Susanne Kröhnert-Othman

Kultur als Waffe?

Überlegungen zur Gleichzeitigkeit von Gewalt und Dialog

Dieser Beitrag verfolgt die Grundthese, dass die Ereignisse des 11. September 2001 und die militärische Reaktion der USA und ihrer Verbündeten die Gleichzeitigkeit von Gewalt und Dialog erneut in das Zentrum der Betrachtung interkultureller „Begegnung“ gerückt haben. Fragen möchte ich damit an dieser Stelle vor allem nach der Bedeutung des 11. September als symbolischer Zäsur für die Chancen interkultureller dialogischer Praxen in einer weiterhin asymmetrisch geteilten Moderne. Was kann in diesem Kontext interkultureller Dialog bedeuten und wovon kann vor diesem Hintergrund gesprochen werden, wenn es um die Vermittlung interkultureller Kompetenz geht? Der Beitrag sucht daher die Besonderheit der Anschläge nicht zuerst in spezifischen politischen oder kulturellen Konstellationen des Nahen Ostens oder der muslimischen Welt oder aber in Vorläufern oder Wurzeln terroristischer Gewalt innerhalb einer arabisch-islamischen „Tradition“. Er argumentiert vielmehr gegen ein kulturalistisches Verständnis der Tätermotivation und gegen eine Ethnisierung von Gewalt.

Meines Erachtens bilden die Ereignisse des 11. September und dessen Folgen einen aktuellen Anlass für eine grundlegende Positionierung akademischer ExpertInnen der Interkulturalität, eine interdisziplinäre Auseinandersetzung um das oszillierende Verhältnis von Gewalt und Dialog und ein neues Nachdenken über das Verhältnis von interkultureller Kommunikation und sozialer Ungleichheit. Die Thematik ist weder neu noch randständig, dennoch scheint derzeit eine Neuzentrierung der Debatte um Interkulturalität in der Globalisierung unter Hinweis auf die Geschichte asymmetrischer Herrschafts- und Gewaltverhältnisse zwischen Einzelkulturen erforderlich. Aus den aktuellen terroristischen und militärischen Konstellationen lässt sich diese Anforderung begründen, da die praktische Einlösung des interkulturellen Dialogs dessen Verschränkung und Gleichzeitigkeit mit Gewalt nicht ausblenden kann. Die Notwendigkeit der Thematisierung des Zusammenhangs von Gewalt und Dialog entspringt meines Erachtens im Kontext des 11. September der ambivalenten Verkörperung einer dialogischen Absicht auf der Seite „des Westens“ sowie der nihilistischen und gleichzeitig sozial negativen Abwehr auf der Seite „des

politischen Islam“. Die zynische Instrumentalisierung kultureller Identität in ihrer gewalttätigen Variante lässt die Legitimität der Berufung auf Kultur auf beiden Seiten generell fragwürdig erscheinen, wenn sich dort ein destruktiver Abschied von der Option auf dialogisch vermittelbare gemeinsame Orientierungen ausdrückt. Diesem destruktiven Machtspiel mit kultureller Identität kann weder mit einer Standardisierung von „westlichen“ kulturell legitimierten „besseren Werthaltungen“ noch mit einer „Verharmlosung“ von Vielfalt durch die Ausblendung globaler Herrschafts- und Ungleichheitsbeziehungen und ihrer modernen Dynamik begegnet werden.

Die Einlösung einer ernsthaften dialogischen Konstellation kann sich nicht allein in der guten Absicht und der Kommunikation Einzelner im Alltag und in Foren der Zivilgesellschaft verwirklichen, sondern müsste meines Erachtens vor allem in die zentralen Bereiche transnationaler und transkultureller Zusammenarbeit in Unternehmen, Organisationen und multinationalen Institutionen hineingetragen werden. Dies sind keine künstlich und zielgerichtet inszenierten Foren, in denen sich KulturexpertInnen über „divergierende Werthaltungen“ miteinander austauschen.

Gerade hier werden jedoch in Organisationen des Marktes, supra-staatlichen Institutionen und Zivilgesellschaft¹ die Koordinaten der Handlungsspielräume für die dialogische Aushandlung gemeinsamer interkulturell-vermittelter Orientierungen auf den Ebenen von Definitionsmacht, sozioökonomischer Reziprozität und personeller Inklusion definiert. Hier wäre der eigentliche Ort für die Entwicklung dialogischer Praxen im Hinblick auf die Ankerkennung nicht nur von Differenz sondern auch von Anrechten auf politische und soziale Teilhabe zu suchen.

Aus diesem Grunde möchte ich mit diesem Beitrag für eine systematische Berücksichtigung von Gewalt und Herrschaft im Bereich globalisierter ökonomischer und institutioneller Verflechtung vor dem Hintergrund asymmetrischer Relationalität „der Kulturen“ plädieren. Dies insbesondere, da sonst für die Zukunft die Gefahr einer verschärften Exklusion von Muslimen auf verschiedensten Ebenen der globalen Integration und die Etablierung einer unausgesprochenen Religionsdividende für eingetragene Christen oder auch einfach für Nicht-Muslime vorstellbar ist. Eine solche Entwicklung würde nicht nur eine neue Teilung der Welt verstärken und die Ressentiments auf der Seite der Ausgeschlossenen verstärken, sondern würde Religionszugehörigkeit in unzulässiger Weise von individuellen Wahlmöglichkeiten der „Weltanschauung“ trennen. Dies nähme vielen Menschen muslimischer Herkunft die Freiheit der Wahl ihrer eigenen Position in der Moderne. Darüber hinaus bildete dies einen „anti-modernen Trend“ in Gesellschaften überhaupt, der dem politisch-religiösen Radikalismus neue

Argumente für die Unterstellung mangelnder Ernsthaftigkeit und Doppelbödigkeit des humanistischen Projekts liefert.

Brisanz des Themas

„Diese jungen Männer (... unverständlich...) haben in den Taten von New York und Washington Dinge gesagt, die alle anderen Reden in der Welt überschattet haben. Die Rede wurde von Arabern und Nicht-Arabern verstanden... sogar von Chinesen. Sie steht über allem, was die Medien zu sagen haben.“ (Usama bin Laden Video-mitschnitt vom 13.12.2001)

Die Ereignisse des 11. September 2001 leiteten eine ausgedehnte öffentliche Debatte um die Motivation der Täter ein.

Bis heute herrscht in diesem Zusammenhang eine Vielzahl von Interpretationen ihrer destruktiven Botschaft in internationalen und lokalen Öffentlichkeiten². Einigkeit scheint jedoch weitgehend darüber zu bestehen, dass es hier in der terroristischen Tat um die Aussendung einer Botschaft ging. Die Symbolsprache wurde überwiegend als Drohung gegenüber der westlichen Welt, der Weltmacht USA als Verkörperung der Herrschaft des Westens über den „Orient“³ interpretiert. Wie immer auch die Diskussion um die Rolle des islamischen Fundamentalismus und der arabischen Welt diese Debatte begleitete, so ist doch eines mehr als deutlich geworden: Es gibt Anknüpfungspunkte an bekannte Muster der Wahrnehmung. Hierfür musste nicht gänzlich umgedacht werden. Die Metaphern des interkulturellen Diskurses der Gewalt standen bereit und wurden aufgegriffen.

In dem neu aufgelegten Differenzdiskurs konnten monolithische Selbstkonstruktionen des Orients und Okzidents scheinbar selbstverständlich an negative Erfahrungen „kultureller Begegnung“ anknüpfen⁴.

Es sollte daher die Frage aufkommen, in welcher Weise die Botschaft des Terrors ebenso wie die der militärischen Antwort der USA in einem globalen Resonanzraum interpretiert werden kann und in welcher Weise die Gewaltakte von Debatten um die Wahrnehmung weltweiter sozialer Ungleichheit und struktureller Gewaltverhältnisse begleitet werden. Begreift man den Terrorismus als Kommunikationsstrategie (vgl. Waldmann 1998), die in einer globalen Moderne der medialen Vermittlung von Ereignissen auf große Aufmerksamkeit rechnen darf, dann taucht die Frage nach terroristischen Kalkülen, ihren Erfolgchancen und den Folgen dieser Strategie für dialogische Konstellationen auf.

