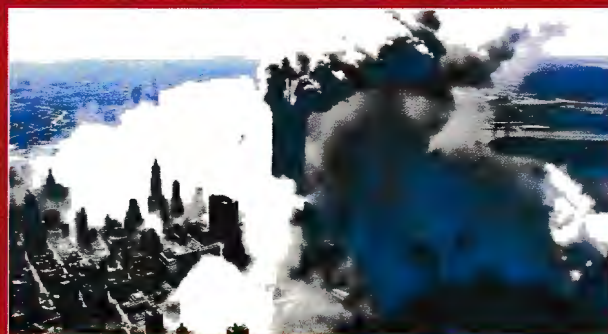


Globaler Terrorismus Analysen, Perspektiven und didaktische Impulse

Herausgegeben von
Volker Wilhelmi, Elmar Theveßen und Florian Pfeil



Bildquellen Titelseite (von oben nach unten):

Abb. 1: Greg Seminger - NYPD Aviation Unit (2001): World Trade Center Site am 11. September 2001 um 10:05:46. Internet: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:11._September_2001_um_10_Uhr_05_und_46_Sekunden.JPG?uselang=de#filelinks (2017).

Abb. 2: Romaine (2016): Bourse, Brussels after terrorist attacks in March 2016. Internet: <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=47772904&uselang=de> (2017).

Abb. 3: Jugendschutz.net (2016): Bildausschnitt der islamistischen App. Internet: <http://www.jugendschutz.net/politischer-extremismus/> (2016).

MAINZER KONTAKTSTUDIUM GEOGRAPHIE 16

herausgegeben von Volker Wilhelmi, Elmar Theveßen und Florian Pfeil

Globaler Terrorismus

Analysen, Perspektiven und didaktische Impulse

Mit 69 Abbildungen und 22 Tabellen

GEOGRAPHISCHES INSTITUT
JOHANNES GUTENBERG-UNIVERSITÄT MAINZ
Mainz 2017

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Wilhelmi, V., E. Theveßen, F. Pfeil (Hrsg.): Globaler Terrorismus – Analysen, Perspektiven und didaktische Impulse /

Beiträge von: Becker, Patrick; Bender, Patrick; Escher, Anton; Gehrig, Lisa; Goergen, Elisabeth; Hatz, Christian; Karner, Marie; Neunzig, Thilo; Theveßen, Elmar; Ulmcke, Adrian; Vosen, Kim; Wilhelmi, Volker / hrsg. von Volker Wilhelmi, Elmar Theveßen, Florian Pfeil.

– Mainz: Geographisches Institut der Johannes Gutenberg-Universität, 2017

(Mainzer Kontaktstudium Geographie; 16)

ISBN: 987-3-88250-311-1

© 2017

Redaktion: Volker Wilhelmi

Satz/Layout/Gestaltung: Lena Rimoldi

Lektorat: Katja Wolter, Lena Rimoldi

Druck: Zentraldruckerei der Johannes Gutenberg-Universität Mainz

Inhalt

VOLKER WILHELMI, ELMAR THEVEBEN UND FLORIAN PFEIL Vorwort	1
<i>Ursachen, Strategien und Auseinandersetzung</i>	2
VOLKER WILHELMI Globaler Terrorismus und Schule – Anforderungen, Herausforderung oder Überforderung?.....	2
ELMAR THEVEBEN Krieg, Terror, Migration – Nebenwirkungen der Globalisierung.....	13
FLORIAN PFEIL Zwischen Pathologie und Selbsterstörung – Konfliktlinien des modernen Terrorismus	25
ANTON ESCHER und MARIE KARNER Verstehende Interkulturalität statt räumlicher Koexistenz als Entgegnung auf den Terrorismus?	30
ADRIAN ULMCKE Ein blinder Fleck der Mediendidaktik – Raumkonstruktion durch Fernsehnachrichten am Beispiel Syriens.....	48
THILO NEUNZIG Islamistisches Radikalisierungspotenzial bei Jugendlichen im Kontext von Schule und sozialem Umfeld	59
<i>Unterrichtsbausteine</i>	68
VOLKER WILHELMI Boko Haram in Nigeria – Terror und Flucht – Eine mehrperspektivische Annäherung.....	68
ADRIAN ULMCKE Gewalt gegen Steine – Eine mehrperspektivische Raumanalyse Syriens.....	82
STEFANIE WEYRICH Religion versus Ideologie – Ist der Terror des IS „unislamisch“?	97
KIM VOSEN Der Kampf gegen die Islamisierung – Islamismus und islamfeindliche Bewegungen.....	110
LISA GEHRIG Die Dekonstruktion von IS-Botschaften – Eine Bildanalyse.....	127
CHRISTIAN HATZ Islamistische Propaganda 2.0 – Analyse und Dekonstruktion	134
PATRICK BENDER Jugendliche im Fokus des IS – Propaganda zur Gewinnung neuer Anhänger	143
PATRICK BECKER Prävention und Deradikalisierung – Präventive Maßnahmen und der Umgang mit Rückkehrern	154
ELISABETH GOERGEN Integration und Umgang mit fremden Kulturen – Schlüsselfaktoren der Integration am Beispiel Stuttgart.....	168

ANTON ESCHER und MARIE KARNER

Verstehende Interkulturalität statt räumlicher Koexistenz als Entgegnung auf den Terrorismus?

In den gesellschaftlichen Medien und politischen Debatten werden wir täglich auf die Gefahren des internationalen Terrorismus' und religiösen Extremismus' aufmerksam gemacht. Dies führt nicht nur zu einer religiösen Aufladung politischer Konflikte, sondern derartige Stimmen wirken auch einem friedlichen Zusammenleben von Menschen verschiedener Kulturen und differenter Religionen entgegen, da sie Fremd- und Feindbilder produzieren. Mit der Schlagzeile „Anschläge in Europa – Unsere Sicherheit ist eine Inszenierung“ machte Spiegel Online im Mai 2017 darauf aufmerksam, dass alle seit 2014 identifizierten Attentäter islamistischer Mordanschläge in der Europäischen Union den Behörden als gewaltaffin bekannt waren. Die Inszenierung einer gefühlten Sicherheit durch grundrechtsverletzende Maßnahmen – wie anlasslose Massenüberwachungen – ist daher lediglich Ausdruck der Hilflosigkeit europäischer Demokratien und kann nicht als Strategie zur Abwehr von Terrorismus gesehen werden (LOBO 2017).

