretend für das Ganze, und zwar erstens im Hinblick auf die ausgewerteten Texte, die sich in der Regel auf die Bereiche Recht und Hochreligion beschränken, und zweitens im Hinblick auf den untersuchten Zeitraum, der sich vor allem auf die als grundlegend erachteten Texte des 7. bis 13. Jahrhunderts beläuft – die von muslimischen Forschern in genau demselben Maße als verbindlich betrachtet werden.

Die muslimische Islamforschung läßt sich in zwei Gruppen einteilen: erstens die der westlich ausgebildeten Historiker, die den Islam mit aus dem Westen übernommenen Methoden untersuchen und deshalb mit den sogenannten "Orientalisten" verglichen werden können. Sie haben ähnliche oder gar dieselben Forschungsziele. Zweitens die der muslimischen Rechtsgelehrten, der 'ulamâ', die den Islam mit dem Anliegen, den Glauben zu repräsentieren und zu stärken, auf orthodoxe Art darstellen. Auch hier findet auf der Basis der heiligen Schriften eine einseitige Auseinandersetzung statt, weil der Islam mit diesen gleichgesetzt wird. Das ist insofern fragwürdig, als in vielen Einparteienstaaten des Nahen Ostens der Islam als Legitimationsgrundlage dient und damit der von den 'ulamâ' geführte öffentliche Diskurs staatlicher Kontrolle, oftmals sogar der Zensur, d.h. weiteren Einschränkungen der Perspektive unterliegt. Hier wird Religion als die Basis nationaler Identität instrumentalisiert, um der Herausforderung und dem hegemonialen Druck des Westens zu begegnen, die als äußerst bedrohlich wahrgenommen werden.

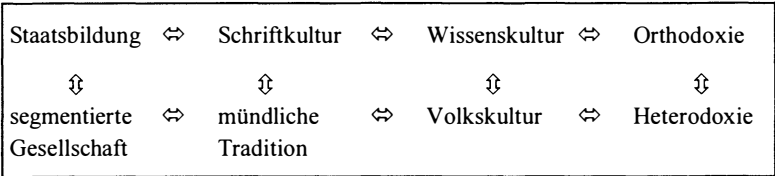
Arkouns Entwurf einer Kulturwissenschaft des Mittelmeerraumes

Wie kann nun eine veränderte Herangehensweise an den Islam aussehen? Arkoun erweitert den Rahmen, indem er neben der religiösen die kulturellen, historisch-anthropologischen Dimensionen deutlich macht und postuliert, daß der Islam als geopolitische Kraft, als ein historischer Raum, der aus vielen Kulturen, Traditionen und Denkweisen besteht und in seiner Vielschichtigkeit von Marokko bis Indonesien reicht, beschrieben werden sollte. Vor allem eine vergleichende Studie mit der jüdischen und christlichen Tradition, deren gemeinsame Wiege im Kulturraum des Mittelmeerbeckens liegt, kann deutlich machen, daß die islamische Tradition nicht etwa ein isoliertes Phänomen, sondern in eben diese Mittelmeertradition eingebunden ist. Es wäre darum korrekt, nicht mehr nur von einer jüdisch-christlichen Tradition zu sprechen und den Islam auf einen Sonderstatus zu verbannen, sondern diesen Begriff auf jüdisch-christlich-islamische Tradition zu erweitern. Dabei handelt es sich jedoch keinesfalls um einen bloßen Vergleich der Religionen oder