Leitet die Rede vom Ende der Spaßgesellschaft oder vom Ernst der westlichen Lage in einem neuen globalen Kontext nun auch das Ende der „interkulturellen Begegnung“ und des „Dialogs“ ein? Einige Beobachter des Feldes globaler interkultureller Kommunikation haben schon früher ein grundlegend mangelndes Interesse der Hochindustrie- und Entwicklungsländer am Dialog der Kulturen konstatiert und setzen dem *clash of civilizations* (Huntington 1996) ein *lack of*

communication entgegen (Hafez 1997). Daneben steht die Diagnose der Beobachter einer Praxis des Dialogs mit dem Islam, dass vor allem Rezeptionssperren und diskursive Exklusion die interkulturellen „Begegnungen“ bestimmen (El-Berr; Quehl 1998). Auch Veena Das stellt fest, dass gerade in Bezug auf die neue Konstellation von „islamischem Fundamentalismus“ versus „zivilisiertem Humanismus“ beide Seiten von einer generellen Unübersetzbarkeit diametral entgegengesetzter Positionen ausgehen (vgl. Das 2002⁵)⁶.

Zur Zeit scheint es so, als ob die gewaltsamen Auseinandersetzungen in der Moderne eine Renaissance der Problematik konkurrierender Interpretationen der Moderne unter neuem Vorzeichen bedingt. Die Führung des „legitimen Krieges“ westlicher Selbstverteidigung hat den Diskurs nicht abbrechen lassen.

Im Gegenteil, die Massenmedien wechseln zwischen Dialog der Kulturen und Expertengesprächen zur Weltsicherheitslage. Auch die akademischen Gemeinschaften beziehen Position, stellen sich in Unterschriftenlisten hinter den „gerechten Krieg“ der USA (<http://www.americanvalues.org>) oder formieren sich gegen eine Markierung des Islam als gewaltorientierter Religion (vgl. Leggewie 2001). Der akademische Dialog ist Begleiterscheinung militärischer Intervention. Es werden vor diesem Hintergrund Schützengräben ausgehoben, in denen die Mittel- und Mittlerposition kritischer interkultureller Kompetenz kaum mehr anders als als Spielwiese der Wohlwollenden mit mangelndem Realitätsbezug und überhöhtem Harmoniebedürfnis wahrgenommen werden kann.

Die komplexe und indirekte Logik des Terroranschlags vom 11. September, die spezifische symbolische und gleichzeitig nihilistische Botschaft der Tat (vgl. Glucksmann 2002) und die Schärfe der Situation post-kolonialer gewaltsamer Auseinandersetzung sollten gegenwärtig eine neue Notwendigkeit der Positionierung akademischer Gemeinschaften in der Theorie der Interkulturalität begründen. Der gängige Begriff des *Dialogs der Kulturen* erscheint in neuer Weise defizitär, wenn gewaltsame Konflikte als postdialogisch gekennzeichnet werden. Würden sie nicht a priori als Bruch mit dem Dialog, sondern die Diskurse der Legitimierung von Gewalt und die Symbolsprache der Gewalt als - wenn gleich nicht zu legitimierende - Mittel der Fortsetzung des Dialogs betrachtet, dann ist eine Reintegration von Gewalt in den Begriff des Dialogs erforderlich. Dies hat vielfältige Konsequenzen für die Schulung und Vermittlung interkultureller Kompetenz, wenn es um die Schaffung eines Bewusstseins für die Bedeutung von Gewalt in interkulturellen Begegnungen, eine kritische Reflexion der nachkolonialen Moderne und ein neues Verständnis des Dialogs geht. In diesem Sinne birgt die Situation der Gegenwart auch ein Potential für die Reorientierung der Debatten.

Diskursräume der Moderne – Die Essenz des Dialogs der Kulturen

Reicht es nun einfach, Seyla Benhabib zuzustimmen, die formuliert, dass es im Verlauf der expandierenden Modernität zu einer Instrumentalisierung von Differenz und Differenzierungsanliegen sozialer Bewegungen zu einem „Schachspiel der Würde“ kommt, zu dem destruktive Spielarten notwendig dazugehören? (Benhabib 1999:41) Welche Perspektiven gibt es dann, die den Fall der Gewalt nicht als interkulturellen Normalfall und damit als Konstante der Moderne festzuschreiben? Ist die pragmatische Berufung auf die Sprache des formalen Rechts schon ausreichend, um die Koordinaten des interkulturellen Diskurses abzustecken? Welches sind die zusätzlichen Erfordernisse, Voraussetzungen und mögliche Regeln der Praxis von Interkulturalität?

Zur Annäherung an diese Fragen möchte ich zunächst auf eine generelle Einschätzung der Moderne als Diskursraum eingehen.

Für Agnes Heller lässt sich das Diskursuniversum der Moderne jenseits aller wie auch immer gearteten kulturellen Prägungen in drei Spielarten unterteilen, die ihrerseits durchaus auch Ambiguitäten der Perzeption und Ambitionen der Handlung auf der Ebene der Einzelnen begründen können. Eine unübersehbare Spielart bildet die Nihilismuskonnotation, die das Ende der Tugenden und der moralischen Motivation auf der Seite der Individuen diagnostiziert. Dem gegenübergestellt bewegt sich der Diskurs der universell durchgesetzten oder durchzusetzenden moralischen Rationalität (Heller 1990). Eine dritte Variante bildet das pragmatische Vertrauen in die Funktionsweise liberaler Demokratien, welche den moralischen Handlungsspielraum der Einzelnen zwischen Eigennutz und Gemeinschaftsinteressen zuverlässig reguliert.

Die *win-win* These behauptet in diesem Zusammenhang, dass im wesentlichen rationale Muster und institutionell kanalisierbare Formen eine Rolle in dialogischen Prozessen spielen und die Rationalität der Gewalt langfristig nicht erfolgreich sein kann. Hierauf vertraut auch Anthony Giddens in seiner Diagnose interkultureller Kommunikationsprozesse. Er bindet Gewalt jedoch nicht systematisch in die kommunikative Praxis der Moderne ein. Er steht mit seinen Annahmen eher auf der Seite einer Erfolgsbilanz moderner Demokratien. Es gelingt der dialogischen Demokratie gemeinhin – so Giddens - die Aufladung mit Aggression und Gewalt im Vorfeld zu zähmen und in institutionalisierte Räume des Dialogs einzubinden.

Eine Garantie für die Entwicklung positiver Kommunikationsspiralen im Sinne Gadammers „Horizontverschmelzung“ (vgl. Gadamer 1975)⁷ kann es jedoch auch nach Giddens nicht geben. Der Bruch mit dem Dialog steht für Giddens am Ende einer negativen Kommunikationsspirale, die die dunkle Seite der Medaille kultureller Differenz bildet. Im liberaldemokratischen Gemeinwesen bleibt der

quasi systemimmanente Fluchtpunkt des Dialogs eine weitere Demokratisierung der Demokratie (Giddens 1997:326ff.).

Heller nennt alle drei Diskurse in verschiedener Weise defizitär und trennend. Sie plädiert für einen neuen Diskurstyp, der in Anerkennung der bisher unausgearbeiteten Sittlichkeit der Gattung eine Radikalisierung des Humanismus in der Wahrnehmung des kontingenten Individuums einfordert (Heller 1990: 99ff.). Eine pragmatische Perspektive bietet das Bekenntnis zur Sprache der Rechte als *lingua franca* der Moderne (Heller1995:181). Diese ist nach Heller immer schon voraussetzungsvoll, bietet Anknüpfungsmöglichkeiten für kulturell vielfältige Interpretationen und bedeutet darüber hinaus eben nicht, dass mit dem Bekenntnis zur symmetrischen Reziprozität der Blick von historisch eingeführten Asymmetrien abgewendet wird. Der Wille an einem Konsens über eine neue interkulturelle Konstellation in der Moderne zu arbeiten, steht in seinen Wertsetzungen damit gewissermaßen quer zu allen drei zuvor genannten Diskursspielarten. Mit Heller könnte die Diagnose der Gegenwart lauten, dass die anzustrebende Phase der Authentizität des Dialogs bisher nicht erreicht ist.