In Deutschland wurde das faktische Einwanderungsgeschehen vor allem von den konservativen Parteien bis spät in die 1990er Jahre geleugnet und mit der Zuwanderung verbundene Aufgaben auf sozialpolitischer Ebene wurden jahrelang vernachlässigt. Die Entscheidungsträger gingen davon aus, dass die in den 1950er und 1960er Jahren angeworbenen Gastarbeiter und angekommenen Asylsuchenden langfristig in ihre Heimatländer zurückkehren würden. Die polarisierenden Konflikte über Einwanderungs- und Integrationsfragen in der Bundesrepublik, die seit 1973 zwischen den beiden Parteilagern politisiert wurden, trugen zu Wellen offener Ausländerfeindlichkeit bei, die zahlreiche Opfer forderten (THRÄNHARDT 2002: 221, 225). Die bereits in den 1960er Jahren in Europa entbrannte Ethnizitätsdebatte mündete in den

1980er Jahren in einen multikulturalistischen Diskurs, der Differenzen, Diversität und Heterogenität betonte. In der Parteienlandschaft Deutschlands waren es vor allem die Grünen, die sich für den Multikulturalismus als politisches Leitbild einsetzten (KOSNICK 2014: 298). Zwar wurde eine multikulturelle Politik in Deutschland nicht explizit praktiziert, jedoch erkannte man Migrantenorganisationen, Moscheevereine und Sportverbände, die kulturelle und soziale Angebote für ihre Mitglieder zur Verfügung stellen, an. Erst die Ende der 1990er Jahre umgesetzten politischen Maßnahmen (z.B. Reform des Staatsangehörigkeitsrechts, Zuwanderungsregelungen) leiteten einen Paradigmenwechsel ein. Politisch wurde anerkannt, dass Deutschland von Zu- und Abwanderungen (mit)geprägt und in Zukunft auf Einwanderung angewiesen ist (MANNIT/SCHNEIDER 2014: 70), weshalb die „Integration“ der Zugewanderten als politische Gestaltungsaufgabe aufgefasst wurde (STEIN 2008: 34). Die Bundesregierung versteht unter „Integration“ die tatsächliche individuelle Teilhabe in allen gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und kulturellen Bereichen unserer Gesellschaft: „Ziel ist es, alle Menschen, die dauerhaft und rechtmäßig in unserem Land leben, in die Gesellschaft einzubeziehen und ihnen die damit verbundenen Rechte zu gewähren sowie Pflichten aufzuerlegen“ (BMI 2017). In den letzten beiden Jahrzehnten ist in Deutschland eine Hinwendung zum Paradigma der Diversität erkennbar. Der Umgang mit gesellschaftlich relevanten Formen von Differenz und Ungleichheit zeichnet sich dadurch aus, diese nicht allein an ethnischen Kriterien festzumachen, sondern unterschiedliche Dimensionen von Vielfalt und Differenz einzubeziehen (KOSNICK 2014: 297).

Angesichts der über 1,2 Millionen Geflüchteten, die seit 2015 in Deutschland angekommen sind, stellt der gegenwärtige Versuch, Asylsuchende zu

„integrieren“, Politik und Gesellschaft vor neue Herausforderungen (BAMF 2017: 4). Ein zentrales Thema der derzeitigen Integrationsdebatte sind Berichte über „soziale Brennpunkte“ in städtischen Quartieren und sozialen Kommunen, wo Abschottungsprozesse ethnisch-religiöser Gemeinschaften zum Teil generationsübergreifend zu beobachten seien (BERGSON 2017). Offensichtliche Integrationsdefizite und islamistische Milieus werden als Faktoren für Radikalisierungsprozesse angesehen, die mit der Abkehr von der potenziellen Aufnahmegesellschaft und der Integration in subkulturelle Milieus sowie einer sinkenden Integrationsbereitschaft der deutschen Gesellschaft einhergehen. Um „homegrown“-Terrorismus entgegenzuwirken, appelliert das Bundesministerium für Verfassungsschutz für „Integration“ als Strategie zur Extremismus- und Terrorismusprävention (BfV 2007: 3ff.). Derartige Problematisierungen und die ihnen innewohnenden scheinbaren Kausalbeziehungen sind äußerst kritisch zu sehen. Sie produzieren nicht nur die Vorstellung einer ethnisch abgrenzbaren „Gemeinschaft der Muslime“ im Sinne des Kugelmodells von Kulturen (vgl. I.1), sondern schreiben MuslimInnen⁵ und islamischen Organisationen eine grundsätzliche Nähe zu einer extremistischen und terroristischen Bedrohung zu. Ausgehend von der Annahme, dass der Islam Spielräume für Extremisten biete, werden politisch nicht legitimierte „Feinde“ der Demokratie konstruiert, was die Islamophobie in der Gesellschaft befördert. Die Strategie des Bundesministeriums für Verfassungsschutz könnte man demnach der Idee eines offenen Dialoges zwischen Staat und Religionsgemeinschaften als diametral gegenüberstehend bezeichnen (RODATZ/SCHEURING 2011: 163ff.).

Ideen zur Bewältigung des islamisch konnotierten Terrorismus reichen von räumlicher Ausgrenzung über Koexistenz in sogenannten „Parallelgesellschaften“ bis hin zum Konzept der interkulturellen Kommunikation. Die gegenwärtig eingesetzten und anzustrebenden Abwehrstrategien basieren auf unterschiedlichen Kulturkonzepten, weshalb zunächst eine theoretische Auseinandersetzung mit Kultur unter Einnahme verschiedener Perspektiven erforderlich ist. Gleichzeitig haben Kulturkonzepte verstärkt Einzug in den politischen Diskurs gefunden, wie an der jüngsten Debatte um den umstrittenen Begriff einer „Leitkultur“ in Deutschland sichtbar. Dabei ist aufgrund der gegenwärtigen Diskurse über Kultur und der semantischen Überschneidungen der Konzepte eine allgemeine

Verunsicherung bei der Verwendung des Begriffs Kultur im Zusammenhang mit Abwehrstrategien zu erkennen (BOLTEN 2013: 50). Die folgende Gegenüberstellung grenzt daher verschiedene theoretische Kulturkonzepte voneinander ab und stellt normative, empirische, politische und ökonomische Bezüge her.

1 Was bedeutet Kultur? Theoretische Perspektiven und ihre gesellschaftlichen Implikationen

Angesichts der Vielzahl von Definitionsbemühungen und der Komplexität des Phänomens „Kultur“ können hier lediglich einige Aspekte thematisiert werden. Kultur kann aus unterschiedlichen Perspektiven betrachtet werden, die sich ergänzen oder widersprechen und sich stetig wandeln. Im Kontext der zunehmenden Verflüssigung, Auflösung und Neukonstruktion von kulturellen Grenzen sowie der immer stärker werdenden innergesellschaftlichen Pluralisierung der Lebenswelten wurden alternative theoretische Konzepte von Kulturverständnissen insbesondere zur politischen Instrumentalisierung von Kultur entwickelt. Die Intensivierung und weltweite Vernetzung sozialer Beziehungen beeinflusst nicht nur die Politik, Wissenschaft und Gesellschaft, sondern auch die kulturelle Selbstwahrnehmung des Eigenen und des Anderen, wobei das Andere oder das Fremde in Abgrenzung zum Eigenen konstruiert wird (ESCHER 1999: 169).

