

Bassam Tibi (Göttingen)

Weltmusik und Weltpolitik im Zeitalter des Cultural Turn und der neuen Konstruktion kultureller Identitäten als Invention of Tradition

»The Sound of Europe« und der Islam

Wir leben nicht nur im Zeitalter der Globalisierung, sondern auch dem des *cultural turn*, d.h. der Reaktivierung von kulturellen Wahrnehmungen und Identitäten als Ausdruck von Defensivkultur. Der eine Prozess trägt zur Vereinheitlichung, der andere zur Fragmentierung, d.h. zum genauem Gegenteil der sonstigen Auswirkungen von Globalisierung bei. Die besorgniserregende Nebenerscheinung des *cultural turn* als Trend zur kulturellen Fragmentierung manifestiert sich in der exklusiven und abgrenzenden Identitätspolitik. Denn im *cultural turn* werden Traditionen neu erfunden und entlang dieser Praxis auch kulturelle Identitäten, die in Bruchlinien resultieren, so auch in der Musik. In diesem Sinne sprechen Muslime heute von einer »islamischen Identität«, was vollständig konstruiert ist. Bis auf die in der Islam-Diaspora Europas wuchernden Parallelgesellschaften hat diese gesamtislamische Identität nirgends eine Entsprechung in der Realität.

Europäische Politiker begreifen die umrissenen Prozesse nicht; außer den Techniken des Wahlkampfes, bei denen leere bauernfängerische Versprechungen gemacht werden, scheinen sie wenig von den Realitäten zu verstehen; sie präsentieren sich aber gerne nach außen als aufgeschlossene Menschen, die sich für andere Kulturen öffnen. In diesem Zusammenhang vernimmt man das Gerede deutscher Politiker vom »Islamunterricht zur Stärkung der islamischen Identität«. Dies soll nicht nur die angebliche kulturelle Offenheit jener Politiker demonstrieren, sondern – schlimmer – die Behauptung belegen, dass diese die Integration der Zuwanderer fördern. Diese Politiker begreifen nicht, was Identitätspolitik ist und wie sie der Abgrenzung dient. Am Beispiel der Musik lässt sich illustrieren, wie Identitätspolitik als Merkmal des *cultural turn* wirkt.

I. Einleitung

Der Presse konnte man entnehmen, dass beispielsweise der niedersächsische Ministerpräsident Christian Wulff¹ auf einer Islamveranstaltung in Berlin erschienen ist, offensichtlich

1 Die vorliegende, aus der Weimarer Präsentation 2004 hervorgegangene Abhandlung wurde 2006 erweitert, revidiert und aktualisiert, wobei die Vorgänge an der Universität Göttingen, bei denen die niedersächsische CDU-Regierung unter Christian Wulff in die Abschaffung der Islamologie involviert war, nicht verleugnet werden. Hier geht es um Identität mit dem Fokus auf den Islam. Aber die Tatsache, dass Wissen zur Beleuchtung dieser Problematik erforderlich ist, rechtfertigt den Hinweis auf die Abschaffung der Islamologie an der Universität Göttingen mit Duldung Christian Wulffs sowie auch die beschämende, sehr komödiantisch verlaufene (Nicht-)Besetzung des Göttinger Lehrstuhls für Musikwissenschaft. Dabei

um sich selbst als Politiker zu feiern, der offen für den Islam ist. Diese angebliche Offenheit wurde von der ignoranten und inkompetenten Begründung beim Auftritt in Berlin begleitet, dass die niedersächsische Regierung sich für die Förderung der islamischen Identität mittels Islam-Unterricht für eine Integrationspolitik einsetzte. Nun ist in Wirklichkeit das genaue Gegenteil richtig: Identitätspolitik² fördert Exklusivität und Abgrenzung. Die konstruierte islamische Identität steht jeder Integration im Wege, wie in dieser Abhandlung am Gegenstand der Musik zu zeigen sein wird. Die aufgezeigten Bruchlinien gelten auch für alle anderen Bereiche. Wie können Politiker diese Zusammenhänge verstehen lernen, wenn sie – so die niedersächsische Regierung von Wulff – die Abschaffung der Islamologie in Göttingen dulden: eine Regierung, die Wissenschaft abschafft?

In dieser Abhandlung wird die eingangs formulierte These über Identitätspolitik am Beispiel der Musik dargestellt. Dies wird anhand eines Erlebnisses in Kalifornien veranschaulicht, wo ich im Jahre 1994 als Visiting Professor for Peace and Conflict Studies an der University of California Berkeley lehrte. Dort konnte ich einen Protest afroamerikanischer und nahöstlicher Studenten gegen einen musikwissenschaftlichen Kurs aus unmittelbarer Nähe beobachten. Im Multi-Kulti-Jargon formuliert, erfolgte der Protest im Namen von Identitätspolitik als eine *contestation*, also als eine Beanstandung einer »Einführung in die Musikwissenschaft« anhand der Symphonien von Beethoven und Mozart. Diese universell ausgerichtete Musikwissenschaft – so wurde behauptet – verletze die partikularen Identitäten von Afroamerikanern und Orientalen. Das entgegengesetzte Argument lautete, es handle sich hierbei um eine universell anerkannte Kunst, also um Weltmusik für die gesamte Menschheit. Dies lehnten die protestierenden Studenten damit ab, dass sie ihre partikulare kulturelle Identität ins Feld führten; sie stellten die Forderung, ihre ebenso partikulare Musik anstelle der von Beethoven und Mozart zu setzen. Nun gibt es weder eine allgemeine islamische Musik noch eine kulturübergreifende Identität aller Muslime; wenn diese Identität als Argument vorgetragen wird, dann haben wir es mit einer Konstruktion zu tun. Der Politiker Christian Wulff, der die Abschaffung der Islamologie in Göttingen duldet (vgl. Anm. 1), scheint auf das nötige Wissen über den Islam zu verzichten, weil seine oben zitierten Behauptungen nicht mit Sachwissen untermauert werden. Sie sind falsch wie die Politik seiner Regierung, die Wissenschaft abschafft.

Der oben angeführte Bericht aus Berkeley stammt aus einer Zeit, in der ich dort an meinem Buch *Krieg der Zivilisationen*³ arbeitete; darin werden auch die Erlebnisse auf dem kalifornischen Campus von Berkeley aufgearbeitet. Für diesen Sachverhalt steht der Begriff der »Entwestlichung/de-Westernization«, den ich in jenem Buch weiter entfaltete. Die

beansprucht der Universitätspräsident für Göttingen, »ein niedersächsisches Harvard« zu werden. Vgl. dazu Bassam Tibi, »Akademische Kindergärten«, in: *Der Tagesspiegel* 29.12.2005.

2 Vgl. Gary Leaning, »Identity Politics«, in: *Routledge Encyclopedia of Government*, 2 Bde., London 2004, hier: Bd. 1, S. 576–586, und die Studie von Thomas Maier, *Identitätspolitik*, Frankfurt a.M. 2002. Zum *cultural turn* vgl. Roland Robertson, *Globalization. Social Theory and Global Culture*, London 1992, Kap. 2, sowie Bassam Tibi, *Der neue Totalitarismus*, Darmstadt 2004, S. 43–51.

3 Bassam Tibi, *Krieg der Zivilisationen. Politik und Religion zwischen Vernunft und Fundamentalismus*, Hamburg 1995, erweiterte Ausgabe mit dem neuen Kapitel 7 zur Abgrenzung von Huntington, München 1998. Die Rede ist vom »war of ideas« als weltanschaulichem Konflikt, nicht vom Krieg der Gewalt.

Ablehnung etwa der Symphonien Beethovens ist Ausdruck dieser Entwestlichung der Welt. Zwölf Jahre später war ich im März 2006 auf dem Höhepunkt des Konflikts um die Mohammed-Karikaturen der dänischen Zeitung *Jyllands-Posten* in der Türkei und vernahm während eines Nato-Kongresses den hinter vorgehaltener Hand vorgetragenen Protest hochrangiger orientalischer Offiziere gegen das Spielen von Vivaldi und Mozart während der Pausen.