Dan Bar-On (2001) konkretisiert die Praxis einer dialogischen Einlösung von Authentizität. Er vertritt die Forderung nach einer dialogischen kollektiven Identitäts(re)konstruktion und plädiert für eine dialogische Praxis, in der eine neue Komplexität der Identität gewonnen wird. Monolithische Konstruktionen müssen dabei zu Gunsten von Vielfalt aufgegeben werden. Er distanziert sich damit implizit von einem engen organischen Kulturbegriff und analysiert gleichzeitig eine sehr bestimmte Dimension kollektiver Identitätsbestimmungen. Bar-On geht es um die Entwicklung einer spezifischen Vielfalt und Komplexität, nämlich um die einer Einsicht in die eigene Potentialität gleichzeitig jeweils auf unterschiedlichen Seiten von Herrschaftsverhältnissen verortet zu sein; die Anerkennung des Potentials, zum Täter oder Opfer werden zu können. Die von ihm ins Bewusstsein gerückte Sozialpsychologie der Täter- und Opfergeschichten, Biographien und kollektiven biographischen Gedächtnisse setzen einen Herrschafts- und Machtzusammenhang voraus, dessen Bearbeitung komplexe Anforderungen an die Aufgabe von Ängsten und die Annahme beängstigender Neuorientierung stellt. Gewalt steht für Bar-On in einem engen Zusammenhang zur ambivalenten Haltung gegenüber der eigenen Verletzbarkeit und Aggressivität, die ihrerseits im Kontext eines historischen Erfahrungskontextes mit dem anderen Kollektiv zu betrachten wäre⁸.

Fruchtbar erscheint an Bar-Ons Ansatz die Hereinnahme der Gewalt in den Begriff der Interkulturalität. In der Tabuisierung der asymmetrischen Herrschaftsbeziehung und ebenso in der Forderung nach Versöhnung und Dialog beschreibt er auch den Aspekt der Zumutung an die historisch Unterlegenen. So werden Ressentiments gegenüber westlichen Konfliktlösungsmustern und der Aufforde-

zung zum Dialog durchaus verstehbar, wenn darüber hinaus der Vorwurf der mangelnden Übereinstimmung zwischen den angerufenen humanistischen Prinzipien gewaltfreier Konfliktlösung und den militärischen und kulturhegemonialen Gewaltpraktiken des Westens in einem solchen sozialpsychologischen Kontext analysiert wird (Bar-On 2001: 228).

Bleibt die Analyse an diesem Punkt stehen, so fehlt ihr zumindest die Erklärungskraft für die Frage, warum „terroristische Gewalt“ nicht das einzige ja noch nicht einmal das dominante Muster des Umgangs mit Ressentiments darstellt. Ihr fehlt darüber hinaus die Entwicklung von Dialogmöglichkeiten zwischen Kollektiven und der Blick auf institutionalisierte strukturelle Ungleichheit und Gewalt.

Der Rahmen des Dialogs bleibt langfristig orientierungsleitend und ohne Alternative, auch wenn das Dilemma der Unauflösbarkeit asymmetrischer Positionen im Dialog für die einzelnen Partner und auch für Kollektive nicht unmittelbar auflösbar ist (vgl. Tedlock 1993; Benhabib 1999). Gayatri Spivak geht sogar von einer Situation der Nichteinlösung des „Dialogs“ aus, da die Stimme der „Subalternen“ einer grundlegenden Verstummung d.h. Exklusion und Vereinnahmung unterworfen wird (Spivak 1988).

Vor dem Horizont der ungebrochenen diskursiven Macht des Westens erscheint es dringlicher denn je, die Position und Wirkungsmöglichkeiten der Experten von Interkulturalität neu zu bestimmen. Reicht es hierfür aus, sich über den eingeschränkten Bereich eigener Wirkungsmöglichkeiten Auskunft zu geben und die Reproduktionsmechanismen des Ungleichheitsgehalts von Differenz offen zu legen (Gutierrez-Rodriguez 1999)?

Für die akademische Praxis schlägt Lila Abu Lughod das „Gegen-Kultur-Schreiben“ vor (1996:38f.) Sie möchte auf einen taktischen Humanismus zurückgreifen, der sich der Sprache des Humanismus zweckrational bedient, ohne darüber hinaus einer Illusion vermeintlicher eigener Wirkmächtigkeit nachzuhängen. Benhabib erinnert daran, dass moralische Lernprozesse im Sinne der Diskursethik (vgl. Habermas 1988) nicht nur eine horizontale Gleichheit der Teilnehmer voraussetzen. Sie benötigen ebenfalls die Existenz geschützter und zu schützender sozialer Räume für Auseinandersetzungen in einer internationalen Zivilgesellschaft und die Schaffung partizipatorischer Zugänge zu diesen Räumen (Benhabib 1999: 62ff.).

Postkoloniale Positionen in Gewaltverhältnissen

Zum einen ist gegenwärtig eine Neuformierung wissenschaftlicher Disziplinen und Teildisziplinen zu beobachten, die jeweils für sich beanspruchen, das Thema Interkulturalität in der Hochschullehre und in Aktivitäten politischer Bildungsarbeit sowie im Bereich professioneller Weiterbildung im Sinne der Schulung interkultureller Kompetenz zu bearbeiten. Einige dieser Felder schließen dabei an

einen reduzierten und engen Kulturbegriff an und bewegen sich damit abseits von gegenwärtigen sozialphilosophischen und kulturwissenschaftlichen Debatten um kulturelle Differenz in der Moderne. Deutlich ist hier vor allem die mangelnde gegenseitige Wahrnehmung zwischen den neuen und traditionellen Disziplinen des Fremdverstehens und darüber hinaus zwischen den postkolonialen Diskursen des Nordens und Südens. Selektive Rezeptionen von Theorie haben oft zu defizitären Reproduktionen der Kulturkonzepte und zu neuen Standardisierungen von Interkulturalität geführt.

Zum anderen ist der Zusammenhang von Gewalt, Kultur und Kommunikation beispielsweise für die ethnologische Debatte um das koloniale Erbe der Disziplin und für die Thematisierung der kolonialen und post-kolonialen Herrschaftsverhältnisse kein neuer Gegenstand. Die Rede von der Krise ethnographischer Repräsentation verweist auf die reflexive Aufarbeitung grundlegender methodischer und epistemologischer Dilemmata.

Für viele nachkoloniale EthnologInnen steht die Geschichte ihrer Wissenschaft im Kontext des Kolonialismus und hat in vielen Fällen handlungsorientierende und legitimierende Funktionen für militärische Operationen und koloniale Einzelprojekte erfüllt⁹.

Kritische AnthropologInnen sind zu der Auffassung gekommen, dass die Integration der Disziplin in einen Herrschaftszusammenhang die Situation der Feldforschung in entscheidender Weise mitbestimmt. Die Relationalität der beteiligten DialogteilnehmerInnen als Angehörige ungleicher Seiten eines Machtverhältnisses wird hier in den Mittelpunkt der Betrachtung gerückt. In dieser Richtung der neueren Ethnologie sind dabei nicht nur Studien entstanden, die die Instrumentalisierung und Neuerfindung kultureller Tradition von Seiten nachkolonialer politischer Eliten (vgl. Ranger 1981) nachweisen, sondern auch ethnopsychologische Forschungsarbeiten zur widerständigen Praxis der Kolonisierten gegenüber der Besatzerkultur (vgl. Bosse 1984, Alatas 1977). Die erwähnten Arbeiten interpretieren die legitimierende Berufung auf Kultur oder bestimmte Handlungsdispositionen der (ehemalig) Kolonisierten als Ausdruck einer Gegenkultur, ausdrücklich nicht jedoch als Phänomene vorgängig kultureller Dispositionen.