eine geopolitische Analyse, die Priorität liegt vielmehr auf der Komponente von Raum als Kulturraum. Dieser wird aus alten Quellen und mythisch-mythologischen Vorstellungswelten, dem "imaginaire", gespeist. Hier liegt einer der Schlüssel zu den gemeinsamen, im Mittelmeerraum beheimateten Wurzeln der drei großen monotheistischen Religionen. Einsicht in diese Quellen bietet die Beschäftigung mit dem Bereich der mündlichen Tradition, der Welt der Bilder und Symbole. Da bislang überwiegend theologische Konzepte zum Gegenstand der Betrachtung gewählt wurden, konnte diesem Bereich nicht die angemessene Aufmerksamkeit zuteil werden. Auch hier setzt Arkoun einen neuen Akzent: Er deckt die in Wissenschaftskreisen vielfach zu beobachtende Überbewertung der Schriftkultur im Vergleich zur mündlichen Tradition auf. Indem er dieses fehlende Element seinen Betrachtungen über Kultur hinzufügt, tritt sogleich der Mangel und die Einseitigkeit des herkömmlichen Konzeptes von Kultur zutage, das sich bei der Beschreibung einer Gesellschaft lediglich auf schriftliche Äußerungen und Leistungen bezieht. So wird z.B. mündliche Tradition mit dem Begriff "Volkskultur" abgewertet und in die populistische Ecke gedrängt – und dies, obwohl die "Betroffenen", wenn es um ihre Selbstdarstellung geht, den Begriff "Kultur" und nicht etwa "Volkskultur" wählen. Arkoun erweitert das Konzept von Kultur, indem er die ins Abseits gedrückte mündliche Tradition als wesentliches gruppen- und identitätsbildendes Element berücksichtigt.

Das Wechselspiel der Kräfte in einer Gesellschaft

Arkoun bedient sich der intellektuellen Errungenschaften der westlichen Moderne und Ideengeschichte, wie z.B. der historischen Kulturanthropologie als methodische Grundlage für die Analyse der unterschiedlich wirksamen Kräfte und Strukturen innerhalb von Gesellschaftssystemen. Das folgende Modell bezieht sich allerdings nur auf monotheistische Gesellschaften und auf solche, die sich an der Schwelle zum Monotheismus befinden. Es ist z.B. nicht ohne weiteres auf die griechische oder römische Kultur übertragbar. Verläßt man die Ebene des Religiösen und begibt sich auf die Ebene der sogenannten Ideologien, gilt es außerdem für Systeme, deren immanente Wahrheit sich ausschließlich auf eine schriftliche Referenz bezieht.



Das Schaubild zeigt, daß sich die Entwicklung zu einer Nation oder einem Staat durch solidarische Zusammenarbeit der Kräfte der oberen Horizontalen und gegen den Wider-

stand der unteren vollzieht. Staatliche Macht stützt sich auf eine einheitliche und damit auch Einheit stiftende Schriftkultur, die durch die Träger der Wissenskultur fixiert und legitimiert wird. Dadurch bildet sich eine Form von Orthodoxie heraus, die ganz im Dienst der Sicherung und Erhaltung der Macht steht. Eine solche festigt sich jedoch nicht nur auf religiöser Ebene, sondern auch in anderen Bereichen wie z.B. der Sprache, Literatur oder Historiographie. Die religiöse Orthodoxie nimmt deshalb einen besonders wichtigen Raum ein, weil Religion auf einer einzigen und ausschließlichen Definition von Wahrheit basiert, die durch Offenbarung Gottes an einen Propheten zu den Menschen gelangte. Jedes abweichende Modell der Wahrheitsfindung oder Sinngebung muß dann zwangsläufig als heterodox verdammt werden. Das geschieht, indem die Kräfte, die in der segmentierten und zugleich heterogenen Gesellschaft wirken, wie es die untere Horizontale des Schaubilds beschreibt, bekämpft bzw. ins Abseits gedrängt werden. Die meisten wissenschaftlichen wie journalistischen Gesellschaftsanalysen halten und hielten lediglich die Faktoren der oberen Horizontalen hinsichtlich ihrer gesellschaftsstrukturierenden Bedeutung für relevant. Die Folgen einer solchen Perspektive werden in der Beziehung des Westens zur arabisch-muslimischen Welt deutlich, die als eine Beziehung der Abgrenzung beschrieben werden kann. Werden jedoch die Faktoren der unteren Horizontalen berücksichtigt sowie die Spannungsfelder, die sich aus der Konfrontation der beiden Ebenen ergeben, erweitert sich die Perspektive, vor allem bei einem Vergleich verschiedener Gesellschaften oder anderer Systeme im weiteren Sinne, egal ob ideologischer oder religiöser Natur. Dem immer noch vorherrschenden ethnozentrischen Blickwinkel der westlichen Forschung, aus dem heraus der "Andere" immer als völlig abseits und verschieden erschien, weil die trennenden Unterschiede betont wurden, können nun verbindende Gemeinsamkeiten zur Seite gestellt werden. Das Schaubild spiegelt demnach auch den von Arkoun beobachteten Konflikt zwischen einer wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem Islam wider, in der dessen schriftlichen Zeugnisse als die einzig relevanten Äußerungen gelten und somit auch als einzige Referenz fungieren.