Dieser Drang nach Entwestlichung im Namen der Identitätspolitik ist neu und hängt mit einer neuartigen »Revolt against the West«⁴ zusammen. Einige Jahrzehnte früher – wie ich dies aus meinem eigenen Leben als nichtwestlicher Mensch weiß – war es anders. Als ich in den 50er Jahren des vergangenen Jahrhunderts meine Teenager-Zeit in Damaskus verbrachte, hatte meine Generation keine Probleme damit, Jazz, Elvis Presley und Rock'n' Roll-Musik zu genießen. Wir empfanden bei diesem Genuss westlicher Musik keine Identitätskonflikte. Wie ist es in einem Zeitraum von einem halben Jahrhundert dazu gekommen, dass auch die Musik, die bisher einen universellen Status als Weltmusik hatte, nun Opfer von Ideologien wird, die im Zeitalter des *cultural turn* und von *identity politics* (vgl. Anm. 2) gedeihen?

Nach dieser inhaltlich und begrifflich klärenden Vorbemerkung leiste ich mir einen gedanklichen Sprung zu einer Aktualität, nämlich dem Karikaturenkonflikt des Frühjahrs 2006 und seinem zivilisatorischen Kontext. Ich war angenehm überrascht, in einem im Berliner *Tagesspiegel* erschienenen Leitartikel, der aus der Feder eines *Zeit*-Redakteurs stammt, eine in Europa verdrängte Erkenntnis zu lesen. Der Leitartikel erschien unter dem Titel »Der Konflikt kehrt heim. Europa und der Islam«. Darin ist die nüchterne Kombination von Beobachtung und Erkenntnis zu lesen: »Die Amerikaner stehen [...] derzeit eher am Rande [...]. Der Konflikt findet jetzt zwischen denen statt, die er am meisten angeht, zwischen dem Islam und Europa [...]. Der Konflikt kehrt heim. [Wir sollten uns nicht mehr] der Illusion [hingeben], Terrorismus und Islamismus seien weniger ein europäisches als ein amerikanisches Problem.«⁵ Das ist eine kluge Beobachtung, die die Fakten gelten lässt, wonach der von Muslimen als *Untergang des Morgenlandes*⁶ empfundene Prozess Europa anzulasten ist. Deshalb ist Europa, nicht Amerika, der Hauptfeind der Islamisten. Die angesprochene Entwestlichung ist primär ein Programm der Enteuropäisierung, das auch der europäischen Musik gilt.

Der zitierte Leitartikler ist weder ein Fachmann für Musik noch für den Islam und Europa, dennoch wird er prominent zitiert, weil er richtig einen Prozess erkannt hat, den

4 Hedley Bull, »The Revolt Against the West«, in: *The Expansion of the International Society*, hrsg. von Hedley Bull und Adam Watson, Oxford 1984, S. 217–228.

5 Bernd Ulrich, »Europa und der Islam. Der Konflikt kehrt heim«, in: *Der Tagesspiegel* 4.2.2006. Die Argumentation und der ohne Quellenangabe vorgeführte Begriff »europäische Leitkultur« stammen aus meinem Buch *Europa ohne Identität? Leitkultur oder Wertebeliebigkeit*, München 32002. Ich bin für dieses Buch früher (besonders 1998 bis 2000) geistig gesteinigt und ausgegrenzt worden. Die dort entwickelte Argumentation wird heute geläufig u. a. vom Bundestagspräsidenten ohne Quellenangabe verwendet.

6 Bernard Lewis, *Der Untergang des Morgenlandes. Warum die islamische Welt ihre Vormacht verlor*, Bonn 2002 (engl. *What Went Wrong?*, Oxford u. a. 2002, übers. von Bringfried Schröder und Marita Kluxen-Schröder).

viele Europäer – vor allem ihre Politiker (vgl. Anm. 1) – nicht verstehen. Bereits in meinem Buch *Krieg der Zivilisationen* hielt ich 1995 in der Auseinandersetzung mit Francis Fukuyama fest, dass der Anspruch eines *End of History*⁷ falsch ist, und prägte die Formel »The ReTurn of the History«. Damit ist die Rückkehr der Kollektiverinnerungen an die islamische Geschichte und die damit verbundenen Ansprüche nach einer Wiederherstellung einer Weltführung des Islam⁸ gemeint; die Geschichte der Zivilisationen kommt zurück, sie endet nicht.

II. Kollektiv-Identität

Der zeithistorische Hintergrund der Entstehung von Fukuyamas These von *The End of History* ist das Ende der Bipolarität des Ost-West-Konflikts. Dabei verkündete Fukuyama triumphal den Sieg westlicher Werte und unterstellte ein »Ende der Geschichte«. Ich dagegen behaupte, dass im Zeitalter des *cultural turn* und des damit verbundenen Zivilisationskonfliktes Muslime ihre Kollektividentität der *Umma* neu konstruieren und auf dieser Basis historische Forderungen nach der Rückkehr der islamischen Zivilisation zur Führung der Welt stellen. Dieser Vorgang schließt Kulturgüter wie die Musik ein. Das ist der Inhalt der Forderung nach einer Entwestlichung der Welt, von der auch die westliche Musik, der man bisher einen universellen Status unterstellte, betroffen ist. Um es klarzustellen: Bei den Claimants geht es nicht um kulturelle Vielfalt, also nicht um Beethoven plus Mauwal (orientalische, gesungene Ballade), sondern eindeutig um entweder / oder, d.h. um Exklusivität und Abgrenzung. In einem Artikel hierüber während des Mohammed-Karikaturenkonflikts habe ich die Formel »Die Neuerfindung des Islam« (vgl. Anm. 8) als Titel gewählt. Wer die Geschichte kennt, der weiß, dass die islamische Zivilisation durch Anleihen bei Anderen Bereicherung erfahren hat. Der Ruf nach Abgrenzung ist deshalb neu. Früher haben Europa und der Islam ihre Identitäten in der gegenseitigen Auseinandersetzung – sei es kriegerisch durch Djihad und Kreuzzug, sei es durch gegenseitige Anleihen, auch in der Musik – gefunden. Vom Historiker Henri Pirenne stammt die Formel »Sans Mohammed pas de Charlemagne«, mit der er die Auffassung, dass Europa in der Auseinandersetzung mit dem Islam seit dem 8. Jahrhundert seine zivilisatorische Identität stiftete,⁹ zum Ausdruck brachte.

Im Folgenden will ich europäische und islamische Identitäten – seien sie real, seien sie konstruiert – im Wandel erläutern, um eine Grundlage dafür zu schaffen, diese Problematik auf das Thema des Weimarer Kongresses über »Musik und kulturelle Identität« zu beziehen. Ich beginne mit dem Hinweis auf die Debatte auf dem Jahreskongress der International Studies Association in Chicago von 2001 (vor dem 11. September), bei der der bereits zitierte, von Robertson (Anm. 2) geprägte Begriff vom *cultural turn* / der »kulturellen Wende« Geltung erlangte. Im Zeitalter der Postbipolarität muss man sich mit Kultur be-

7 Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, New York u. a. 1992.

8 Bassam Tibi, »Die Neuerfindung des Islam«, in: *Der Tagesspiegel* 19.2.2006.

9 Henri Pirenne, *Mabomet et Charlemagne*, Paris 1937 (dt. *Die Geburt des Abendlandes. Untergang der Antike am Mittelmeer und Aufstieg des germanischen Mittelalters*, Amsterdam 1939, übers. von P.E. Hübinger) und dazu Kap. 2 in Bassam Tibi, *Kreuzzug und Djihad. Der Islam und die christliche Welt*, München 1999, S. 86–112.

schäftigen, um unsere durch Globalisierung geprägte ›Weltzeit‹ besser und angemessen zu verstehen. Bei meinem Studium der verschiedenen Regionen der Welt habe ich festgestellt, dass sich die Menschen überall auf der Welt durch eine kollektive Identität – *collective identity* – definieren. Aus diesem Prozess der kulturellen kollektiven Besinnung auf die eigene Kultur gehen heute die konfliktschürenden *identity politics* hervor. Fakt ist, dass nur Westeuropa und Nordamerika das Prinzip der Individuation der kulturellen Moderne¹⁰ und ihres Cartesianismus (das Subjektivitätsprinzip) kennen, in allen anderen Kulturen und Zivilisationen herrschen dagegen Muster der Kollektividentität vor.