Auch der in der Perzeption von Interkulturalität in den Wirtschaftswissenschaften viel zitierte amerikanische Ethnologe Edward T. Hall räumt ein, dass die „Erfindung“ der interkulturellen Kommunikation im Zusammenhang mit den militärischen Operationen der USA im 2. Weltkrieg steht (Hall 1990:23)¹⁰. Die Ausführungen Halls zum stillen Einfluss kultureller Faktoren auf menschliches Verhalten sind in den späten fünfziger Jahren entstanden. Auch dreißig Jahre später hält Hall in seiner Einführung zur Neupublikation von *The Silent Language* an seiner Grundauffassung fest, dass es im Projekt der Verbesserung der „human

situation“ um das Ausräumen kultureller Missverständnisse durch die Bewusstmachung gewissermaßen unveränderlicher - weil kultureller - Haltungen von Menschen unterschiedlicher kultureller Herkunft geht. Einmal zur Sprache gebracht, können die verborgenen Dimensionen der Kultur dann gelernt werden. Ausdrucksformen des Widerspruchs als Resultat einer relationalen Konfiguration können so jedoch nicht thematisiert werden.

An einem Beispiel aus Halls *The Silent Language* möchte ich die spezielle Problematik dieser Betrachtungsweise für die moderne Gegenwartssituation der Instrumentalisierbarkeit kultureller Differenz aufzeigen. Hall schildert den Fall eines US-amerikanischen Agraringenieurs, der als Botschaftsangestellter in einem lateinamerikanischen Land arbeitet. Dieser will einen offiziellen und zuvor verabredeten Termin mit einem Ministerialbeamten des Landes wahrnehmen. Der lateinamerikanische Offizielle lässt ihn über eine dreiviertel Stunde warten, eine Zeitspanne, die den US-Gesandten in Wut versetzt. Hall rät hier zum Verständnis lateinamerikanischer Konzeptionen von zumutbarer Wartezeit, die für ihn nach dem lokalen Zeitsystem erst bei fünfundvierzig Minuten beginnt (Hall 1990:4f.). Beiden beteiligten Personen unterstellt Hall einen eindeutig als kulturell identifizierbaren Zeithabitus, der sich in diesem Fall einfach widerspricht und ein interkulturelles Missverständnis verursacht.

Das „einseitige“ Erlernen des „fremden“ Zeitkonzepts auf der Seite des US-Amerikaners ermöglicht in der Folge eine Anpassungsleistung.

Eine kritischere Lesart dieses Beispiels würde den Herrschaftskontext und die Relationalität der Herkunftskulturen der Teilnehmer mit einbeziehen. So könnte es in diesem Beispiel des Wartenlassens auch um ein Machtspiel mit Zeit gehen, in dem sich auf der einen Seite das „Selbstbewusstsein“ des lateinamerikanischen Ministers durch die Demonstration einer gewissen Interesselosigkeit an der Verabredung und auf der anderen Seite ein Gefühl der Nicht-Anerkennung oder Missachtung des Vertreters der US-Regierung ausdrücken. M.E. müsste in der Gegenwartssituation der Instrumentalisierbarkeit kultureller Differenz heute noch eine weitere Dimension dieser Situation hinzukommen, die für die Interpretation interkultureller Begegnungen zukünftig eine verstärkte Aufmerksamkeit verdienen würde.

Das Machtspiel mit Zeit könnte unter Berufung auf kulturelle Tradition gegenwärtig durchaus eine neue Ambivalenz erhalten, die die Interpretation erschwert. Es ließe sich durchaus vorstellen, dass der lateinamerikanische Vertreter seine „Zeitkultur“ mit ins Spiel bringt. Die Zumutung an das Wartevermögen des US-Amerikaners würde durch eine doppelbödige Dimension der Erwartung erlernter „interkultureller Kompetenz“ im Sinne von Toleranzanforderungen gestützt. Dabei hätte der vorgestellte Angehörige einer nicht-westlichen Elite jederzeit die Möglichkeit der Wahl zwischen der situativen Orientierung an „amerikanischen“ Vorstellungen von Effektivität und Zügigkeit und der Aktualisierung des „lateiname-

rikanischen“ Zeithabitus. Auch auf der Seite des US-Amerikaners wäre gegenwärtig mit einer doppelbödigen Erwartungshaltung gegenüber dem Lateinamerikaner zu rechnen. Vielleicht wäre hier auch der „Westler“ im Bewusstsein der kulturellen Aufgeklärtheit lokaler Eliten des Nicht-Westens heutzutage eher ungeduldig. Ganz sicher würde sich durch die machtspielerische Aktualisierung von Differenz und die ambivalenten Erwartungshaltungen der Beteiligten kein Vertrauen in die Beziehung und in die Echtheit der Kommunikation gewinnen lassen. Dieses Dilemma stellt nicht nur eine besondere Herausforderung für die Vermittlung interkultureller Kompetenz dar, sondern kennzeichnet auch die Rahmenbedingungen für die Entwicklung destruktiver Haltungen, wie sie sich bei den Tätern des 11. September finden lassen.

Versuch der Annäherung an ein Phänomen

Im Folgenden möchte ich an einen Aspekt des sozialpsychologischen Ansatzes Hans Bosses anknüpfen und ihn für die Interpretation der Verfasstheit des Selbstbewusstseins bestimmter moderner nach-kolonialer Eliten weiterdenken und auf das Beispiel der Täter des 11. Septembers beziehen.

Bosse beschreibt die qualitativ unterschiedlichen individuellen und kollektiven Strategien psychischer Verarbeitungen der kolonialen Gewalterfahrung im Generationenwechsel (Bosse 1984:31). Diese sind nach ihm als Bewusstseinsfiguren zu betrachten, in deren Hintergrund bestimmte soziale Beziehungen stehen. Als Abwehrmuster der kolonialen Aggression beschreibt Bosse für die erste Generation der Kolonisierten eine Reaktion mit depressiver und affektiver Selbstentwertung und der Aufwertung des Aggressors. Die zweite Generation der Kolonisierten folgt eher dem Muster der Anpassung an die kognitiven Muster des Aggressors. Ohne dieser Analyse generelle Gültigkeit für alle kolonialen und post-kolonialen Verhältnisbestimmungen zuweisen zu wollen, ließe sich jedoch danach fragen, in welcher Weise die gegenwärtige Generation nun auch neue Muster des Umgangs mit kultureller Hegemonie entwickelt.

Repräsentiert die technische Elite islamisch-fundamentalistischer Terroristen ein bestimmtes Segment der neuen Generation und damit eine neue Bewusstseinsfigur? Welche Koordinaten bestimmten schließlich diese Figur?

Mein Versuch einer Annäherung an die neue Figur destruktiver Abwehr beschreibt ihre grundlegenden, m. E. „modernen“ und nicht ethnisch-kulturell spezifischen Voraussetzungen. Damit soll weder die Abwehrfigur als Gegenkultur heroisiert, noch sollten die spezifischen Gründe für die Entstehung dieser Figur im arabisch-islamischen Nahen Osten oder im Kontext von Migration als irrelevant ausgeschlossen werden.