Religion und Glaube

Sinn und Zweck einer Religion liegen u.a. in der Möglichkeit, den Menschen eine Erfahrung des Göttlichen, des Absoluten und Transzendenten anzubieten und diese Erfahrung auch zu benennen. Gerade die Namensgebung religiöser Erfahrung erweist sich jedoch als problematisch, weil die einer Benennung innewohnende Festlegung zu einer Spaltung in orthodox und heterodox (vgl. auch das Schaubild) führt, und zwar sowohl im interreligiösen Bereich als auch innerhalb ein- und derselben Religion. Mit der Festlegung auf einen Text, der als authentisches und geschlossenes, d.h. nicht mehr veränderbares Corpus gilt, ist auch eine inhaltliche, interpretatorische Festlegung verbunden, die durch die sogenannten "Verwalter des Heiligen" garantiert wird. Dieses Phänomen läßt sich bei allen drei monotheistischen Religionen beobachten.

Sobald nun Religion zum wissenschaftlichen Untersuchungsgegenstand wird, entsteht das Dilemma der Polarität zwischen Wissenschaft und Theologie. Glaube wird zu einem epistemologischen Hindernis in der Forschung, weil gerade Glaubensfragen häufig Gegenstand der Untersuchung sind. Die westliche und muslimische Islamforschung bewegt sich bislang jedoch noch in einem Spannungsfeld, das sich einerseits durch eine festgelegte eschatologische Sichtweise (seitens vieler muslimischer Forscher) und andererseits durch eine festgelegte rationalistische Sichtweise (seitens der westlich-europäischen Forscher) charakterisieren läßt. Daraus entsteht zwangsläufig eine Polarität zwischen Glaube und historischem Kontext, die einen fruchtbaren Austausch nahezu unmöglich macht, weil gegenseitige Vorwürfe die Diskussion beherrschen und inhaltliche Auseinandersetzungen erschweren. So erhebt der Westen Bedenken hinsichtlich der Historizität muslimischer Forschung, die muslimische Seite äußert Vorbehalte, ein Nicht-Muslim könne schwer das rechte Verständnis für den Islam aufbringen. Beide drängen den jeweils anderen – um in der Begrifflichkeit des Schaubildes zu bleiben – in die von der Orthodoxie abweichende Heterodoxie ab. Dabei wird seitens der traditionellen Forschung, im Westen wie im Nahen Osten, nicht berücksichtigt, daß Glaube eine Suche ist, ein psychisches und soziales Phänomen, ein Konstrukt in der Geschichte, das über die Geschichte hinaus, auf Transzendentes zielt und dem somit selbst weder eine historische Zeit noch ein historischer Raum zu eigen ist. Gerade im mythisch-religiösen Denken erfahren Zeit und Raum eine andere Wertigkeit als im historischen Denken. Der sich an einem Geschichtsverständnis von zeitlicher Linearität orientierende Historiker findet schwerlich Zugang zu mythisch-religiösen Bereichen, weil dort eher eine Art Zeitlosigkeit herrscht oder anders gesagt, die Qualität der Zeit eine andere ist. Umgekehrt bestehen für den sich im rein Mythisch-Religiösen bewegendem Gläubigen ähnliche Schwierigkeiten, die rationale Position der Historiker zu akzeptieren. Solche Sichtweisen sind miteinander nicht kompatibel. Um weitere Mißverständnisse und fruchtlose Diskussionen zu vermeiden, erscheint es Arkoun darum wichtig, daß sich das Augenmerk des Forschers – unabhängig von seiner religiösen Überzeugung – auf den jeweiligen Diskurs richtet, auf die diesem eigene Symbolik und Metaphorik. Denn solange die Erklärungsmuster für das Phänomen und die Bedeutung von Glauben in Prinzipien des Glaubens selbst bestehen, kann sich die Diskussion immer nur innerhalb des Horizontes des entsprechenden Glaubens bewegen, gerade weil die Natur eines jeden Glaubens ein Moment der Ausschließlichkeit birgt. Eine diskursorientierte Betrachtungs- und Herangehensweise schafft eine Meta-Ebene, die einen Dialog mit anderen religiösen Diskursen erlaubt, ohne gleich die Identität des Gegenübers in Frage zu stellen. Zusammenhänge und strukturelle Gemeinsamkeiten mit anderen religiösen Diskursen können deutlich werden. Außerdem spiegelt die Diskursanalyse die entsprechende historische Dialektik wider, ohne jedoch in eine inhaltliche Bewertung zu münden.