Die Problematik der kollektiven Identität spielt in unserer Zeit eine sehr große Rolle. Derzeit findet eine Art Übergang, eine Verlagerung von der individuellen zur kollektiven Identität statt, wovon selbst der Westen betroffen ist, weil Menschen aus anderen Kulturen zuwandern. Diese bringen ihre Weltanschauungen und die hiermit verbundenen Kollektividentitäten mit. Hierbei entstehen Ansprüche / Claims, auch in der Musik. Ich erinnere an die eingangs angeführte Berkeley-Anekdote. Zu Zeiten Goethes konnte das dichterisch so formuliert werden:

Wenn hinten, weit, in der Türkei,
Die Völker auf einander schlagen.
Man steht am Fenster, trinkt sein Gläschen aus
Und sieht den Fluß hinab die bunten Schiffe gleiten;
Dann kehrt man Abends froh nach Haus,
Und segnet Fried' und Friedenszeiten.¹¹

Zwischen damals und heute haben sich die Zeiten geändert, und heute gibt es durch die Globalisierung eine *world time* als bestimmende Weltzeit. Wenn irgendwo auf der Welt Krieg herrscht, kommen hunderttausende Flüchtlinge nach Europa und mit ihnen – wie bemerkt – entsprechende kulturelle Forderungen. Zu dieser Fluchtbewegung kommt die globale islamische Migration hinzu.¹² Als ich als 18-Jähriger 1962 als Fremder nach Deutschland kam, lebten in Frankfurt nur ein paar hundert Muslime, heute machen Fremde in jener Stadt zwischen 35 und 40 Prozent der Stadtbevölkerung aus. In ganz Westeuropa waren es 1950 nicht mehr als 800.000 Muslime. Sie lebten vorwiegend in Großbritannien und Frankreich, aber heute sind sie auf 20 Millionen angewachsen. Davon leben allein in Deutschland 3,7 bis 4 Millionen. Die Zahl könnte 2025 in Europa auf 40 Millionen – und beim Eintritt nicht vorhergesehener Krisen noch stärker – ansteigen. Diese Menschen definieren sich durch kollektive Identität. Daher müssen wir zwischen individueller und kollektiver Identität unterscheiden und vermitteln. In Frankreich besteht man weiterhin darauf, *citoyennité* an die individuelle Bestimmung des Menschen zu binden. Dagegen wackelt die Loyalität zur *citizenship* in Großbritannien unter Multikulti-Einfluss. Auch in Multikulti-Kreisen in Deutschland wird die kollektive Bestimmung von Identität, z. B. in der

10 Jürgen Habermas nennt die Individuation ›Das Subjektivitätsprinzip‹ in seinem Buch *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt a.M. 31986, besonders Kap. 1.

11 Johann Wolfgang von Goethe, *Faust I*, Vor dem Tor, v. 862–867, in: ders., *Werke*, hrsg. im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen, 1. Abteilung, Bd. 14, Weimar 1887, S. 48.

12 Bassam Tibi, *Islamische Zuwanderung. Die gescheiterte Integration*, München 2002.

Islamunterrichts-Debatte, praktisch und stillschweigend anerkannt, ohne jedoch zu wissen, worum es sich handelt.

Im Lichte der vorangegangenen Einleitung und anschließenden Klärung der konstruierten Kollektividentitäten im Zeitalter des *cultural turn* ist der entsprechende Wandel und die damit einhergehende Sachlage geklärt worden. Aus dieser Klärung der notwendigen Begrifflichkeiten geht hervor, was man jeweils unter europäischer und islamischer Identität versteht. Im folgenden Teil will ich den Begriff ›kulturelle Identität‹ vertiefen. Basierend auf dieser Debatte lässt sich klären, wie ein Dialog zwischen beiden Zivilisationsformen, auch im Bereich der Musik, geführt werden kann. Nicht nur bei der oft kulturfremden Kulturbürokratie des Goethe-Instituts, sondern leider selbst bei einem großen Künstler wie Daniel Barenboim lässt sich eine Naivität feststellen, wonach eine musikalische Form der Kommunikation über Mozart (so bei einem Projekt in Weimar mit jüdischen und ägyptischen Studenten) den Konflikt ohne Verbalisierung lösen könne. Dies wird noch näher zu erläutern sein. Zum Schluss werde ich auf die momentane Situation unter den Bedingungen von Konsens und Konflikt eingehen. Sicherlich ist es politisch unkorrekt zu sagen, dass wir im Zeitalter des Zivilisationskonflikts¹³ leben, das ist aber ein Fakt, auch wenn dies im Widerspruch zur beliebten Gesinnungsethik steht. In Deutschland steht das gesinnungsethische Bestreben nach Harmonie, auch nach der bedingungslosen Öffnung für andere Kulturen im Mittelpunkt, bei gleichzeitiger Ignoranz aller Realitäten. Die durch christliche Schuldgefühle hervorgerufene Rhetorik der Fremdenliebe geht leider in der Realität mit dem Gegenteil einher, also mit einer Realität der Ablehnung des Fremden. Das ist mir als Fremdem unter Deutschen bestens vertraut, und ich möchte nicht mehr darüber in Demut schweigen. Viele Deutsche übersehen, dass über Konflikte zu sprechen nicht heißt, einen Konflikt zu befürworten. Die Einsicht, die hinter einer unzensierten Debatte steht, ist: Wenn man einen Konflikt friedlich lösen will, muss man in der Lage sein, ihn zu analysieren und hierbei offen über die Konfliktursachen zu sprechen. Hierzu gehört, über den exklusiven und abgrenzenden Charakter der *identity politics* (vgl. Anm. 2) zu sprechen und offen kritisieren zu dürfen, wie sie ›Gräben‹ als eine zivilisatorische Abgrenzung, auch in der Musik, hervorruft. Wenn Politiker wie der zitierte niedersächsische CDU-Politiker Christian Wulff mit ihrem Islamunterricht Identitätspolitik fördern, scheinen sie nicht zu verstehen, worum es sich handelt und was sie selbst tun. Mit der Abschaffung der Islamologie in Göttingen zeigen sie auch ihr Desinteresse an Wissen, das Politik in unserem Zeitalter des *cultural turn* leiten kann.

III. Was heißt kulturelle Identität?

Zu den besten Früchten eines Philosophie-Studiums zu besseren Zeiten an der deutschen Universität – gerade in Frankfurt bei Adorno und Horkheimer – gehört der Erwerb der Fähigkeit, mit klaren Begriffen zu denken und entsprechend geistig zu arbeiten. Der Be-

¹³ Zum Zivilisationskonflikt: Tibi, *Krieg der Zivilisationen* sowie das Kapitel desselben in: *Deutschlands neue Außenpolitik*, 4 Bde., hrsg. von Karl Kaiser, hier Bd. 2: *Herausforderungen*, München 1995, S. 61–80, ferner auch ders., *Fundamentalismus im Islam. Eine Gefähr für den Weltfrieden?*, Darmstadt 2000, Kap. 3, S. 36–54.

griff Identität kann sich gleichermaßen auf eine lokal bedingte soziale Sinnproduktion – dies ist real – und auf einen übergeordneten konstruierten Rahmen beziehen. Letzteres sind die *identity politics* unserer Zeit. Mit diesen Worten fasse ich die Ergebnisse der bisherigen begrifflichen und problemorientierten Debatte zusammen. Nun gehe ich dazu über, die Frage der Identität – mit der Musik im Hintergrund – in Bezug auf Kultur, Religion unter den Bedingungen der Weltzeit zu klären.