Das wesentliche und meines Erachtens wichtigste Charakteristikum der den Tätern von mir unterstellten Bewusstseinsfigur ist der Negativismus und die de-

strukturelle Abkehr von einem Kampf um Anerkennung (vgl. Honneth 1992) *innerhalb* einer Weltgesellschaft. In der Tat drückt sich nicht nur die Zuwendung zur Selbstaufgabe, sondern auch eine Entsolidarisierung von der Menschheit aus. Wie kommt es zu dieser Radikalisierung? Mit Hans Bosse müsste hier gefragt werden, welches Leid und welche Angst die Täter in ihren Lebensgeschichten erfahren haben, die zu solchen negierenden Positionen geführt haben. Allen Presseberichten zu Folge hat es solche individuell leidvollen Erfahrungen von Zwang und Gewalt jedoch nicht gegeben. Das Attribut Gegengewalt gegenüber einem kulturellen Aggressor ist nicht in simpler Weise hier anzuwenden. Auch das Moment der persönlichen Erfahrung struktureller Exklusion scheint hier nicht in jedem Fall zu greifen. Die Lebensgeschichten der Täter lesen sich eher als glückliche transkulturelle Bildungskarrieren. Die Logik der Figur ist komplizierter und uneindeutiger.

Sie scheint im wesentlichen einen reflektierenden Bezug auf westliche Ambivalenz und Doppelmoral zu nehmen. Vorhandene Ressentiments speisen sich vor allem aus der Uneindeutigkeit und Wechselhaftigkeit des politischen Standortes der USA beziehungsweise des Westens. Aus Sicht der arabisch-islamischen Welt gibt es viele Beispiele, die die dortige lokale Wahrnehmung von Weltpolitik bestimmen.¹¹

Die diskontinuierliche Stützung autokratischer Führungen oder auch von Oppositionen in den arabisch-islamischen Ländern, wie zum Beispiel die Saddam Husseins oder des schiitischen Widerstands gegen seine Herrschaft während des zweiten Golfkrieges gehören ebenso dazu wie die strategische Förderung und Unterstützung von islamisch-fundamentalistischen Gegnern gegenüber kommunistisch orientierten Regimen während des Kalten Krieges. Auch die Bewertung terroristischer Taten mit ungleichen Maßstäben schlägt in die gleiche Kerbe der Wahrnehmung. Auffällig ist in diesem Zusammenhang gegenwärtig die Einordnung von islamisch-fundamentalistisch orientierten Tätern in die Kategorie rational-strategisch planender Krimineller, während jüdisch-fundamentalistisch motivierte Täter in den Medien vielfach der Kategorie unzurechnungsfähiger und psychologisch zu überprüfender gestörter Persönlichkeiten subsumiert werden.¹²

In Bezug auf die arabische Welt haben arabische Intellektuelle bereits des öfteren auf die immer noch unverschlossene „anthropologische Wunde“ im Verhältnis zwischen dem Westen und dem arabisch-islamischen Orient und ihre Bedeutung für die arabische Auffassung der Moderne hingewiesen (vgl. Tarabishi 1998). Auch wenn man davon ausgeht, dass diese Wunde der narzistischen Kränkung durch koloniale Projekte nicht verheilt ist, sondern vielmehr durch den palästinensisch-israelischen Konflikt und die gegenwärtige Teilung der muslimischen Welt in Partner und Gegner des Westens offen gehalten wird, so ist eine Notwendigkeit gewaltsamer terroristischer Reaktion auf

diese Situation nicht evident. Auch die Radikalisierung von religiösen Positionen kann sehr verschiedene Facetten annehmen. Eine Interpretation der Hinwendung zum Islamismus liefert Karin Werner in ihrer Untersuchung über junge weibliche Studierende in Kairo (Werner 1997). Die Hinwendung zur islamisch-orthodoxen Lebensführung stellt Werner in den Sinnkontext eines Generationenkonflikts.¹³ Die Option auf eine fundamental-islamische Neuorientierung der Lebensführung interpretiert sie als Reaktion auf die von einer Elterngeneration zugemuteten widersprüchlichen Modernitätsanforderungen an die jungen Frauen. Das von Werner geschilderte Beispiel zeigt hier zwar keine zynische Wahl von Gewalt, sondern eher „leise“ Projekte der Reorganisation persönlicher Sinnorientierungen, es weist jedoch auf die Situation neuer Zwänge und einer erweiterten Optionenvielfalt für diese Generation hin.

Das „fromme Leben“ ist keine Fortführung einer ungebrochenen kulturellen noch einer Familientradition, sondern muss gewählt, angeeignet und gegenüber Anfeindungen und Zweifeln im Alltag verteidigt werden. Es kann in einem Moment gewählt und in einem anderen wieder abgelegt werden¹⁴. Die Täter des 11. September hatten ebenfalls die Chance der Wahl. Der moderne politische Islam repräsentiert dieses Moment der willkürlichen und strategischen Instrumentalisierung kultureller Identität in besonderer Weise. Eine neue Generation nach-kolonialer Eliten ist hier anscheinend zum zynischen Strategen des Machtspiels mit Kultur geworden.

Der Double-Bind des Spiels beinhaltet sowohl den Hinweis auf höhere moralische Werte - eben auf universalistische Ansprüche der Weltanschauung des politischen Islam - als auch auf einen Nihilismus, der die Authentizität der moralischen Botschaft aufhebt. Nach der Entlarvung der Doppelmoral des westlichen Interventionismus wird nun auch die eigene Kultur instrumentalisierbar und in ähnlicher Doppelbödigkeit dem westlichen Projekt strategisch entgegengesetzt. Das revanchistische und provokatorische Projekt der Irritation des Westens lässt die Authentizität des Anerkennungsbegehrens innerhalb eines humanen Referenzrahmens vermissen. Es scheint mit der Provokation des Westens und dem Abschied von der humanen Orientierung - zum Beispiel in der Zerstörung der Buddha-Statuen Afghanistans von Seiten des Taliban Regimes - zu enden. Damit hat sich der emanzipatorische Impetus des Differenzprojekts pervertiert.¹⁵

Bestimmte gebildete Eliten besitzen ausreichend Hedonismus, um „islamische“ Orientierungen zu vertreten und mit den „großen“ und „kleineren“ Ausstiegen aus den frommen Wertorientierungen gut vereinbaren zu können. Der tunesische Historiker Hisham Djait kritisiert diese Position des politischen Islam.

„Selbst die Islamisten, die sich auf die spirituellste und heroischste Doktrin beziehen, die man sich vorstellen kann, stellen den Islam in den Dienst der Lebensgier und des Todestribs. Sie kämpfen weder für eine leidenschaftliche Wahrheitssuche noch für

einen wiedergefundenen, tiefbrünstigen Glauben. Sie können zwar die Frustration der Massen kanalisieren, sie haben jedoch nichts anzubieten.“ (Djait 1998:107)

Nahezu alles kann durch den Kampf für das Großziel legitimiert und mit Hilfe eines besonderen Pragmatismus gelebt werden: Börsenspekulationen, Drogen- und Waffengeschäfte, Zwangsehen mit den Witwen der besiegten Kriegsgegner und die kleinen Fluchten in Alkohol und käufliche Liebe. Dass die USA gleichzeitig Migrationsziel und verteufler Feind sind, passt in die generell utilitaristische Ausrichtung.

Sie entspricht damit eher bekannten Mustern des nihilistisch geprägten politischen Radikalismus, wie er zum Beispiel aus dem Kontext des revolutionären russischen Anarchismus belegt werden kann. Hier findet sich eine ähnliche Abkehr von Gemeinschaftsorientierungen sowie von einer Dialogbereitschaft über gemeinsame Wertorientierungen:

„Der Revolutionär weiß, dass er in der Tiefe seines Wesens, nicht nur in Worten, sondern auch in Taten, alle Bande zerrissen hat, die ihn an die gesellschaftliche Ordnung und die zivilisierte Welt mit allen ihren Gesetzen, ihren moralischen Auffassungen und Gewohnheiten und mit allen ihren allgemein anerkannten Konventionen fesseln. Er ist ihr unversöhnlicher Feind, und wenn er weiterhin mit ihnen zusammenlebt, so nur deshalb, um sie schneller zu vernichten.“ (Netschajew um 1870)¹⁶

Auch Andre Glucksmann betont in seiner Veröffentlichung zum 11. September das nihilistische Grundmotiv der Täter. Er zieht jedoch eine Parallele im Motiv individueller Selbstermächtigung zwischen so ungleichen Figuren wie den Dämonen Dostojewskis, dem russischen Staatschef Putin und Madame Bovary und erklärt damit quasi jeglichen weiteren gesellschaftlichen Entstehungskontext sozial negativer Haltungen für irrelevant (vgl. Glucksmann 2001). Diese Deutung besitzt meines Erachtens wenig Erklärungskraft, um gegenwärtige identitätspolitische Diskurse und gesellschaftliche Umbrüche im globalen Kontext zu analysieren und kann auch nicht dazu verhelfen, neue Lösungsansätze für bestimmte politische Machtkonfliktkonstellationen zu entwickeln.