Die Meta-Ebene einer diskursorientierten Betrachtung religiöser Phänomene, die auch anthropologische Gegebenheiten berücksichtigt, bietet eine Lösung aus dem Dilemma Wissenschaft vs Theologie bzw. Glaube vs Vernunft. Der Argumentationsrahmen ist weiter

gesteckt, die Position des Forschenden, sei er nun Theologe mit einem entsprechenden Bekenntnis oder ein rationalistisch orientierter Wissenschaftler, ist nicht mehr von Belang.

Integration und Desintegration

Der Umgang mit Glauben bzw. mit dem Islam sowie seine Präsentation im öffentlichen Diskurs wurde nicht nur in den Vorlesungen thematisiert, sondern zog sich auch wie ein Leitmotiv mit unterschiedlichen Variationen durch die Diskussion des dreitägigen Colloquiums. Gerade die ständig wachsende Zahl von Muslimen in Europa wird zusehends als gesellschaftspolitische Herausforderung bewertet. Europa sieht sich dadurch unmittelbar mit dem "Anderen" konfrontiert, ein Eindruck, der sich aufgrund der tendenziösen Medienpolitik bis hin zu einer ideologischen Konfrontation verstärkt. Dies läßt die Frage nach einer politischen Vision, den anderen Teil Europas, d.h. den Süden und Süd-Osten des Mittelmeerraumes, zu integrieren, immer dringlicher erscheinen. Führt indes die praktische kulturelle Integration von Gruppen in einer Gesellschaft mit anderen religiösen und kulturellen Gepflogenheiten nicht zu einem Verlust der Religion und damit auch zur Aufgabe der kulturellen Wurzeln der zu Integrierenden? Birgt die Problematik der Integration nicht auch die Gefahr von Desintegration? Wie kann mit solchen, auf beiden Seiten bestehenden Befürchtungen angemessen umgegangen werden? Sind kulturelle Eigenständigkeit und Integration tatsächlich nicht miteinander zu vereinbarende Gegensätze oder gibt es Wege, die aus dieser Polarität herausführen?