Im Gegensatz zu der von Joseph Gabel beanstandeten deutschen Denkweise der totalen Vergeistigung und somit Abschaffung des konkreten Menschen im Namen des sachlich Abstrakten¹⁴ beginne ich mit meiner persönlichen Erfahrung. In den Jahren 1988–90 habe ich im Rahmen eines Projektes an der Harvard University über den Nahen Osten zwei Begriffe geprägt: den der *subordinate identity* und den der *superordinate identity*¹⁵. Der Inhalt von *subordinate identity* ist eine reale Identität, die man im Alltag lebt als Selbstwahrnehmung im Verhältnis zu den jeweiligen Menschen in der sozialen und kulturellen Umwelt. Am Beispiel meiner Person veranschaulicht: Ich bin in Damaskus als sunnitischer Muslim, als Araber geboren und mit islamischer Erziehung aufgewachsen. Damaskus und der Clan der Notabeln-Familie Banu al-Tibi bilden den Bezugsrahmen meiner lokalen Identität, die in mir verwurzelt, aber kulturellen Charakters ist. Ich kann sie nicht einfach aus mir herausnehmen. Bis zum 18. Lebensjahr habe ich in Damaskus gelebt und bin dort primär sozialisiert worden. Durch Geburt, Lebensweise und lokale Formierung hat jeder Mensch eine Grundidentität, die als *subordinate identity* oder gelebte Identität bezeichnet werden kann. In der Schule lernte ich dann wiederum, dass ich zur *Umma*, d. h. sowohl zur islamischen Weltgemeinde als auch zur panarabischen Nation (auch als *Umma* bezeichnet) gehöre. Nun stehen beide Identitätsmuster in Konflikt zueinander: Universeller Islam versus Panarabismus. Es war kein Zufall, dass dies das Thema meiner Dissertation war.¹⁶ Sowohl die islamische als auch die panarabische Bestimmung sind übergeordnete, also konstruierte Identitäten – im Gegensatz zur gelebten Identität –, ich nenne sie in der zitierten Harvard-Arbeit *superordinate identities*. Auch diese wohnen mir inne, aber greifen nicht so tief wie die reale Kollektividentität der Damaszener Banu al-Tibi, aber beide haben die Gemeinsamkeit, kollektiv zu sein. Durch die Aneignung der kulturellen Moderne in Frankfurt (vgl. Anm. 10) habe ich einen differenzierten Umgang mit meiner Kollektividentität und gelernt, mich als Individuum zu definieren, jedoch ohne die beiden Kollektividentitäten ablegen zu können.

Eben durch die angeführte sekundäre universitäre Sozialisation in Frankfurt bin ich ein universalistisch als ein Individuum denkender Mensch geworden – also auch für Weltmusik offen geworden –, jedoch ohne aufzuhören, in meinem Innersten Damaszener, Muslim und

14 Joseph Gabel, *Ideologie und Schizophrenie. Formen der Entfremdung*, Frankfurt a.M. 1967, aus dem Franz. von Hans Neumann, bes. S. 152; dazu Tibi in: *Europa ohne Identität?*.

15 Im Rahmen dieses Projektes ist das Buch *Tribes and State Formation in the Middle East*, hrsg. von Philip S. Khoury und Joseph Kostiner, Berkeley und Oxford 1990, entstanden, welches mein Kapitel »The Simultaneity of the Unsimultaneous« auf S. 127–152 enthält.

16 Vgl. die Neuausgabe *Vom Gottesreich zum Nationalstaat. Islam und panarabischer Nationalismus* (1971), Frankfurt a.M. ²1991. Die US-Ausgabe dieses Buches ist: *Arab Nationalism. Between Islam and the Nation-State*, New York ³1997, und hat eine größere internationale Anerkennung als das deutsche Original erhalten.

Araber – leider nur an der Oberfläche ein Deutscher – zu sein, und bleibe somit auch mit Kollektividentitäten behaftet.

Ähnlich wie die vormodernen Araber verstehen sich die sich falsch als moderne Menschen gebenden Deutschen als ethnisch-exklusive Gemeinschaft. Es gibt eine lokale Sinnproduktion / *social production of meaning*, die nicht nur die Identität jedes Menschen prägt, sondern sie auch wandelbar macht. Aber der Kulturwandel hinkt leider oft hinter dem realen sozialen Wandel her. Das ist kein Essentialismus.

Über den persönlichen Hintergrund von Damaskus hinaus möchte ich eine andere Erfahrung in Afrika aus den 1980er Jahren anführen. Durch Aufenthalte in verschiedenen Ländern dort habe ich gelernt, dass bei Kollektividentitäten eine Rangordnung besteht. In Lagos leben segregiert in einzelnen Stadtteilen die Yoruba, die Ibo oder die Hausa. Die Einheimischen identifizieren sich jeweils durch ihre ethnische Stammeszugehörigkeit als Angehörige tribaler Kollektive. In einem anderen afrikanischen Land (z. B. Ghana) präsentieren sie sich nicht mehr als Träger von Stammesidentitäten, also nicht mehr als Yoruba oder Ibo, sondern als Nigerianer. In London wiederum nennen sich diese Menschen Afrikaner. Zum einen gibt es also die lokale ethnische Identität, zum anderen die Identifikation mit dem Land und auf höchster Stufe mit dem zivilisatorisch definierten Kontinent. Auch in Damaskus unterscheiden sich die sunnitischen Einwohner der Damaszener bewusst von den Alawiten (der religiösen schiitischen Minderheit, die seit 1970 das Land regiert). Nur außerhalb von Damaskus sind sie Syrer; und wiederum außerhalb der arabischen Welt begreifen sie sich als muslimisch-sunnitische Araber. Wie korrespondieren diese Identitätsbestimmungen mit Musik?

Eine spezifisch kulturell definierte Musik, die also keine Weltmusik ist, korrespondiert mit dem beschriebenen Identitätsmuster in der jeweiligen Hierarchie. So gibt es Damaszener Musik, dann eine syrische, und vielleicht manchmal eine arabische. Jedenfalls ist die Musik in Syrien anders als die in Marokko. Ich habe in beiden Ländern gelebt und weiß, wovon ich rede. Mir ist – im Gegensatz zu diesen Beispielen – nicht bekannt, ob es irgendeine gesamtislamische Musik gibt. Doch gibt es eine europäische Musik, sei es die von Vivaldi, Beethoven oder Chopin. Keiner würde diese ernsthaft auf ein Land oder einen Ort fixieren oder die Klavierkonzerte Mozarts als österreichische Salzburger Lokalmusik bezeichnen; das ist Weltmusik, so universell wie die Weltzeit. Im Rahmen von Identitätspolitik wird ihre universelle Geltung in Frage gestellt.

So wie es lokale Unterschiede in Bezug auf Identität in der arabischen Welt gibt, lässt sich dasselbe auch auf die Musik übertragen. Das gilt auch für Afrika. Als ich in Nairobi (Kenia) Diplomaten ausbildete, fühlte ich mich kulturell als Ausländer. Es ist eine andere Kultur und eine andere Art von Musik. Mir hat die kenianische Musik nicht so gut gefallen wie jene, die ich früher in mehreren westafrikanischen Ländern vernommen habe. Diese Empfindung teilte ich mit meinen ghanaischen, also westafrikanischen Studenten in Nairobi. Aber selbst in Westafrika ist die dortige Musik keineswegs einheitlich. So ist die Musik im Senegal ganz anders als die in Kamerun oder Nigeria. Geht man dann in ein bestimmtes Land, z. B. in den Senegal, so stößt man dort auf unterschiedliche Musikarten. Im Senegal etwa gibt es zwei Sufi-Bruderschaften: die Qadiriyya und die Tijaniyya. Obwohl beide eine Mischung aus Volksmusik und religiöser Musik pflegen, unterscheiden sie sich voneinander

trotz aller Ähnlichkeiten. In ähnlicher Weise ist die arabische Musik in Marokko anders als die arabische Musik in Syrien geprägt. Von außen betrachtet, hört sich arabische oder afrikanische Musik ähnlich an. Das ist vergleichbar mit der Sichtweise auf die Afrikaner als »schwarz« in Ignoranz der großen Unterschiede zwischen ihnen.

Weil in Weimar anlässlich des Kongresses osmanische Musik in einem Konzert für Musikwissenschaftler gespielt wurde, möchte ich hier spezifisch und beispielhaft darauf eingehen. Auch Syrien gehörte einstmals zum Osmanischen Reich. Trotzdem ist unter osmanischer Musik eher eine Richtung türkischer Musik zu verstehen. Ein Betrachter von außerhalb würde dazu neigen zu sagen, Syrien gehörte zum osmanischen Reich, also ist syrische Musik osmanische Musik. Dies hörte ich in Weimar, dem ist aber nicht so. Für mich als Syrer war die auf diesem Weimarer Konzert gehörte osmanische Musik nicht weniger fremd als die ostafrikanische von Nairobi.