Wie aber kann unter den beschriebenen Bedingungen der politischen Instrumentalisierung und Inszenierung kultureller Differenz ein Dialog zwischen TeilnehmerInnen vor sich gehen, die sich in ihren ambivalenten Haltungen und Ambitionen der Handlung zwischen eigener Verletzbarkeit und Aggression gegenseitig misstrauen?

Konsequenzen für die Praxis der Interkulturalität

Meine These wäre, dass es generell darum gehen würde, die legitimatorische Instrumentalisierung von Kultur Ernst zu nehmen, sie analytisch zu dekonstruieren und dabei die sozialen Konflikte in deren Hintergrund herauszuarbeiten. Dem Authentizitätsproblem und dem latenten Nihilismus der Instrumentalisierung von

Kultur kann meines Erachtens in der Folge nur von einem Standort der eindeutigen Sprache des Rechts im Sinne Hellers begegnet werden, der sich der praktischen Einlösung von Egalität verpflichtet fühlt. Die Bereiche der globalisierten Wirtschaftskooperation und der Aspekt der Integration kultureller Vielfalt in die Personalentwicklung von Unternehmen und multinationalen Organisationen und Nicht-Regierungsorganisationen¹⁷ wären hier als zentrale Bereiche zu sehen, in denen es notwendig wird, mit der Schaffung von dialogischen Räumen zu beginnen. Begründet werden kann diese Prioritätensetzung vor allem durch die prominente Rolle, die der Ökonomie und der Zivilgesellschaft sowie den supra-staatlichen Institutionen in der Globalisierung an Gestaltungspotential und Wirkungsmacht zukommt. Die grundlegende These ist darüber hinaus, dass dies die dominanten Praxisfelder im globalen Alltag der Interkulturalität sind, in denen Chancen der Anbahnung eines Dialogs unter Anerkennung egalitärer Differenz nicht nur gesucht werden müssen, sondern in eine gemeinsame Praxis überführt werden können. Die Diagnose, dass die Verwirklichung eines authentischen gleichberechtigten Dialogs bisher mehr Projekt denn Realität ist, hätte vor diesem Hintergrund mehrere Konsequenzen für die Beschreibung des Diskussions- und Entwicklungsbedarfs.

Zum einen ginge es wohl bei der Schaffung der genannten Diskursräume um die interkulturelle kooperative Entwicklung von Standards für eine personelle Integration kultureller Vielfalt im Bewusstsein bestehender Asymmetrien in der globalen Moderne. Institutionen und Organisationen sollten ihre Kriterien der Inklusion und Exklusion von MitarbeiterInnen entlang der Merkmale von Geschlecht, Staatsbürgerschaft oder Religion vor dem Hintergrund der Egalitätsanforderungen überdenken.¹⁸ Gerade nach dem 11. September sollte neu darüber nachgedacht werden, wie eine verstärkte Inklusion zum Beispiel muslimischer MigrantInnen in transnational und transkulturell operierenden deutschen, europäischen oder auch anderen multinationalen Organisationen verwirklicht werden kann, ohne dass gleichzeitig eine Einkapselung und Marginalisierung in Spezialbereichen der Zuständigkeit für Migration oder die Belange der Herkunftsländer innerhalb der Organisationen damit einhergeht. Ausgesprochen problematisch wäre es, wenn sich in der Folge der gewaltsamen Interventionen langfristig eine „Religionsdividende“¹⁹ für „eingetragene Christen“ etablieren würde. Damit würde eine fast schon überwunden geglaubte Relevanz von Religionszugehörigkeit - wenngleich nur informell - eingeführt, die den Realitäten moderner Organisationen und Gesellschaften in vielen Bereichen nicht gerecht wird.

Die Religionsdividende ist hier insbesondere in Bezug auf muslimische Gesellschaftsmitglieder ein besonderes Problem, da ein formeller Austritt aus der Religionsgemeinschaft keine Option darstellt. Trotzdem werden in aktuellen Debatten um „den Islam“ und „die Muslime“ in der Migration zwei Fehler ständig wiederholt. Zum einen werden die innergesellschaftlichen Debatten in den

arabisch-islamischen Herkunftsländern von muslimischen MigrantInnen um den Stellenwert der Religion vielfach ausgeblendet. Zum anderen werden Religionszugehörigkeit und persönliche Überzeugung bei Muslimen in eins gesetzt. Personen muslimischer Herkunft, die lebensgeschichtlich eine ebenso große reflektierte Distanz zu ihrer Religion erworben haben wie kritische Christen oder auch aus der Kirche ausgetretene Personen kommen auf diese Weise schlechterdings nicht ins Bewusstsein.

Dies steht nicht nur in eklatantem Widerspruch zum Umgang mit christlicher Religionszugehörigkeit und –überzeugung im Alltagsleben westlicher Gesellschaften, sondern bedeutet für diese Menschen, dass sie in der auf die simple Formel „Westen gegen islamische Welt“ reduzierten Krise in eine Situation gebracht werden, die ihre Wahlfreiheit des Standorts einschränkt. Sie werden nicht mehr als Menschen nach ihren Überzeugungen gefragt, sondern nur noch als Muslime wahrgenommen. Durch eine solche „Dramatisierung“ von Religionszugehörigkeit können Loyalitätserklärungen mit einer kulturellen Herkunft provoziert werden, die mit der Unterstützung der Taten terroristischer Täter wenig gemein haben. Die differenzierte Distanzierung von Schwarz–Weiß-Positionen ist eine Leistung, die vermutlich nur wenige auf Grund einer privilegierten Lage erbringen können.

Meist fehlt bisher der offene geistige Raum von Anerkennung, der es ermöglichen würde, sich von Haltungen und Taten zu distanzieren, ohne sich selbst dabei gleichzeitig als kultureller Überläufer wahrzunehmen. Dieser Mangel sowie der Mangel an wesentlichen Formen politischer und sozialer Teilhabe liefern dem politischen Islam stets neue Argumente für die Eigenwahrnehmung als ausgeschlossenes Opfer von Verschwörung.

Angesichts dieser Gefahr der Schwarz-Weiß-Zeichnung und Vereinfachung der Realität würde es dem „interkulturellen Dialog“ gegenwärtig gut tun, die Aufmerksamkeit von der Ebene religiös-kultureller Identität weg in Richtung auf die Ebene der Auskleidung dialogischer Räume im Sinne der Standardisierung dialogischer und kooperativer Regeln zu lenken. Hier ginge es beispielsweise um die Formulierung konsensueller Handlungsorientierungen und Leitbilder der innerorganisatorischen und außenwirksamen Theorie und Praxis von Organisationen. Die kooperative Entwicklung von Zugangs- und Praxisregeln diskursiver Räume hätte dabei schließlich ein spezielles Verständnis interkultureller Kompetenz zur Voraussetzung, welches ebenfalls einer Kulturalisierung von Positionen entgegen tritt. Ich möchte es im folgenden an Hand seiner wichtigsten Koordinaten abschließend skizzieren:

- Die Einsicht in die Unabgeschlossenheit und Unabschließbarkeit von Kultur.
- Das Verständnis von Kultur als Referenzhorizont zur diskursiven Beschreibung von Differenz und Gleichheit.