An dieser Stelle sind die Intellektuellen gefordert, vor allem als Lehrende und Forschende, als Hüter von nicht allgemein zugänglichem Wissen, als Katalysatoren für einen kulturellen Austausch. Arkoun möchte den akademischen Diskurs erweitert sehen, es gilt, neue Orte und Institutionen zu gründen, neue Foren der Auseinandersetzung und des Austausches zu schaffen, eine humanistische Vision des Miteinander zu entwickeln. Als erster Meilenstein könnte ein in jeder Hinsicht unabhängiges Zentrum für Islamstudien fungieren. Arkoun ist in seiner Forderung nach Integration jedoch noch radikaler: Er geht soweit, daß er diese langfristig auch auf akademischer Ebene verwirklicht sehen will. Das bedeutet in letzter Konsequenz, auf lange Sicht die orientalistischen Fakultäten zu schließen und islamwissenschaftliche Inhalte in die entsprechenden Fakultäten zu integrieren. Dann wäre z.B. muslimische Geschichte eine Abteilung der Historiker, islamische Philosophie eine der Philosophen, islamische Theologie eine der Theologen etc., was dem Schattendasein der Islamwissenschaft ein Ende setzen und das Wissen um die muslimische Kultur in allen Facetten in die hiesige Wissenschaftslandschaft einbetten würde. Ein solcher Wandel im Geist löst sich von der Idee der ideologischen Konfrontation und macht den Weg frei für ein solidarisches "Wir". Dann bleibt die Geschichte der Muslime nicht mehr die der "Anderen", sondern wird zum Teil unserer eigenen, und zwar einerseits im Hinblick auf ein gemeinsames und verbindendes Mittelmeererbe, andererseits als teilnehmendes und

verständnisvolles Wissen um die Hintergründe unserer "Nachbarn". Ein Weg, den die menschliche Existenz bereits auf vielen Ebenen beschreitet und der sich mit dem Begriff allgemeiner Globalisierung umschreiben läßt.

Eng verknüpft mit dieser Tendenz der Globalisierung sind die Phänomene des Exils sowie der Migration im allgemeinen, die vermutlich noch an Bedeutung gewinnen und die Dringlichkeit eines Miteinander der Kulturen verschärfen werden. Die Flucht vieler kreativer Geister eines Landes auf der Suche nach einem anderen, freieren Forum für ihre Ideen oder Aktivitäten, gepaart mit dem Willen zur Rückkehr, all dies sind grundlegende Komponenten des Begriffs "Exil". Der Immigration hingegen liegen überwiegend wirtschaftliche Motive zugrunde, eine Rückkehr ist ebensowenig notwendigerweise impliziert wie die Suche nach einem Forum der Auseinandersetzung. Inwiefern Exil – aber auch Immigration – nun zur persönlichen Isolation führen muß, wird immer auch davon abhängen, ob bereits ein entsprechender und vertrauter Kontext im Gastland besteht oder im Entstehen begriffen ist. Solange ein Meta-Bewußtsein, eine Idealvorstellung, ja vielleicht sogar eine Utopie vom Geist der Heimat auch im Gastland Raum finden kann, solange ist Exil, Migration, nicht unbedingt mit der Aufgabe der eigenen Kultur und einer völligen Assimilation verbunden. Dies war z.B. in Mexiko während des spanischen Bürgerkrieges der Fall: Die spanischen Exilanten fanden ihren Kontext wieder, konnten Wurzeln schlagen, auch wenn die geographischen Gegebenheiten andere waren. Sie waren keine *destrados*, sondern *trasterrados*, was, soll das Bild der Erde übertragen werden, am ehesten mit Entwurzelte bzw. Verpflanzte wiedergegeben werden kann. Exil als wesentliches Paradigma für den muslimischen Kontext (Hijra) wird auch zum Symbol für die Trennung des Mittelmeerraumes in einen jüdisch-christlichen und einen islamischen Kulturkreis. Der Islam wurde sozusagen nach einem Schisma ins Exil verbannt; allmählich jedoch beginnt eine Wiederannäherung, die notwendige Voraussetzung für eine Rückkehr und damit auch für die Wiederherstellung eines ganzheitlichen Zustandes, eines geeinten Mittelmeerraumes, in dem die Spaltung überwunden und aufgehoben ist. Werden die vorherrschenden Definitionen, Paradigmen und bestehende festgelegte Denkschemata aufgebrochen bzw. "verlernt", verfolgt man dieses Umlernen und Neudenken von Althergebrachtem regelrecht als Konzept, so kann ein neuer Raum von geistiger Unabhängigkeit entstehen, und der vormalis "Andere" wird zu einer Quelle des Austausches und der Bereicherung.