Trotz dieser Lokalisierung der Musik besteht unter Menschen unterschiedlicher Kulturen der heimliche Wunsch nach einer Weltmusik. Die 9. Symphonie von Beethoven stellt für viele offen denkende Muslime eine solche Weltmusik dar. Auch die Japaner scheinen die Sache so zu sehen. Selbst in der arabischen Welt ging man eine Zeit lang in Symphoniekonzerte. Heute ist das leider eine Seltenheit, worüber noch zu sprechen sein wird. Auch Weltmusik ist eine Konstruktion, aber eine, die darauf basiert, einen Stand erreicht zu haben, der sie für Angehörige anderer Kulturen auf- und annehmbar macht. Es stellt sich hier die Frage, ob eine solche Musik eine Brücke zwischen den Kulturen sein kann. Ich möchte über diese Frage anhand einer Weimarer Erfahrung nachdenken.

Vor einigen Jahren ging ich, einer Einladung der Stiftung Weimarer Klassik folgend, nach Weimar, um bei einem Projekt von Daniel Barenboim mitzuwirken. Es ging darum, palästinensische und andere arabische Musikstudenten zusammenzuführen. Ich habe diese Erfahrung bereits angedeutet, als ich Barenboim aufrichtig der Naivität bezichtigt habe. Gemeinsam mit israelischen Studenten sollten Ägypter eine Art Weltmusik spielen, allerdings ohne zu verbalisieren. Die Studenten probten also erfolgreich gemeinsam Mozart und Beethoven, und alles schien oberflächlich sehr harmonisch zu verlaufen. Nach der Probe sprach ich dann mit Daniel Barenboim und brachte meine Position zum Ausdruck: »We need some verbalization.« Er stimmte zu. Die Studenten wurden versammelt, um eine Präsentation von mir über die Bedeutung des Dialogs zu hören. Ich argumentierte: Sicherlich ist Musik eine Art Dialog, jedoch muss man auch verbal über Probleme reden. Hierbei liegt das Problem bei uns Muslimen. Wir Muslime rühmen uns damit, tolerant zu sein. Im Mittelalter war das auch so. Während die Christen auf Kreuzzügen alle Nichtchristen zu bekehren suchten und sie, wenn sie sich dem widersetzen, ermordeten, waren Muslime tolerant gegenüber den beiden anderen monotheistischen Religionen Judentum und Christentum. Man kann sagen, es war für Juden zu jener Zeit besser, unter Muslimen als *Dhimmi*, d. h. als Schutzbefohlene oder Gläubige zweiter Klasse zu leben,¹⁷ denn die Wahl bestand darin, entweder von Christen getötet zu werden oder als Gläubige zweiter Klasse unter islamischer Herrschaft zu leben. Dialog gab es nicht, auch keine Gleichheit.

17 Bernard Lewis, *Die Juden in der islamischen Welt. Vom frühen Mittelalter bis ins 20. Jahrhundert*, München 1987.

IV. Musik, Muslime und der Dialog

Verbalisierung kommt der Realität nahe, weil sie Konflikte benennt, Musik kann dies nicht leisten. In Weimar sagte ich den jüdischen und ägyptischen Studenten von Barenboim, wir Muslime müssen reformerisch denken, damit wir mit den Juden auf gleicher Augenhöhe sprechen und ihre Religion gleichwertig mit dem Islam behandeln können. Die Juden leben nicht unter, sondern neben uns in Souveränität. Kaum hatte ich diese Erkenntnis und die aus ihr hervorgetretene Forderung angesprochen, wies der anwesende Direktor des Konservatoriums Kairo seine ägyptischen Studenten an, den Saal sofort zu verlassen. Zehn Minuten später saßen nur noch Juden vor mir. Es ist zu bedauern, dass man heutzutage nicht einmal bereit ist, über Probleme zu sprechen. Ich erachte es daher als wichtig, dass die Religion des Islam reformiert wird, damit Muslime lernen, andere Religionen endlich als gleichwertig einzuordnen. Im gleichen Atemzug sprach ich von der kulturellen Naivität Barenboims und der Goethe-Institute auf allen Kontinenten. Mehr als 35 Jahre habe ich als Referent für das Goethe-Institut gewirkt. Auch hier werden zahlreiche Kulturprogramme durchgeführt. Es gibt zum einen diejenigen, die Musikveranstaltungen, zum anderen diejenigen, die Wortvorträge favorisieren. Warum sollte nicht beides zusammengebracht werden? Musikveranstaltungen (wie Konzerte) sind sehr wichtig, sie sollten aber stets von Wortveranstaltungen begleitet sein. Das geschieht aber nicht. Verbalisierung muss auch in der Musikwissenschaft dazugehören. Meine vorläufige Schlussfolgerung lautet: Allein mit Musik kann man keinen interkulturellen Dialog führen. Eine Verbalisierung ist unentbehrlich, auch wenn sie unangenehm durch Nennung bestehender Konfliktpotentiale berührt. Dialog ist nun einmal keine musikalische Unterhaltung.

Man sagt heute, wir leben im Zeitalter des Zivilisationskonflikts. Zwei Zivilisationen stehen dabei im Mittelpunkt: die islamische und die westliche, weil beide universelle Ansprüche stellen. Diejenigen, die die Konflikte im Interesse der Harmonie verleugnen, scheinen nicht auf dieser Welt zu leben. Der Ursprung des Westens ist das Christentum. Dieses und der Islam haben eines gemeinsam: den Gedanken der Missionierung. Bei den Christen fand sie früher statt, beim Islam wird sie als *Da'wa* ununterbrochen bis zur heutigen Zeit praktiziert. Der Islam sieht sich als Religion für die ganze Menschheit, daher verspüren seine Gläubigen die Pflicht zur Missionierung. Man kann aber sagen, dass die christliche Welt auch heute noch missioniert, nur auf eine andere, nämlich säkulare Weise, etwa auf der Ebene der Demokratie und für westliche Menschenrechte. Es handelt sich hierbei also um eine Art »säkulare Missionierung«. Beide Zivilisationen, der Westen und die islamische Welt, prallen hierbei aufeinander, und Konflikte entstehen. Samuel Huntington, der eine andere Position als ich vertritt, spricht hier vom »Clash of civilizations«, vom Zusammenprall der Zivilisationen, entschieden nicht von Kulturkampf, wie der falsch übersetzte Titel seines Buches in deutscher Sprache lautet. Zwischen beiden Zivilisationen müssen wir versuchen, Brücken zu bauen. Dafür muss zunächst geklärt werden, wie sich die westliche und die islamische Welt sehen, um den Weg für den Dialog zu ebnen, der die bestehenden Konflikte nicht übersieht; er ist da, um über sie zu sprechen. Nur so kann ein Kulturdialog erfolgreich sein. Zunächst müssen beide Partner eine geklärte Identität haben. Eine Verleugnung dieses Sachverhaltes führt bei den Europäern zu einem Europa ohne europäische

Identität.¹⁸ Viele sogenannte europäische Intellektuelle verleugnen, dass Europa eine Identität hat. Ich nenne dies Selbstverleugnung.

Bei einer Debatte über die zivilisatorische Identität Europas muss man eine historische und inhaltliche Differenzierung vornehmen. Es muss zwischen dem christlichen Abendland und dem Westen unterschieden werden. Hierbei muss man auf die Geschichte bis zum Römischen Reich zurückgreifen. Entgegen der von einigen deutschen Historikern vertretenen Ansicht, das Römische Imperium sei ein europäisches Reich, möchte ich den mediterranen Charakter des Reiches betonen. Auch Syrien, das bekanntlich nicht zu Europa gehört, war vor der arabischen Eroberung und Islamisierung eine Provinz des Römischen Imperiums. Im 7. Jahrhundert erfolgten die islamischen Dihad-Eroberungen, die bis nach Europa reichten. Das einst als Mare nostrum der Römer geltende Mittelmeer wurde in ein islamisches Meer verwandelt. Durch diesen islamischen Dihad wurde das Römische Reich geschwächt, so dass es für die im Norden lebenden Germanen angreifbar wurde. Dies geschah im Rahmen des Aufstiegs Karls des Großen, der im Jahre 800 zum römischen Kaiser gekrönt wurde. Bei der Deutung dieser historischen Entwicklung schließe ich mich der Meinung Henri Pirennes (vgl. Anm. 9) an. Pirenne schreibt, ohne Mohammed hätte es Karl den Großen nicht gegeben. Er kann als »Vater Europas« gelten. Er hat Europa auf der Basis der Herausforderung des Islam gegründet. Europa als Kontinent hat es schon immer gegeben, aber Europa als zivilisatorische Identität ist ein Werk Karls des Großen. Das ist das christliche Abendland Karls des Großen, der den ersten Dialog mit dem Islam geführt hat.