- Das Bewusstsein des situativen und geo-politischen raum-zeitlichen Kontextes der Kommunikation.
- Die gegenseitige Anerkennung der Dialogpartner in ihrer möglichen Andersheit bei gleichzeitiger Anerkennung historisch konstituierter asymmetrischer Relationalität.
- Verständnis der Instrumentalisierbarkeit kultureller Differenz und der Legitimierungsfunktion von Kultur bei gleichzeitiger Auflösung der Orientierungssicherheit in der Moderne durch neue Optionen und Zwänge.
- Die Anerkennung und Reflexion unterschiedlicher Interessen, Nutzen- und Zielüberlegungen der am Dialog Beteiligten.
- Die reflektierte Toleranz für nicht-ausgesprochene Subtexte des Gesprochenen und der reflektierte Umgang mit diskursiven Schließungen und Ausschlüssen.
- Toleranz für andere Eigenlogiken im Bewusstsein ihres besonderen und begrenzten Entstehungskontextes.

Vor dem Hintergrund dieser Voraussetzungen gewinnt der Begriff der interkulturellen Kompetenz die Dimension eines kooperativen Projekts der Entwicklung und verliert seinen Charakter als „allein westlicher Luxus- oder Zusatzkompetenz“ in Arbeits- und Marktbeziehungen. Eine solche Perspektive könnte helfen, den Dialog der Kulturen weiterhin „innerhalb“ der Kämpfe um Anerkennung auf globaler Ebene aufzuheben. Religionszugehörigkeit könnte in dieser Fassung von Interkulturalität von weltanschaulichen Überzeugungen analytisch getrennt werden. Das Bewusstsein für die Instrumentalisierbarkeit von Kultur würde hier vor allem eine neue Anforderung an Menschen unterschiedlichster kultureller Herkunft stellen, religiöse und kulturelle Identitäten als Folie von Auseinandersetzungen kritisch zu reflektieren und ansonsten vor allem die Entwicklung gemeinsamer Praxen zu verfolgen. Die Selbstermächtigung zu Gewaltakten würde in diesem Kontext weder als natürliches Attribut der Auseinandersetzungen zwischen ungleichen Mitgliedern der globalen Weltgesellschaft noch als Element spezifischer „kultureller“ oder „religiöser“ Dispositionen betrachtet werden.

Anmerkungen

¹ Dies gilt gleichermaßen für den Fall der Integration von MigrantInnen in multikulturellen Gegenwartsgesellschaften.

² Siehe zum Beispiel die Internetseite <http://www.ssrc.org/sept11/>

³ Die Orient-Metapher bezieht sich hier auf eine Relation zwischen dem Westen und dem „Rest“ der Welt, und damit auf eine Erbe des Kolonialismus, welches für die Konfiguration des postkolonialen Bewusstseins auf beiden Seiten des Verhältnisse konstitutiv ist.

⁴ Hier ist vor allem die Metapher des Kreuzzuges zu erwähnen. Kreuzzug und „Mu'amara“ (arab. Verschwörung) stehen als eingängige Bilder der Feindschaft des Westens gegenüber dem islamischen Orient bei Fundamentalisten des arabisch-islamischen Welt zur Verfügung (vgl. Tibi 1994).

⁵ http://www.ssrc.org/sept11/essays/das_text_only.htm vom 15.8.2002.

- ⁶ Auch Immanuel Wallerstein sieht die Chancen des Dialogs eher auf der Seite der Verbündeten Amerikas als auf der Seite der islamisch-fundamentalistischen Gegner. <http://www.ssrc.org/sept11/>
- ⁷ Für eine neuere Auseinandersetzung mit Gadammers Thesen in Bezug auf interkulturelles Fremdverstehen siehe Anette C. Hammerschmidt 1997.
- ⁸ Bar-On geht in seinen Überlegungen und seiner Praxis des „TRT – To Reflect and Trust“ vom israelisch-palästinensischen Konflikt aus, hat jedoch inzwischen mit seinen Programmen individueller persönlicher Bearbeitung von kulturell legitimer Gewalt in gemischt-kulturellen Gruppen ebenfalls Erfahrungen mit dem südafrikanischen und dem Kontext Nordirlands. Die Bearbeitung bleibt jedoch in den TRT-Programmen auf der Ebene persönlicher Begegnung stehen. Hier wäre zu fragen, welche Praxen für kollektive Versöhnungsprozesse entworfen werden könnten.
- ⁹ Vergleiche hier z.B. den Sammelband von Berg/Fuchs 1993, Talal Asad 1973, Lila Abu Lughod 1996, Gerard Leclerc 1976.
- ¹⁰ Von besonderem Interesse für die US Militärstrategen waren die Kulturen des Kriegsgegners Japan und derjenigen Gesellschaften des Südpazifik, die amerikanische Militärbasen beherbergen sollten. Die Beiträge der AnthropologInnen sind dabei nicht immer in unmittelbarem Verwertungszusammenhang militärischer Projekte zu sehen. Die US-Anthropologin Ruth Benedict schrieb ihr Buch „The Chrysanthemum and the Sword“ unter anderem auch mit der Motivation, Verständnis für die japanische Kultur zu schaffen (Benedict 1989).
- ¹¹ Vergleiche hierzu auch den Aufsatz von Maria Mies zum Zusammenhang von Globalem Freihandel und gegenwärtigen Kriegen insbesondere ihre Analyse zum „langanhaltenden Krieg“ gegen den Terrorismus (Mies 2002).
- ¹² Dies zeigt sich im aktuellen Fall eines Dr. Robert Goldstein aus Florida, in dessen Wohnung im August 2002 nicht nur ein ausgedehntes Waffenarsenal, sondern auch Pläne zur Zerstörung islamischer Gebetshäuser und Kulturzentren gefunden wurden. Die Nachrichtenseite des US-Senders CNN geht hier nicht auf einen Zusammenhang zu religiösem Terrorismus ein, sondern beschreibt einen Einzeltäter, der zur psychiatrischen Beobachtung in eine lokale Klinik eingewiesen wurde (<http://www.cnn.com/2002/US/08/23/florida.exlposives/index.html> vom 26.8.2002).
- ¹³ Der von Werner angegebene erweiterte Kontext ist der einer nationalen ägyptischen Öffnung gegenüber dem Westen (infatih), der eine spezifische ökonomische und politische Konstellation in der Gegenwart darstellt und verschiedene uneingelöste Versprechen beinhaltet, die die Anbindung an den „Westen“ mitbringen soll.
- ¹⁴ Dies ist meines Erachtens zumindest solange der Fall, wie nicht neue Zwänge durch die Mitgliedschaft in klandestinen und illegalen Vereinigungen oder anderen existenziell bedeutsamen Gruppen entstehen. An die Tatsache, dass es sich hier um weibliche Orientierungen handelt, ließen sich natürlich auch Fragen nach dem Zusammenhang von Geschlecht und Wahl gewalttätiger und nihilistischer Varianten religiösen Radikalismus⁷ anknüpfen, die an dieser Stelle nicht diskutiert werden sollen.
- ¹⁵ Die gegenwärtige Situation besitzt jedoch nicht nur in dieser Hinsicht des religiösen Anspruchs versus nihilistisch-radikaler Lebensführung ein Authentizitätsproblem. Die Wirklichkeit des 11. September hat ihre Vorläufer auch in virtueller Realität. Es ist fast so, als habe der Westen die Vorbilder der Ereignisse selbst kreiert. Von Samuel Huntington theoretisch antizipiert und in Hollywood ausformuliert sind die Täter des 11. September eher zu ausführenden Armen einer im Westen projizierten *self-fulfilling prophecy* geworden. Dem Szenario des 11. September kommt hier vor allem der im Jahr 1998 erstmals gezeigte Film „The Siege“ des Regisseurs Edward Zwick am nächsten, in dem Denzel Washington und Bruce Willis als Repräsentanten unterschiedlicher Strategien der Bekämpfung islamisch-fundamentalistischer Terrorzellen in New York auftreten.
- ¹⁶ Siehe „Der revolutionäre Katechismus“ von Sergej Netschajew unter <http://www.literazzia.de/literazz/netscha.htm> vom 12.8.2002-08-27. Zum Zusammenhang von Terrorismus und Nihilismus vergleiche auch Waldmann (1998) S. 40-55.