1.1 Das klassische (ethnologische) Kulturkonzept

In der ethnologischen Forschung wurde lange die Ansicht vertreten, dass Kulturen homogene, in sich geschlossene, holistische Gebilde mit weitgehend konstanten Merkmalen seien. Die wohl am häufigsten zitierte Definition des Kulturbegriffs stammt von TYLOR ([1871] 1920) aus dem Jahr 1871: „Culture or Civilization, taken in its wide ethnographic sense, is that complex whole, which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom, and any other capabilities and habits acquired by man as a member of society“. Ein derart weiter Kulturbegriff umfasst die gesamte nicht biologisch vorgegebene Lebensweise einer Gesellschaft, darunter Sozialorganisation, Persönlichkeitsmerk-

⁵ Im Folgenden ist die weibliche Form immer mitzudenken.

male, Weltanschauung, Religion sowie Wirtschaftsform und Technik. Die Gruppenmitglieder gewinnen im Verlauf der Enkulturation „ihre individuelle wie ihre soziale Identität durch die Teilhabe an der *shared culture* [Herv. im Original]“ (LÖSCH 2001: 160).

Mit Bezug auf HERDER (1774: 56, 58) wird dieses Konzept als Kugelmodell bezeichnet. Die Konzeption von Kulturen als Kugeln, die durch Innenbezug und Geschlossenheit bestimmt sind, impliziert, dass Kulturen sich nur abstoßen können, wenn sie aufeinander treffen. Darüber hinaus wurden nach dieser Vorstellung „[i]nsbesondere tribale Kulturen (...) als geschichtslose, stabile, gewissermaßen eingefrorene Kulturen beschrieben, die angeblich in einem wandlungsfreien Zustand verharrten, bis sie durch den Kontakt mit anderen Kulturen zu Veränderungen angeregt wurden“ (LÖSCH 2001: 163). LÖSCH (2001: 160ff.) fasst die zentrale Kritik am klassischen Kulturkonzept in vier Punkten zusammen, darunter die unterstellte Homogenität, die Annahme eines übersozialisierten Individuums, die fehlende Eigendynamik von Kultur und die Ausblendung von asymmetrischen Machtverhältnissen innerhalb von Kulturen. Entsprechend werden Aspekte wie intrakulturelle Variationen, kultureller Wandel oder Mehrfachzugehörigkeiten von Individuen mit diesem klassischen Kulturbegriff nicht hinreichend erfasst (LÖSCH 2001: 158).

1.1 Grundlegende Kulturkonzepte zur wechselwirkenden Bestimmung von einer Kultur und einer anderen Kultur

In Anlehnung an die Klassifizierung von RECKWITZ (2008: 64ff.) können Kulturkonzepte vier unterschiedlichen Typen zugeordnet werden. Der „normative Kulturbegriff“ verweist in der modernen Verwendungsweise auf menschliche Lebensweisen einer sozialen Gemeinschaft, die nicht unabhängig von Wertungen zu denken sind. Dieser kollektivbezogene Ansatz eignet sich aufgrund seiner normativen Konnotation nicht für praxistheoretische Analysen, da er keinen heuristischen Bezugsrahmen zum Verstehen menschlichen Verhaltens und sozialer Ordnungen bietet. Der „totalitätsorientierte Kulturbegriff“ versteht Kultur hingegen nicht als ausgezeichnete, sondern als wertneutrale, spezifische, kollektiv geteilte, gesamte menschliche Lebensweise eines Volkes, einer Nation oder

einer Gemeinschaft im Unterschied zu anderen sozialen Gruppen in einer historischen Epoche. Dieses holistische Konzept versteht unter Kultur alles, was nicht biologisch determiniert erscheint, darunter Lebensweisen (z.B. Gewohnheiten, Gebräuche), ideelle und normative Voraussetzungen dieser Handlungen sowie künstliche Produkte und Artefakte. Damit schließt er technologische und ökonomische Güter ein. Aus diesem totalitätsorientierten Kulturbegriff gewinnt die Anthropologie⁶ ihr theoretisches Selbstverständnis und analysiert menschliches Zusammenleben in jeglicher Form. Im Gegensatz zu diesem expandierenden Ansatz findet beim „differenztheoretischen Kulturbegriff“ eine radikale Eingrenzung bzw. Reduktion auf ein bestimmtes Handlungsfeld statt. Kultur wird als soziales „Teilsystem“ aufgefasst, das sich auf den Umgang mit Weltdeutungen intellektueller, künstlerischer, religiöser und massenmedialer Art spezialisiert hat. Diese Sphären sind als different gegenüber der alltäglichen Lebenswelt sozialer Gruppen zu betrachten, beeinflussen diese jedoch. In Abgrenzung zu den ersten drei Kulturbegriffen als normativ ausgezeichnete Lebensform, Totalität einer Lebensweise und gesellschaftliches Subsystem bezieht sich der „bedeutungs- und wissensorientierte Kulturbegriff“ der modernen Kulturtheorien auf Sinnsysteme. Akteure verfügen über geteilte Wissensordnungen, die handlungsleitend wirken, d.h. sie ermöglichen und schränken Handlungen ein. Darauf aufbauend kann Kultur im Sinne gemeinsam geteilter Wissensbestände wie folgt definiert werden: „[A] new view of culture as shared knowledge – not as people’s customs and artifacts and oral traditions, but what they must know in order to act as they do, make the things they make, and interpret their experiences in the distinctive way they do“ (QUINN und HOLLAND 1987: 4). Dieses grundlegende Verständnis von Kultur ermöglicht die Orientierung von Menschen nicht nur in der eigenen Kultur, sondern ein Verständnis über kulturelle Grenzen hinweg auch in der zunächst fremden Kultur, da die Bedeutungen wechselseitig übersetzbar bzw. übertragbar sind.