Im historischen Rahmen des Zeitalters der Renaissance entdeckten die Europäer das griechische Erbe – übrigens mit Hilfe der muslimischen Araber. Hierbei wandten sie – nach dem Urteil von Lipson – ihren Blick von Jerusalem nach Athen, wodurch sich das christliche Abendland in eine westliche Zivilisation, die Säkularis, verwandelte.¹⁹ In Deutschland sprechen CDU-Politiker, in Ignoranz der Geschichte und ohne dies erklären zu können, immer noch vom christlichen Abendland. Hierbei erkennen sie nicht, dass dies Geschichte ist. Natürlich ist Europa vorwiegend christlich, aber die europäische Identität ist vorwiegend säkular und basiert auf Normen und Werten wie Demokratie, Laizismus, individuellen Menschenrechten, Pluralismus etc., die nicht der Religion, sondern der Renaissance und der Aufklärung entstammen. Dies wird auch von den Muslimen nicht wahrgenommen, die übersehen, dass Europäer in der Renaissance vom Islam nicht die *Schari'a* oder das Weltbild, sondern den islamischen Rationalismus übernommen hatten.²⁰

Wenn wir von Islam, Identität, Dialog und Musik reden, müssen wir fragen, ob auch Musik wie die Identitäten differenziert werden muss. Parallel zu der bereits erfolgten Abstufung der Identitäten gibt es verschiedene musikalische Identitäten. So kann man ebenso wenig insgesamt von indonesischer Musik wie von afrikanischer Musik im Allgemeinen sprechen. Auf Bali hört man eine ganz andere Musik als auf Java oder Sumatra. Wenn ich oberflächlich Musik höre, kann ich sagen, das ist indonesische, arabische oder afrikanische

18 Tibi, *Europa ohne Identität?*

19 Der Zivilisationshistoriker Leslie Lipson schreibt dies über die Renaissance in seinem Buch *The Ethical Crises of Civilizations. Moral Meltdown or Advance?*, London 1993, S. 62–66.

20 Einzelheiten dazu in Kap. 5 in: Tibi, *Kreuzzug und Dihad*, S. 168–187.

Musik, aber wenn ich genau und länger hinhöre, erkenne ich, ob die Musik aus Bali, Java oder Sumatra kommt. Entsprechend lässt sich eine für alle Muslime gültige islamische Identität ebenso wenig wie eine islamische Musik oder eine einheitliche afrikanische Identität feststellen. Erneut muss man stärker differenzieren. Das begrenzt die Fähigkeit der Musik als Mittel zum Dialog für die Annäherung verschiedener Identitäten. Die Frage nach der Bedeutung der Musik für einen Dialog zwischen beiden Zivilisationen als ein Instrument zur friedlichen Lösung des Zivilisationskonfliktes führt also zu einer anderen Frage, nämlich zu der nach der Stellung der Musik im Islam.

V. Musik und Kunst im Islam

In seinem Artikel »Music« in der *Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* schreibt Ali Jihad Racy richtig, dass der Koran sich zur Musik nicht äußert, dennoch haben islamische Klerikale »numerous statements that caution against music and musical instruments« formuliert.²¹ Diese musikfeindliche Einstellung hat sich zu einer Tradition entwickelt. Geschichtlich lässt sich feststellen, dass der systematische Eingang der Musik in die islamische Zivilisation durch die Öffnung für und Anleihen bei anderen Kulturen erfolgt ist. Owen Wright stellt einen unmittelbaren Zusammenhang zwischen der Entstehung eines islamischen Rationalismus (der islamischen Philosophie von al-Kindī und al-Fārābī) und der Öffnung für die Musik²² her. Mit dem Untergang des islamischen Rationalismus²³ ging auch diese Tradition unter. Die Musik blieb eine Domäne der Volksmusik des Volks-Islam und der Sufi-Bruderschaften. Deswegen galt der Sufi-Orden als wichtigste Institution der Musikpraxis im Islam. In einer Tariqa (Sufi-Orden) trifft man sich, um die 99 Namen Allahs beim *Dikbr*-Tanz zu nennen. Mithilfe von Musik und Tanz gerät man dabei in eine Art Trance. Das ist nicht vergleichbar mit Musik von Beethoven oder Mozart. Ein mit mir befreundeter jüdischer Dirigent aus Boston meinte, Musik diene im Allgemeinen als eine Art Heilkunde, sie helfe also den Menschen, wenn es ihnen schlecht geht, sie von ihrer Trauer zu befreien. Bei den Sufi-Orden dient Musik nicht dem Heilen, sie soll einen in Trance versetzen. Die islamischen Orthodoxen, die sogenannten Salafisten, lehnen Musik schlicht ab. Sie verbieten Musik ebenso wie Alkohol, weil beide die Sinne betäuben²⁴ und Satan den Weg ebnen. Unter den Taliban etwa war Musik verboten. So denken die Wahhabis auch über Musik, sie sei der Beginn des Unglaubens. Die militanten wahhabitischen *Ikhwan* gehörten zu den Kriegern, die bei der Gründung der saudischen Monarchie durch Djihad mithalfen.

21 Ali Jihad Racy, Art. »Music«, in: *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, 4 Bde., Oxford 1995, hier: Bd. 3, S. 180–183.

22 Owen Wright, Art. »Music«, in: *The Legacy of Islam*, hrsg. von Joseph Schacht und Clifford Edmund Bosworth, Oxford 1974, S. 489–505.

23 Bassam Tibi, *Der wahre Imam. Der Islam von Mohammed bis zur Gegenwart*, München 1997, Teil 2.

24 Anderes gilt, wenn Alkohol ab und zu zum Genuss getrunken wird. Ein mit mir befreundeter Kollege aus Kairo hat eines Abends in meiner Gegenwart Wein getrunken. Als ich ihn verwundert ansah und fragte, ob Alkohol nicht verboten sei, meinte er, Alkohol sei nur dann verboten, wenn er betäubt. Und die Analogie zur Musik?

Es wird vom Monarchiegründer Abdul Aziz bin-Saud die Anekdote erzählt, dass er bei einem Ritt in die Wüste seine Begleiter fragte: »Befindet sich ein *Ikbwan* unter uns?« Als dies verneint wurde, rief er: »Dann lasst uns singen und Musik hören / Da'una natrab.« Hier hat sich die Geisteshaltung wenig geändert, auch wenn man heute in Saudi-Arabien Musik hört. Unter den Taliban in Afghanistan war Musik wie unter den frühen Wahhabiten verboten. Viele Leute saßen deswegen im Gefängnis. Nach der Befreiung von der Taliban-Herrschaft befand sich unter den Freigelassenen ein Taxifahrer, der im Auto über Radio Musik hörte; er wurde von seinem Kunden angezeigt und daraufhin in ein Konzentrationslager gebracht. Musik und auch Bildende Kunst waren und bleiben im salafistischen Islam streng verboten. Man sieht das in Moscheen, wo es außer Mosaiken keine Kunst gibt. Bei den Schiiten ist das anders. Sie haben Kunst und werden deshalb von den meisten Sunniten nicht als richtige Muslime anerkannt.

Diese Kunstfeindlichkeit wird bei den heutigen Islamisten gesteigert, obwohl sie nicht so verboht wie die Wahhabiten und Taliban sind. Indem sie eine islamische Identität konstruieren, konstruieren sie auch eine islamische Musik, nicht so sehr als Kommunikationsinstrument, sondern vielmehr als Mittel der zivilisatorischen Abgrenzung. Mit Hilfe von Musik versuchen sie ihr Programm der Entwestlichung voranzutreiben.