- ¹⁷ Eingeschlossen sind hier natürlich insbesondere auch die Felder Entwicklungszusammenarbeit und Politikberatung.
- ¹⁸ Dies gälte m. E. zum Beispiel gleichermaßen für nicht-konfessionell gebundene wie auch muslimische, buddhistische oder anders-religiöse BewerberInnen für die Mitarbeit in sogenannten Tendenzbetrieben, zum Beispiel christlichen Institutionen und Organisationen der Entwicklungszusammenarbeit oder der sozialen Arbeit. Die dauerhafte Teilexklusion von Deutschen muslimischer Herkunft aus solchen Segmenten des Arbeitsmarktes stellt meines Erachtens ein ernsthaftes Legitimationsproblem dar.
- ¹⁹ Den Begriff verwende ich in Anlehnung an Robert Connells „Patriarchale Dividende“ und Ilse Lenz’ „Nationalitätsdividende“ (Connell 1997, Lenz 1996). Er zielt auf die Selbstverständlichkeit oder Natürlichkeit der Inanspruchnahme von Anrechten und Privilegien durch Zugehörigkeit zu einer Gruppe.

Literaturverzeichnis

- Abu-Lughod, Lila (1996): „Gegen Kultur Schreiben“. In: Lenz; Germer; Hasenjürgen (1996). S. 14-46.
- Alatas, Seyd Hussein (1977): *The Myth of the Lazy Native*. London.
- Asad, Talal (Hg.) (1973): *Anthropology and the Colonial Encounter*. London.
- Bar-On, Dan (2001): *Die „Anderen“ in uns – Dialog als Modell der interkulturellen Konfliktbewältigung*. Hamburg.
- Benedict, Ruth (1989): *The Chrysanthemum and the Sword – Patterns of Japanese Culture*. Boston.
- Benhabib, Seyla (1999): *Kulturelle Vielfalt und demokratische Gleichheit – Politische Partizipation im Zeitalter der Globalisierung*. Horkheimer Vorlesungen. Frankfurt a.M.
- Berg, Eberhard; Fuchs, Martin (Hg.) (1993): *Kultur, Soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation*. Frankfurt a.M.
- Bosse, Hans (1984): *Diebe, Lügner, Faulenzer*. Frankfurt a.M.
- Connell, Robert (1997): *Der gemachte Mann*. Opladen.
- Das, Veena (2001): *Violence and Translation*. (http://www.src.org/sept11/essays/das_text_only.htm vom 26.8.2002).
- Djait, Hischam (1998): „Kultur und Politik in der arabischen Welt“. In: Heller; Mosbahi (Hg.) (1998) München. S. 94-109.
- El-Berr, Aziz; Quehl, Hartmut (1998): *Neun Essays zum Islam: Gemeinsame Überlegungen zu einem kontroversen Thema*. Felsberg.
- Frerichs, Petra; Steinrücke, Margareta (Hg.) (1996): *Klasse, Geschlecht, Kultur*. Dokumentation eines Workshops anlässlich des 25jährigen Bestehens des Instituts zur Erforschung sozialer Chancen (ISO) am 8. November 1996 in Köln. Berichts des ISO 54. Köln.
- Gadamer, Hans-Georg (1975): *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. (4. Aufl.) Tübingen.
- Giddens, Anthony (1997): *Jenseits von Links und Rechts*. Frankfurt a.M.
- Glucksmann, Andre (2002): *Dostojewski à Manhattan*. Paris.
- Grevemeyer, Jan-Heeren (Hg.) (1981): *Traditionale Gesellschaften und europäischer Kolonialismus*. Frankfurt a.M.
- Gutierrez-Rodriguez, Encarnacion (1999): *Intellektuelle Migrantinnen – Subjektivitäten im Zeitalter von Globalisierung. Eine postkoloniale dekonstruktive Analyse von Biographien im Spannungsverhältnis von Ethnisierung und Vergeschlechtlichung*. Opladen.
- Habermas, Jürgen (1988): *Theorie des kommunikativen Handelns*. 2 Bde. Frankfurt a.M.
- Hafez, Kai (1997): „Der Islam und der Westen – Kampf der Zivilisationen?“ In: Hafez (1997) (Hg.) Frankfurt a.M. S. 15-27.
- Hafez, Kai (Hg.) (1997): *Der Islam und der Westen – Anstiftung zum Dialog*. Frankfurt a.M.
- Hall, Edward T. (1990): *The Silent Language*. (1. Ausgabe 1959). New York.

- Hammerschmidt, Anette C. (1997): *Fremdverstehen. Interkulturelle Hermeneutik zwischen Eigenem und Fremdem*. München.
- Heller, Agnes (1995): *Ist die Moderne lebensfähig?* Frankfurt a.M./New York.
- Heller, Agnes (1990): "Die ethischen Alternativen der Moderne". In: Meier (Hg.) (1990) München. S. 99-124.
- Heller, Erdmute; Mosbahi, Hassouna (Hg.) (1998): *Islam, Demokratie, Moderne. Aktuelle Antworten arabischer Denker*. München.
- Honneth, Axel (1992): *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt a.M.
- Huntington, Samuel (1996): *Der Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*. München.
- Leclerc, Gerard (1976): *Anthropologie und Kolonialismus*. Frankfurt a.M.
- Leggewie, Claus (2001): *Terror und Krieg und die Verantwortung der Wissenschaft*. (aus Frankfurter Rundschau vom 30.10.2002) <http://www.uni-kassel.de/fb10/frieden/science/leggewie.html> vom 2.9.2002.
- Lenz, Ilse (1996): „Klassen-Ethnien-Geschlechter? Zur sozialen Ungleichheit in Zeiten der Globalisierung“. In: Frerichs; Steinrück (Hg.) (1996) Köln. S. 63 - 80.
- Lenz, Ilse; Germer, Andrea; Hasenjürgen, Brigitte (Hg.) (1996): *Wechselnde Blicke – Frauenforschung in internationaler Perspektive*. Opladen.
- Meier, Heinrich (Hg.) (1990): *Zur Diagnose der Moderne*. München.
- Mies, Maria (2002): „Piraten des 21. Jahrhunderts“ – *Globaler Freihandel und neokoloniales Kriegssystem*. (<http://www.uni-kassel.de/fb10/frieden/themen/Globalisierung/mies.html> vom 28.8.2002).
- Nelson, Cary; Grossberg, Lawrence (Hg.) (1988): *Marxism and the Interpretation of Culture*. London/New York.
- Ranger, Terence (1981): "Kolonialismus in Ost- und Zentralafrika. Von der traditionellen zur traditionellen Gesellschaft – Einsprüche und Widersprüche". In: Grevemeyer (Hg.) (1981) Frankfurt a.M. S. 16-46.
- Spivak, Gayatri (1988): „Can the Subaltern Speak?“ In: Nelson; Grossberg (Hg.) (1988) London/New York.
- Tarabishi, George (1998): "Die anthropologische Wunde in unserer Beziehung zum Westen". In Heller; Mosbahi (Hg.) (1998) München S. 72-83.
- Tedlock, Dennis (1993): „Fragen zur dialogischen Anthropologie“. In: Berg; Fuchs (Hg.) (1993) Frankfurt a.M. S. 269-287.
- Tibi, Bassam (1994): *Die Verschwörung – Das Trauma arabischer Politik*. Hamburg.
- Waldmann, Peter (1998): *Terrorismus - Provokation der Macht*. München.
- Werner, Karin (1997): *Between Westernization and the Veil – Contemporary Life-Styles of Women in Cairo*. Bielefeld.

Anschrift der Autorin

Susanne Kröhnert-Othman

Franz-Vogt-Str. 2

44789 Bochum

e-mail: Susanne.Kroehnert@ruhr-uni-bochum.de