1.2 Multikulturalität zur politischen Anerkennung kultureller Differenzen

Das Konzept des Multikulturalismus⁷ wurde zuerst in den angelsächsischen Siedlergesellschaften entwickelt. Debatten über die Koexistenz der neu

⁶ TYLOR ([1871] 1920) formulierte die Urdefinition von Kultur für die Kulturanthropologie (vgl. 1.1) (RECKWITZ 2008: 74).

ankommenden Gruppen und den Schutz der einheimischen Bevölkerung in den 1960er Jahren führten dazu, dass Multikulturalismus in Kanada im Jahr 1971 und wenige Jahre später in Australien (1977) zur offiziellen Politik erklärt wurde. Der Kerngedanke der Politik ist der Schutz und die Anerkennung kultureller Unterschiede. TAYLOR (1994: 26, 36) hebt Anerkennung als ein lebenswichtiges menschliches Bedürfnis hervor, dessen Verweigerung einer Unterdrückung gleichkommt: „Just as all must have equal civil rights, and equal voting rights, regardless of race or culture, so all should enjoy the presumption that their traditional culture has value“ (TAYLOR 1994: 68).

Multikulturalistische Politik muss die Gleichheit zwischen verschiedenen Gruppen und die Freiheit innerhalb dieser Gruppen respektieren und kulturelle, ethnische und andere Minderheiten in die akademischen, ökonomischen und politischen Institutionen der Gesellschaft integrieren (KYM-LICKA 1999: 63, 71). Zu den politischen Maßnahmen zählen die Förderung der politischen Mitsprache, die öffentliche Anerkennung materieller Umverteilungen, der Schutz vor Übergriffen, die Bewahrung kultureller Praktiken, rechtliche Ausnahmeregelungen, Hilfestellungen zur Überwindung der Benachteiligung sowie partielle oder volle Autonomie (MURPHY 2012: 30ff.). Das Ziel ist eine „gleichberechtigte Koexistenz verschiedener Lebensformen innerhalb eines demokratischen Gemeinwesens“ (AYADIN 2003: 52). Individuen wird daher ein breiter Spielraum bei der individuellen Identitätskonstruktion und persönlichen Verwirklichung im Kontext der eigenen kulturellen Kontexte, d.h. ihrer Wert- und Regelsysteme, alltäglichen Routinen sowie wöchentlichen, monatlichen und jährlichen Rituale, gewährt.

Die Mehrheit der Multikulturalisten sehen in der kulturellen Diversität eine Bereicherung der Gesellschaft, die den Denkhorizont der Menschen erweitert, indem sie ihnen alternative Werte und eine kritische Distanz zu eigenen Denk- und Lebensstilen ermöglicht (MURPHY 2012: 71f.). Sozialpolitische Einwände gegen Multikulturalismus beziehen sich auf die Verletzung von individuellen Freiheiten (EISENBERG und SPINNER-HALEV 2005), die Gefährdung sozialer Kohäsion (STEIN 2008: 42) oder die „Ethnisierung sozialer Konflikte“ (RADTKE 1994: 235). Kritiker weisen darauf hin, dass Diskriminierung, Exklusion und Segregation nicht effektiv genug bekämpft werden können. So habe der angeblich ehemals vorherrschende Multikulturalismus in Deutschland dazu geführt, dass sich Zuwanderer beispielsweise in bestimmten Stadtvierteln „abschotten“. Multikulturalismus

wird demnach als Beispiel eines gescheiterten integrationspolitischen Konzeptes diskutiert (KOSNICK 2014: 298). Durch die Politik eines „positiven Rassismus“ wird „eine soziale Realität [geschaffen], in der sich die Gesellschaft genau in die rassischen Kriterien aufteilt, die seine Therapie zerstören wollte“ (BERKING 2000: 51). Wenn kulturelle Unterschiede idealisiert werden, kann Multikulturalismus tendenziell dazu führen, „fundamentalistische, kulturelle Selbstdefinitionen unter Minderheiten auf[zuwerten]“ (AYADIN 2003: 54f.).

1.3 Transkulturalität aufgrund ökonomischer und kultureller Vermischung von Kulturen

Der Prozess der Globalisierung, der mit der Expansion Europas begann, hat in den 1980er Jahren durch die weltumspannende Ausdehnung der Waren- und Kapitalmärkte sowie veränderter Migrationsbewegungen eine neue Qualität erreicht. Angesichts der Intensivierung und weltweiten Vernetzung sozialer Beziehungen aufgrund von Innovationen in den Bereichen Transport und Kommunikation entwickelt WELSCH (2005) den Begriff der „Transkulturalität“ als deskriptiven Terminus für eine veränderte Gesellschaft. Gegenwärtige Kulturen sind auf der Makroebene vielfach durch Vermischung gekennzeichnet, sodass es nichts „schlechthin Fremdes“ bzw. „schlechthin Eigenes“ mehr gibt (WELSCH 2006: 118ff.). Die äußeren Vernetzungen wirken auf der individuellen Mikroebene weiter, weshalb die meisten Personen transkulturell bzw. durch mehrere kulturelle Verbindungen und Ursprünge geprägt sind und über ihre Zugehörigkeit zunehmend selbst entscheiden können (WELSCH 2005: 326/339).

Das Konzept der Transkulturalität sieht nicht die radikale Differenz als Basis an, sondern verweist auf neuartige Verflechtung von Gemeinsamkeiten, die durch ökonomische und kulturelle Interaktion hervorgebracht werden. In einer revidierten Version verweist WELSCH (2006: 113f./122) zudem auf tieferliegende, primäre kulturelle Gemeinsamkeiten („Universalien“), die den unterschiedlichen Kulturen evolutionär vorausgehen und daher quer durch alle Kulturen hindurchgehen. Insgesamt beschreibt der Autor einen Prozess des Austauschs und der Vermischung von Kulturen, der im Gegensatz zu Integration und Homogenisierung, also dem Verlust kultureller Differenz, zu einem neuen Typus kultureller Vielfalt führt. Es entstehen Identitätsnetze, die teils aus gleichen Fäden und teils aus unterschiedlichen Fäden gesponnen sind: „Die Unter-

schiede verlaufen nicht mehr zwischen monolithisch andersartigen Identitäten, sondern zwischen Identitätskonfigurationen, die einige Elemente gemeinsam haben, während sie sich in anderen Elementen sowie in ihrem Gesamtarrangement und oft auch in ihrer Komplexität unterscheiden“ (WELSCH 2006: 120).

Die entstehenden Identitäten mögen zwar von monolithischen Kulturen inspiriert sein, sind aber genau neu und beanspruchen eine Anerkennung für sich. Sie sind demnach nicht mehr auf „Originalkulturen“ zurückzuführen. Daran anknüpfend besagt sein Konzept auf normativer Ebene, dass aufgrund der Vernetzung ein Zusammengehörigkeitsgefühl zwischen den transkulturell unterschiedlich geprägten Individuen aufkommt (DALLMANN 2011: 47). Anknüpfend an Welsch (2005) und als Antwort auf essentialistische Kulturkonzeptionen entwickelt PÜTZ (2004: 261ff.) das Konzept der „Transkulturalität als Praxis“. Es basiert auf einem Kulturverständnis, das auf symbolische Ordnungen, Wissensbestände und Deutungsschemata referiert, die von Interaktionspartnern geteilt werden, um sich Gegenstände oder Handlungen als sinnhaft erschließen zu können. Auf der analytischen Ebene ist der Blick auf die Grenzen zu richten. Grenzziehungen sind von den Akteuren diskursiv hervorgebrachte Konstrukte, die durch ihre Handlungspraxis und symbolische Markierungen (re-)produziert werden.