Für die beschriebenen Prozesse bietet sich die Türkei als aktuelles Beispiel an. Die Türken befinden sich im Moment auf der Suche nach ihrer kulturellen Identität in einer Krisensituation. Unter Kemal Atatürk wandte sich die Türkei weitgehend Europa zu. Europa und Europäischsein wurden Maßstab für den Fortschritt.²⁵ Kemal Atatürk wollte sein Land dem Fortschritt zuführen und verbannte die alte osmanische Geschichte. Auch in anderen Ländern gab es diese Einstellung. Im liberalen Ägypten²⁶ wurde unter dem Kultusminister Taha Hussein alles, was arabisch oder muslimisch war, als veraltet gebrandmarkt und alles Europäische als Fortschritt gepriesen. Heute wird Taha Hussein von Islamisten als Ungläubiger verfemt, seine Schriften werden verbrannt. Im Geiste des *cultural turn* besinnt man sich in der Türkei auf seine osmanischen Wurzeln, wobei auch auf die osmanische Musik, die genuin türkische Musik sein soll, wieder zurückgegriffen wird, um klassische Weltmusik als fremd abzuweisen. Ich gestehe: Beim osmanischen Konzert in Weimar bekam ich – anders als die aus ideologischen Gründen unter Angabe der Offenheit gegenüber anderen Kulturen lauschenden Deutschen – Bauch- und Kopfschmerzen und verließ den Konzertsaal frühzeitig. Dort schien ich der einzige zu sein, der dies als ideologische Musik der Entwestlichung im Rahmen von *identity politics* verstand, deshalb konnte ich sie nicht ertragen.

Unter den Bedingungen des *cultural turn* und der konstruierten Kollektividentitäten lassen sich zwei Extreme beobachten: die einen, die nur puristisch an islamische Musik glaubten, und die anderen, die Vertreter des sogenannten Fortschritts, die sich möglichst stark an Europa anlehnen und das Eigene auch in der Musik verleugnen. Zwischen beiden Extremen sollte ein Mittelweg im Dialog gefunden werden. Bei dem angegebenen Drang

25 Zur Türkei und dem Niedergang des Kemalismus vgl. Bassam Tibi, *Mit dem Kopftuch nach Europa. Die Türkei auf dem Weg in die Europäische Union*, Darmstadt 2005.

26 Nadav Safran, *Egypt in Search of Political Community*, Cambridge, MA 1961.

nach Entwestlichung fehlt heute im Islam eine gewisse Offenheit gegenüber Europa, die es früher in der Geschichte durchaus gegeben hat.

Die islamische Gesellschaft hatte ihren kulturellen Höhepunkt zwischen dem 9. und 12. Jahrhundert, als die kulturelle Entwicklung in Europa noch weitgehend in ihren Kinderschuhen steckte. Schon damals diskutierte Hārūn ar-Rašīd mit seinem Kreis der Philosophen über Platon und Aristoteles. In jener Zeit war die islamische Zivilisation nach Meinung der Historiker die am weitesten entwickelte Gesellschaft, weil die damaligen Muslime sehr offen für Anleihen aus anderen Zivilisationen waren.²⁷ Von den Indern haben sie Mathematik gelernt, von den Griechen rationales Denken und Logik und von den Persern das Staatswesen. Die Übernahme der Musik gehört auch zu diesen Anleihen. Als die arabischen Beduinen bereit waren, von entwickelten Zivilisationen zu lernen, erbrachten sie auch große zivilisatorische Leistungen. Aber heute verschließen sie sich. Der Niedergang der islamischen Zivilisation im Mittelalter korrespondiert mit dem Sieg der *Fiqh*-Orthodoxie²⁸ und des Salafismus über die islamischen Rationalisten und Aufklärer.

VI. Schlussfolgerungen und Zukunftsperspektiven

In unserem Zeitalter des *cultural turn* wird nicht nur im Islam, sondern auch in anderen Teilen der außereuropäischen Welt die Entwicklung in Richtung Entwestlichung im Namen der Kollektividentität vorangetrieben. Man gibt an, sich auf die Wurzeln zurückzubesinnen und deshalb alles Europäische als Fremdeinfluss aus der Kultur zu verdrängen. Doch die Lösung des einen Extremes kann nicht durch den Übergang zum anderen erfolgen. Die Welt wird aufgeteilt in ›wir‹ und ›die anderen‹, die Feinde. ›Wir‹ hören nur arabische oder nur türkische Musik. ›Wir‹ lesen nur arabische oder nur türkische Denker. Bei dieser kulturellen Exklusivität ist kein Dialog möglich. Damit hängt sicherlich zusammen, dass man heute in arabischen Radiosendern fast nur noch arabische Musik hört. Das Genießen von Klassik oder Jazz, wie es noch in den 1950er und 60er Jahren erlaubt war, ist heute verpönt.

Eben weil es keine Weltidentität gibt und weil jede übergreifende Identität auf einer Konstruktion beruht, ist eine Weltmusik fraglich. Aber trotz ihrer Vielfalt können alle Kulturen Beethoven schätzen, ohne etwa orientalische Musik abzulehnen. Der Trend zur Exklusivität und Entwestlichung lässt sich nicht nur in der Welt des Islam beobachten, sondern generell außerhalb der westlichen Welt. Durch die globale Migration kommt dies in den Westen, wie die einleitende Anekdote an der University of California in Berkeley veranschaulicht. Dort beanstandeten nicht-westliche Studenten Basismusikkurse anhand europäischer Musik. Außerdem gab es einen Kurs ›Western Civilization‹ an US-Elitehochschulen, bei dem die Studenten Ideengeschichte von Platon bis Husserl lernten. Wie bei den Musikkursen, die sich u. a. auch mit Beethoven, Mozart etc. beschäftigten, wird auch der Kurs ›Westernization‹ kontestiert. *Contestation* gehört zum Vokabular des Multi-

27 Vgl. die Arbeiten der Historiker Marshall Hodgson, *The Venture of Islam*, 3 Bde., Chicago 1974 und Lipson, *Crises of Civilizations*.

28 Zum Sieg der Orthodoxie Tibi, *Der wahre Imam*, Kapitel 3.

kulturalismus. Die Protestler verwenden den Begriff *white man imperialism*, um alle Europäer als imperialistisch (so auch Mozart) zu beanstanden. Aber was ist imperialistisch an Mozart? Die Frage ist nun, wie lassen sich bei diesem Geist Zivilisationskonflikte verhindern?

In Anlehnung an Roman Herzogs Begriff des *cross-cultural bridging* habe ich den Begriff der *cross-cultural morality* entwickelt.²⁹ Ziel sollte es sein, eine kulturübergreifende Moralität zu entwickeln. Meine Identität als Damaszener, als Araber, als Muslim muss nicht unbedingt ein Hindernis dafür sein, dass ich mit einem Hindu, einem Konfuzianer, einem Christen oder einem Juden in Kontakt trete und einen gemeinsamen Musikgeschmack finde. Wir sollten Basiswerte wie Menschenrechte, Trennung zwischen Religion und Politik, Demokratie und Zivilgesellschaft teilen. Ein ähnlicher Geist muss auch in der Musikwissenschaft möglich sein, so dass verschiedene Musiktraditionen einander bereichern können, kein Entweder-oder, keine Exklusivität und somit auch keine Entwestlichung der Musik.

Zum Schluss möchte ich noch einmal zurückkommen auf den eingangs thematisierten Begriff der kulturellen Wende / *cultural turn*. Ein Bestandteil desselben ist die ideologisch beladene Rückbesinnung der Menschen auf ihre kulturellen Werte zur Abgrenzung gegenüber den Anderen. Menschen heben die Exklusivität ihre kulturellen Identität hervor. Im Gegensatz dazu ist die europäische zivilisatorische Identität inklusiv und schließt den Fremden durch Europäisierung ein.³⁰

Zu den Konklusionen gehört die Erkenntnis, dass die Konstruktion von Identitäten gewisse Gefahren beinhaltet, nämlich dass sich Menschen voneinander abgrenzen, sich verschließen, und ihre Kultur über die Anderer stellen – auch in der Musik. Das Anliegen gerade im Zeitalter des *cultural turn* sollte es aber sein, Brücken statt Grenzen zwischen Kulturen, zwischen Religionen und Ethnien zu bauen. Die Musik ist ein bedeutsamer Teil dieses Prozesses, und Weltmusik könnte eine Brückenfunktion erlangen. Im Gegensatz dazu bedeutet Ethnizität ›ich gegen die anderen‹. So ist ein Brückenschlag nicht möglich. Neben Ethnizität ist der religiöse Fundamentalismus, der die *lex divina*, die Gottesherrschaft als die einzig wahre anstrebt, als Gefahr zu nennen. Ein jüdischer und ein Hamas-Fundamentalist können einander töten, aber weder miteinander reden noch die gleiche Musik hören.