An der Idee der Transkulturalität wird die Annahme kritisiert, „dass verschiedene Kulturen bald bzw. stellenweise nicht mehr existierten“ (BAUMANN 2017: 222). Ein Gegenbeispiel dazu sind diasporische Gemeinschaften, die kulturelle Praktiken aufrechterhalten, die sich in den Herkunftsgesellschaften aufgrund des kommunikativen Austauschs mit anderen Kulturen unterschiedlich entwickeln (ESCHER/KARNER 2016).

1.4 Kulturelle Hybridität zur Aufhebung binärer Gegensätze von Kulturen

Die angloamerikanische Multikulturalismusbeförderung hat dazu beigetragen, Identität und künstlerische Formen in hybriden Konstellationen zu denken (BRONFEN/MARIUS 1997: 11ff.). Ursprünglich steht der Begriff „Hybridität“ für eine Vermischung von Verschiedenem, von zweierlei Her-

kunft, das durch Kreuzung oder Mischung entstanden ist. Im Gegensatz zu assimilatorischen Konzepten verweist der Begriff der „kulturellen Hybridität“ darauf, „dass Lebensentwürfe und Identitäten zunehmend aus unterschiedlichen, sich oft widersprechenden kulturellen und sozialen Stilelementen gewoben werden“ (RADEMACHER 1999: 257). Hybridisierungen umfassen Phänomene, die im Zusammenhang mit Mobilität, Migration, Diaspora-Erfahrung und der globalen Zirkulation von Zeichen, Waren und Informationen stehen. Vermischungen durchdringen zahlreiche Bereiche wie Religion, Musik, Kunst, den menschlichen Alltag (z.B. Esskultur, Sprache, Konsumpräferenzen), Lebensstile, soziale Netzwerke, Kommunikationsformen, Institutionen, Unternehmen und Wissenschaft (PIETERSE 2001: 221, 223, 236/WICKER 1996: 155). Dabei werden „synchrone wie diachrone Aspekte betont (...) und auf die Möglichkeit hingewiesen (...), nicht nur auf Ethnizität zurückzugreifen, sondern komplexe Mischungen aus Elementen unterschiedlicher sozialer Felder zu schaffen“ (MÜLLER 2013: 123). Hybride Kulturen zeichnen sich durch ihre „inneren Differenzen und Widersprüche, ihr[e] Segmentierungen und Fragmentierungen [aus]“ (RADEMACHER 1999: 256). „Kulturelle Hybridität“ ist demnach die ständige Übertragung des Einen in das Andere. Es hinterlässt nichts eindeutig Feststellbares und sollte als „Weder-noch“ gelesen werden (BOECKLER 1999: 182).

Im Gegensatz zum Konzept der Transkulturalität von Welsch (2005) geht es nicht um die Diversität von Kulturen, sondern um die Entstehungsprozesse von kultureller Differenz und das Veränderungspotenzial von Lebensformen (BAUSCHKE-URBAN 2010: 99, 102). Auf der empirischen Ebene ist Hybridität nicht als Prämisse vorwegzunehmen, sondern nach Phänomen zu forschen, die auf Vermischung des scheinbar Getrennten hinweisen. Auf der normativen Ebene sollten Vorstellungen einer Kultur mit klaren Grenzen kritisiert und Vermischungen insbesondere in Bezug auf Machtverhältnisse bewertet werden (PIETERSE 2001: 238/MÜLLER 2013: 125): „Hybridity is to culture what deconstruction is to discourse: transcending binary categories“⁷ (PIETERSE 2001: 238). Der postkolonialistische Diskurs versucht einen Raum der Artikulation und Identitätsbildung

⁷ Neben Homi Bhabha werden meist Stuart Hall, Paul Gilroy und Gayatri Spivak als prominenteste Vertreter des Hybriditätskonzeptes genannt, wobei der Begriff von ihnen sehr unterschiedlich verwendet wird (Müller 2013, 123). Hybridität wird als Kreolisierung, Subversion, kulturelle Inferenzen und als „Switchings“ konzeptualisiert (CANAN 2015, 55ff.).

zu besetzen, der sich dem westlichen Diskurs entzieht und etablierte Ordnungen, Regelsysteme und Identitäten dekonstruiert (RADEMACHER 1999: 257f.). Hybridität ist ein Gegenkonzept zu Ansätzen, die kulturelle Globalisierungsprozesse ausschließlich aus einer westlichen Perspektive denken (BAUSCHKE-URBAN 2010: 95).

Der Begriff Hybridität wird kontrovers diskutiert, da er ursprünglich aus der Biologie stammt und im 18. und 19. Jahrhundert in wissenschaftlichen Debatten verwendet wurde, die aus heutiger Sicht als rassistisch einzustufen sind (PIETERSE 2001: 237). Kritisiert wird unter anderem ein versteckter Essentialismus, da die Vermischung von Kultur, Sprache und Identität von einer vorausgehenden Reinheit abgeleitet wird (RADEMACHER 1999: 259). Darüber hinaus wird kritisiert, dass Hybridität eine oberflächliche „Konfettikultur“ betont, die nur den kosmopolitischen Eliten zugänglich ist und nicht die lebensweltliche Wirklichkeit widerspiegelt (PIETERSE 2001: 221).

1.5 Interkulturalität zur Entwicklung gemeinsamer kultureller Perspektiven

Das Konzept der Interkulturalität wurde zwar bereits seit Beginn der 1990er Jahre populär, erlangte aber in jüngerer Zeit neue Aufmerksamkeit. Mit dem Begriff der „Interkulturalität“ sind zahlreiche Ideen und Auseinandersetzungen verknüpft, die sich häufig widersprechen⁸. Im Gegensatz zu den Konzepten Multikulturalität⁹ und Transkulturalität, die von einem bloßen Nebeneinander (kulturelle Homogenisierung) bzw. einem grenzenlosen Durcheinander (radikale Hybridisierung) ausgehen, basiert die Theorie der Interkulturalität auf einem Kulturbegriff, der als ein offenes und dynamisch veränderbares Sinn- und Orientierungssystem aufzufassen ist (YOUSEFI 2008: 25, 29ff.). Kultur ist ein offenes Netzwerk, das durch zahlreiche Prozesse, die kognitiver, normativer, emotionaler und religiöser Natur sind, hervorgebracht und reproduziert wird. Zwischenkulturelle Überlappungen, Übergänge und gemeinsame Erfahrungen stehen durch die Gespräche zwischen Menschen als Träger in einem dialogischen Verhältnis zueinander. Interkulturalität ist demnach also nicht

nur eine Theorie, sondern auch eine Praxis mit Betonung des Dialogischen, Gestalterischen und Prozesshaften (BAUMANN 2017: 221).

In einem interkulturellen Raum kommen Personen mit unterschiedlichen Kulturreferenzen zusammen und treten in einen Dialog (ESCHER u.a. 2007: 40). In der Praxis müssen diejenigen, die verstanden werden wollen, dazu bereit sein, andere zu verstehen: „Interkulturalität ist prinzipiell darauf ausgerichtet, unterschiedliche Kulturen und Traditionen mit ihren jeweils eigenen Fragestellungen und Lösungsansätzen von ihren verschiedenen Positionen her zur Sprache kommen zu lassen, um gemeinsame Perspektiven entwickeln zu können. Sie will eine dialogische Kommunikation zwischen und innerhalb vielfältiger Gestalten des Denkens in Wissenschaft, Gesellschaft und Politik herbeiführen“ (YOUSEFI 2012: 183). Interkulturelles Verstehen bedeutet dabei nicht, dass eine direkte Interaktion erforderlich ist. Verstehen kann auch durch andere Formen der Wissensaneignung (z.B. Lesen, Beobachten) erfolgen. Sobald die benötigten gemeinsamen Bedeutungen entstanden sind, ist eine Abstimmung des Handelns möglich (BAUMANN 2017: 223f, 237). Es ist wichtig, die Verständigung über Alltagspraktiken einzubeziehen, da sich kulturelle Differenzen und Auseinandersetzungen zunächst auf der Ebene von alltäglichen Routinen verorten lassen, die dann ihre weitere Komplexität im Umgang mit anderen Regeln des alltäglichen Zusammenlebens finden.

1.6 Kulturelle Diversität als ökonomische und politische Ressource unserer Gesellschaft

Der Begriff der Diversität beschreibt, dass Menschen in Hinblick auf ihr Geschlecht, ihre Talente, ihre Lebensentwürfe und Bedürfnisse sowie persönliche Herausforderung verschieden sind, was unsere diversifizierte Gesellschaft ausmacht (HÖRNER 2009: 17). Im Rahmen von Diversitätsdiskursen werden unterschiedliche Dimensionen von Vielfalt und Differenz verhandelt. Zusätzlich zu den Kriterien Ethnizität und Migrationshintergrund werden Kriterien wie Geschlecht, Alter, Sprache, Klasse und Gesundheitszustand sowie se-

⁸ Der Begriff „Interkulturalität“ wird unterschiedlich definiert „als „Ende des Kolonialismus“, als „eine Folge der Migrationswelle“, als „eine Beziehung zwischen mehr als zwei Kulturen“, als „Voraussetzung einer dritten gemeinsamen Kultur“, als „eine Folge der Globalisierung“ oder als „ein Denk- und Lebensweg““ (YOUSEFI/BRAUN 2011: 7).

⁹ Im Allgemeinen nennt man Gesellschaften multikulturell, sofern sie als zunächst einmal gegebene, komplexe und vielfältige Umwelt für eventuelles Handeln aufgefasst werden (BAUMANN 2017: 221f.).

xuelle Orientierung einbezogen. Sie sind als Gegenentwurf zu Multikulturalismuskonzepten zu verstehen, in denen relevante soziokulturelle Unterschiede weitgehend an ethnisch definierbaren Minderheiten festgemacht und auf diese reduziert werden (KOSNICK 2014: 297).

Dabei gründen unterschiedliche Diversitätskonzepte auf den zuvor vorgestellten konträren Kulturbegriffen. Wird Diversität aus einer Defizitperspektive betrachtet, basiert dies oftmals auf einem „geschlossenen“ Kulturverständnis, das Kultur mit Nationalität oder Ethnizität gleichsetzt. Prozessorientierte Diversitätsansätze gehen hingegen von der Einbindung von Individuen in multiple Kollektive aus. Ihre Lebenswelten sind „fuzzy“, d.h. unterschiedlich stark miteinander vernetzt. Diversität ist dabei Merkmal eines „offenen akteursfeldbezogenen Kulturverständnisses“ (BOLTEN 2014: 54, 57): „Für den Begriff „Interkulturalität“ folgt hieraus, dass in ihm die Diversität der Interaktionskontexte mitgedacht werden muss, und dass die Beziehung zwischen zwei Akteuren zugleich durch Interkulturalität (unvertraute Vielfalt) und durch Kulturalität (vertraute Vielfalt) charakterisiert sein kann“ (BOLTEN 2014: 55).

Im deutschsprachigen Diskurs wird die Diversitätsperspektive historisch oftmals in der Bürgerrechtsbewegung der USA der 1950er und 1960er Jahre verortet (VEDDER 2006: 2f.), obwohl der Begriff damals noch nicht verwendet wurde. Laut EMMERICH und HORMEL (2013: 188) wird diese Historisierung zur normativen Legitimierung politischer Anforderungen sozialer Bewegungen (z.B. Anti-Rassismus-Kampf, Schwulen- und Lesbenbewegung) genutzt. Diversität wird als Programmatik interpretiert und soll helfen, die geforderten Veränderungen in gesellschaftlichen Subsysteme wie Bildung, Wirtschaft und Recht einzubringen (DELUCA/MCDOWELL 1992). Als problematisch wird dabei angesehen, dass mit der Förderung der Diversität implizit Forderungen delegitimiert werden, „die sich auf substantielle Teilhabeansprüche und die Transformation von Machtverhältnissen beziehen“ (KOSNICK 2014: 303). Demnach vertrauen sich Diversitätsansätze zwar mit Forderungen nach Chancengleichheit auf dem Arbeitsmarkt, im (Aus-)Bildungssektor, im Gesundheitssystem und in Organisationen, sind jedoch nicht mit Forderungen nach Verteilungsgerechtigkeit vereinbar (HÖRNER 2009: 19).

Diversität als Ressource zu sehen, die ökonomisch verwertbar ist und Wettbewerbsvorteile mit sich bringt, erhielt Einzug in Entwicklungsstrategien von Unternehmen, öffentlichen Einrichtungen, Vereinen und Verbänden (KOSNICK 2014: 300). Kritische Stimmen werten „Diversity“ in Form freiwilliger Selbstverpflichtungen von Unternehmen¹⁰ jedoch als „einen Beitrag zur *Depolitisierung* [Herv. im Original] der sich ursprünglich (...) emanzipationspolitisch artikulierenden Strategien gegen historisch sedimentierte rassistische und sexistische Strukturen der Benachteiligung, Marginalisierung und Diskriminierung“ (EMMERICH/HORMEL 2013: 188).