Diejenigen, die übersehen, dass *cultural identity* im Sinne der Abgrenzung praktisch als *gated identity* wirkt, erkennen die Wirkung nicht. Denn eine abgeschirmte Identität korrespondiert mit einer Sichtweise, die den Weltfrieden gefährdet. Als Gegenbeispiel kann der von dem Rabbiner Albert Friedlander und mir in London 1994 begründete jüdisch-islamische Dialog gelten. Auf der Basis von Kommunikation haben beide Gemeinschaften zu gegenseitiger Anerkennung gefunden.

Zusammenfassend halte ich fest, dass es unabdingbar ist, miteinander zu kommunizieren. Musik kann dabei als Medium helfen, aber sie allein kann die Menschen nicht zusammenführen. Wir brauchen eine Verbalisierung, bei der wir sowohl über Konflikte und Gefahren als auch tabufrei über unsere kulturellen Identitäten reden, um zu verstehen, wie die Angehörigen einer anderen Kultur denken. Dadurch sollte es möglich sein, trotz der

29 Das ist der Titel meines Kapitels in: Roman Herzog, *Preventing the Clash of Civilizations. A Peace Strategy for the Twenty-First Century*, New York 1999.

30 Vgl. Tibi, *Europa ohne Identität?*

immer gefährlicher werdenden Zeiten, einen weltweiten Frieden anzustreben. Zur Vision eines demokratischen Friedens müsste Weltmusik gehören. In Berkeley hatte ich als nicht-westlicher Mensch 1994 das Privileg, ohne das Risiko als Rassist beschimpft zu werden, sagen zu können, »it is sheer stupidity to accuse classes based on Mozart and Beethoven of cultural imperialism«. Zwölf Jahre danach war es eine Ehre, der Einladung des Österreichischen Bundeskanzlers Wolfgang Schüssel – parallel zur Übernahme der Ratspräsidentschaft der EU – zum Geburtstag von Mozart nach Salzburg Folge zu leisten, und in diesem Rahmen als Muslim der Aufführung einer Symphonie Mozarts beizuwohnen. Dort lauschte ich der Rede Herrn Schüssels, in der er versicherte, dass das demokratische und europäische Österreich bemüht sei, die Konflikte der Welt friedlich, also bildlich mit der *Zauberflöte* Mozarts, zu lösen. Dieser sprachlich symbolische Gebrauch der *Zauberflöte* von Mozart erfolgte bei der Übernahme der EU-Ratspräsidentschaft Österreichs auf der Salzburger Veranstaltung »The Sound of Europe«. Das ist ein visionärer Gebrauch von Weltmusik bei Weltpolitik. Die Wiener Zeitschrift *Europäische Rundschau* gestattete mir einen Beitrag zu EU und der Islam zu schreiben, der in diesen »Sound of Europe« integriert wurde.³¹ Das ist inklusive europäische Identität, keine *identity politics* der Abgrenzung.

Nicht so visionär ist die neue Kulturpolitik des Goethe-Instituts unter der neuen Präsidentin Jutta Limbach. Es verwundert daher nicht, dass Frau Limbach im Stiftungsrat der Universität Göttingen sitzt (Anm. 1). Über Frau Limbach, die die in diesem Essay aufgezeigten Nuancen zwischen verbaler Kommunikation und Musik kaum versteht – und der es, wie ich als Fremder beobachten musste, an interkultureller Sensibilität fehlt – liest man in einem Leitartikel der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* vom 29. Mai 2006 die vernichtende Kritik, dass die angeblich selbständige Leitung des Goethe-Instituts sich das von der Großen Koalition übernommene rot-grüne Kulturprojekt zu eigen macht und »unter GI-Präsidentin Jutta Limbach jetzt aus Fischers Millennium-Konzeptpapier die institutionelle Konsequenz ziehen« will. So wird innereuropäische Kommunikation durch die Schließung zahlreicher Goethe-Institute abgeschafft, da Kulturarbeit bei den »hommes sauvages« – etwa in Afrika – wichtig sei, wohl im Verständnis von Musik nichtverbaler Kommunikation, von der Frau Limbach ebenso wenig versteht. Der *F.A.Z.*-Ressortchef endet seinen soeben zitierten Leitartikel mit einer Frau Limbach ironisierenden Passage, die sich zum Abschluss dieses Beitrages eignet:

Das Goethe-Institut bildet sich ein, es werde gebraucht, wo Stämme und Sekten einander die Anerkennung verweigern. Dort beginnt man, wie die Präsidentin [Limbach] erläutert, »mit Musikveranstaltungen, die eine Sprache sprechen, die alle verstehen«.

Patrick Bahners kommentiert: »Die Hassprediger und Warlords müssen ja kein Deutsch lernen. Es genügt, wenn sie von uns das schlechte Gewissen übernehmen«.

³¹ Bassam Tibi, »Der Islam und der EU-Beitritt der Türkei«, in: *Europäische Rundschau* 34/1 (2006), S. 47–60. Darin wird auch die Salzburger Diskussion auf der Veranstaltung »The Sound of Europe« wiedergegeben.

Das schlechte Gewissen solcher Europäer, die ohnehin unser Zeitalter des *cultural turn* mangels kulturübergreifender Horizonte nicht begreifen, hindert sie daran, die in diesem Essay aufgezeigte Verbindung von Weltpolitik und Weltmusik zu deuten. Der Kulturdialog des Goethe-Instituts unter seiner Präsidentin Limbach sinkt daher zur Parodie für die Kommunikation unter den Kulturen herab.

Klaus Manger (Jena)

Masken kultureller Identität

Für Hans Scheib

Masken können ja nicht weinen. (Clemens Brentano, *Ponce de Leon I/1*¹)

Masken sind uns längst nicht mehr so sehr vom Theater als vielmehr vom Fastnachtsbrauchtum her bekannt. Selbst die Gesichtsmaske im Schönheitssalon ist uns näher als die Theatermaske. Irgendwie ist die Maske Verkleidung, auch Vereinfachung. Sie legt etwas anderes über ein Gesicht, etwas, das wir nicht sind oder nur in einem groben Ausschnitt sind, ein zweites Gesicht, das etwas anderes sagt, als wir sonst sagen würden. Daraus resultiert eine doppelte Existenz – eine der Maske und eine dessen, was sie verbirgt. Darin liegt Spannung. Der Theaterkenner weiß, dass die Maske oder Larve des Schauspielers ursprünglich die *persona* war und von da auf den Charakter, die Rolle oder eben die Person übertragen wurde, die der Schauspieler darstellte. Im Federkleid des Papageno steckt noch ein Rest der Vogelmaske aus der attischen Tierkomödie, wo, wie in Aristophanes' *Vögeln*, die Tierverkleidung die Maske bot. Davon ist geblieben, dass die Person des Schauspielers in die Rolle des Theaterstückes schlüpft. Dieser nicht unbedeutende Doppelcharakter tritt unter der Maske insofern als *spectaculum* in Erscheinung, als sich das Mienenspiel hinter der Maske versteckt. Und die Maske, dies ihr befremdlichstes Charakteristikum, ist starr. Maskerade und Puppenspiel beziehen gerade aus dieser Starrheit ihre Faszination, weil sie eine klare, überschaubare, nach Typen geordnete Welt vorstellen. Unter der Maske des Guten oder Bösen lässt sich zwar gegenteilig handeln, die *persona* bleibt aber als gute oder böse typisiert. Die Starrheit der Maske erlaubt, außer dass sie abgelegt oder getauscht wird, keine Verwandlung. Maske und Verwandlung vertragen sich nicht. Die Maske setzt auf Konfrontation, bleibt eine unwandelbare. Wer Verwandlung will, bedarf mehr als eines »Maskensprungs«, wie Elias Canetti sagt.² Man kann nur die eine Maske ablegen und die

1 Clemens Brentano, *Werke*, hrsg. von Friedhelm Kemp, Bd. 4, München 1966, S. 137.

2 Elias Canetti, *Masse und Macht* (1960), München u. a. 1995, S. 444.