2 Terrorismus im Spiegel der Gemeinschaft

Der Begriff Terrorismus geht auf das „Régime de la terreur“ (1793/94) der Französischen Revolution zurück, wobei Vorläufer des Terrorismus und seiner Methoden bereits in früheren Epochen zu finden sind. Der Begriff erfuhr mehrere Bedeutungswandel und wird je nach subjektiven und moralischen Sichtweisen unterschiedlich verwendet (SCHNEIDER UND HOFER 2008: 17). Terrorismus zielt nicht nur darauf ab, beim Feind eine „starke emotionale Reaktion“ wie Angst, Schrecken und Verunsicherung zu erzeugen und positive Emotionen bei möglichen Sympathisanten hervorzurufen (WALDMANN 1998: 15). Im Sinne einer politischen Strategie geht es auch darum, durch die ausgelöste Angst gezielt Aufmerksamkeit auf die politischen Überzeugungen und Ziele der Terrororganisationen zu lenken: „Dem Terroristen geht es nicht um den eigentlichen Zerstörungseffekt seiner Aktionen. Diese sind nur ein Mittel, eine Art Signal, um einer Vielzahl von Menschen etwas mitzuteilen. Terrorismus, das gilt es festzuhalten, ist primär eine Kommunikationsstrategie“ (WALDMANN 1998: 12f.). In diesem Sinne wird im vorliegenden Aufsatz unter Terrorismus „die von Opfern oder Unbeteiligten gebrauchte Bezeichnung für aus sozialen Gegenbewegungen entstehende, objektiv illegale aber subjektiv legitime, von nichtstaatlichen Akteuren angedrohte oder praktizierte Gewalt gegen staatliche und nichtstaatliche Ziele zum Zwecke der Kommunikation politischer antisystemischer Anliegen“ (KASCHNER 2008: 29) verstanden. In seiner extremsten Form kostet Terrorismus

¹⁰ Im Unterschied zu klassischen Gleichstellungspolitiken stellen „Diversity-Management-Ansätze“ Äquivalente für staatliche und rechtliche Antidiskriminierungsprogramme dar, die Unternehmen jedoch mehr Spielräume gewähren und bei der Reduktion potentieller Sanktionen helfen (EMMERICH/HORMEL 2013: 183, 186f.).

Menschenleben. Die Formen des Terrorismus' lassen sich nach räumlichen (nationaler, internationaler, transnationaler und Cyberterrorismus) und motivationalen (Staats-, religiöser-, sozialrevolutionärer, Ethno- und Wirtschaftsterrorismus) Kriterien unterscheiden (SCHNEIDER/HOFER 2008: 34ff.). Bei den Anführern unterschiedlicher Terrororganisationen lassen sich folgende Gemeinsamkeiten feststellen: „They tend to be educated, perceive a deep sense of injustice, believe with ardor that their cause is just, possess a sense of destiny, and believe to the core that violence is necessary to achieve political and social change“ (SCHRÖFL/SCHUBERT 2005: 36).

Als Ursachen des islamistischen Terrorismus sehen viele Autoren die schwierigen Lebensbedingungen der Bevölkerung in den meisten muslimischen Ländern, Massenarmut und Perspektivlosigkeit sowie eine als ungerecht empfundene Globalisierung. Trotz politischer, militärischer und ökonomischer Misserfolge wurden Demokratisierungswellen seit dem Ende des Ost-West-Konfliktes in den mehrheitlich autokratischen Staaten abgewehrt. Außerdem führten Marktöffnung aufgrund nicht-wettbewerbsfähiger Strukturen und unzureichender Investitionen zu Globalisierungsverlusten, die in Kombination mit Korruption, Klientelismus, Verschuldung, Staatsversagen und Bevölkerungswachstum soziale Spannungen verstärkten (URBAN 2006: 74f.). Ursachen von Terrorismus sind demnach in gesellschaftlichen Verwerfungen bzw. in autoritären Machtstrukturen und nicht in Kultur und Religion zu suchen (RODATZ/SCHOURING 2011: 184).

Individuelle Beweggründe für gewaltbereite Terroristen differieren und sind oftmals eine Mischung von sozialen, persönlichen, politischen, ökonomischen und religiösen Motiven¹¹ sowie fundamentalistischen Überzeugungen, verbunden mit historischen und geographischen Faktoren (SCHNEIDER/HOFER 2008: 67ff.). Menschen können ohne die Akzeptanz in ihrer Gemeinschaft nicht existieren und erfahren positive Akzeptanz durch ihre Taten. Insbesondere in Gesellschaften, die weniger individualistisch geprägt sind, erfahren Individuen durch ihre Taten Anerkennung und Aufmerksamkeit innerhalb des Kollektivs. Damit einhergehend wird Terrorismus zwar von Individuen ausgeführt, jedoch liegt ihre Motivation darin

begründet, dass sie durch ihre Tat eine positive Sanktionierung ihrer Gemeinschaftsmitglieder erhalten. Demnach gibt es keinen anhaltenden Terror ohne die massive Unterstützung von Gemeinschaften.

3 Strategien zur Ausgrenzung und zur Abwehr von Terrorismus

Zunächst werden die historischen und gegenwärtig in der Welt vorzufindenden Strategien der Segregation angesprochen. Sie zielen auf ein friedliches Nebeneinander und konfliktfreies Zusammenleben von Menschen unterschiedlicher Kulturen und Religionen ab. Abschottungs- und Ausgrenzungsstrategien sind für unsere freiheitliche, demokratische Gesellschaft problematisch, da die Ideologie des Staates im gesamten Territorium Gültigkeit hat und widersprüchliche Gemeinschaftsformen ohne die Errungenschaften der Aufklärung wie z.B. Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit nicht zulässt. Aufgrund dieser Argumente ist bei der Abwehr von Terrorismus insbesondere auf verstehende Interkulturalität zu setzen. Die bewährten Strategien der Bildung, Aufklärung, Anerkennung, Toleranz und Partizipation in privaten und öffentlichen Räumen für alle Individuen und alle Gemeinschaften sollten Ziel politischen Handelns in unserer Gesellschaft sein.

3.1 Die Lebenswirklichkeit einzelner Gemeinschaften durch räumliche Segregation

Das Modell der Segregation hat eine lange Tradition und ist auch heute noch eine weit verbreitete Strategie in Regionen mit Gemeinschaften unterschiedlicher Lebensführung und widersprüchlichen Lebensformen. In der Vergangenheit haben einzelne religiös-kulturell abgrenzbare Ethnien im Nahen Osten (z.B. Armenier, Alawiten, Kopten, Maroniten u.a.) aufgrund von räumlicher Segregation über Jahrhunderte überlebt. Die Quartiere großer Städte waren nach einzelnen ethnischen Gruppierungen geordnet, wie im Modell der traditionellen islamisch-orientalischen Stadt (DETMANN 1969) zu erkennen ist. Die separierten Ethnien konnten im eigenen Viertel nach eigenen Vorstel-

¹¹ Menschen nehmen sich nur das Leben, wenn sie von der absoluten Sinnlosigkeit ihrer Existenz überzeugt sind oder ihr Freitod einer höheren Ideologie dient. Sie beabsichtigen, eine ins transzendente versetzte Erkenntnis hier auf der Welt umsetzen. Indem sie sich selbst transzendieren – so der Glaube – kommen sie auf eine Lebensstufe, die höher ist als diejenige in der Immanenz.

lungen, mit eigenen Routinen und eigener Rechtsprechung nach ihrem religiösen Kalender leben. Der geteilte und gemeinsame öffentliche Raum wurde durch Regeln des autokratischen Herrschers bestimmt.

Am Beispiel Dubai wird gezeigt, wie die für die traditionelle islamisch-orientalische Stadt charakteristische Segregation im Zuge der postmodernen Stadtentwicklung durch Strategien der Ausgrenzung fortgeschrieben wurde. In den drei nachfolgenden Beispielen wird deutlich, dass räumliche Segregation oftmals mit ethnischen Säuberungen einhergeht und heute in Ländern, in denen Terrorismus zum Alltag gehört, intensiv betrieben wird. Die Strategie der Segregation, die in den letzten drei Beispielen zum Ausdruck kommt, basiert auf dem klassischen Kulturverständnis des Kugelmodells. Differente kulturelle Praktiken, alltägliche Routinen und wiederkehrende Rituale werden als nicht vereinbar angesehen und sollen mittels räumlicher Segregation unverändert bleiben.

Ausgrenzung und Koexistenz in Dubai (Vereinigte Arabische Emirate, VAE)

Die Mehrheit der Städte der arabischen Halbinsel, die seit Mitte des 20. Jahrhunderts einen Modernisierungsprozess durchlaufen haben, sind von ökonomischer Fragmentierung und sozialer Segregation entlang ethnischer und sozio-ökonomischer Merkmale geprägt (Kanna 2011, 204, Khalaf 2006). Dubai (VAE) ist dafür ein Beispiel par excellence. Die moderne Stadtentwicklung setzte in Dubai in den 1950er Jahren ein. Inzwischen verfolgt der Golfstaat eine neoliberale Wirtschaftspolitik. In wenigen Jahren hat sich Dubai von einem Fischerdorf am Arabischen Golf zu einer Stadt entwickelt, die Touristen, Investoren und Arbeitnehmer aus aller Welt anzieht. Der Anteil der beschäftigten Emiratis liegt in Dubai bei nur 4 Prozent, 96 Prozent der arbeitenden Bevölkerung stammen aus dem Ausland, darunter 82,6 Prozent aus Asien, 6,4 Prozent aus anderen arabischen Ländern und 2,7 Prozent aus Europa (Dubai Statistics Center 2016). Die hierarchische wirtschaftliche Organisationsstruktur mit Emiratis an der Spitze großer Unternehmen, US-Amerikanern und Europäern im Management, Indern und Nordafrikanern im Mittelbau und Personen aus Indien, Pakistan, Sri Lanka oder Bangladesch als einfache Arbeiter (HAAK-SAHEEM 2011: 111, 176), spiegelt sich auch im alltäglichen städtischen Leben: „Self-segregation

among and between national, ethnic, class, and racial groups in Dubai is extremely prevalent, and the different salaries that people earn based on their passports, their accents, and their skin color compounds this segregation” (VORA 2008: 383).

Eine Bandbreite an staatlichen Maßnahmen stellt exklusive Räume für Einheimische und Touristen bereit. Dazu zählen Bestimmungen, Arbeiterquartiere in den Außenbezirken oder in der Nähe von Industriegebieten zu errichten, die Verhinderung von Wohngemeinschaften von alleinstehenden männlichen Arbeitern in familienorientierten Wohnvierteln sowie Polizeieinsätze, um die marginalisierten Arbeiter aus den touristischen Räumen (z.B. Strände, Flaniermeilen) fernzuhalten (BUCKLEY 2013: 261f.). Innerhalb der Arbeiterquartiere werden ethnische Gruppen getrennt untergebracht, um Konflikte zu minimieren. Im Gegenzug sind bestimmte Viertel für das Wohnen der Emiratis vorgesehen (ELSHESHTAWI 2013: 383). Die Regierung hat im Rahmen des sozialen Wohnungsprogramms Low-Cost-Häuser¹² mit traditioneller Raumaufteilung für einheimische Staatsbürger errichtet, die durch ihre einheitliche Architektur auffallen. Trotz zunehmender Durchmischung weisen sie bis heute einen hohen Anteil an VAE-Staatsbürgern auf (SCHARFENORTH 2009: 195, 227). In den älteren Apartmentgebäuden im Zentrum Dubais wohnen hauptsächlich ausländische Geringverdiener aus Indien und anderen asiatischen Ländern, die selbst für ihre Mieten aufkommen müssen. Im Gegensatz dazu bekommen „Expatriats“ aus Europa, Kanada, USA, Südafrika und Australien oftmals Wohnungen und Häuser in qualitativ hochwertigen, neu erschlossenen Wohngebieten außerhalb des Stadtzentrums gestellt: „This contributes to a lower proportion of Asians in the expensive communities of New Dubai and the ghettoization of older, more congested parts of town“ (VORA 2008: 384).

Religiöse und kulturelle Praktiken werden von staatlicher Seite toleriert und dürfen ausgelebt werden, solange dies im Einklang mit den vorherrschenden nationalen Normen geschieht. Gleichzeitig sind sich die Gemeinschaften darüber bewusst, dass Konflikte aus dem Heimatland nicht in Dubai ausgetragen werden dürfen (HELLYER 2001: 165). Die Etablierung von Clubs (z.B. India Club, Bengali Club, Maharashtra Association, Jain Association, Sindhi Organizations, Ismaili Center) und religiösen Einrichtungen (Moscheen, Kirchen, Hindu Tempel) in designierten Arealen (z.B. Oud

¹² Sie befanden sich zunächst in den alten Teilen Deiras und Bur Dubai und verlagerten sich später ins Landesinnere (Al Warqa'a) und entlang der Ausfallstraße nach Abu Dhabi (Al Barsha) (SCHARFENORTH 2009: 238).

Metha, Jebel Ali) wird von der Regierung gefördert: „These organizations form the backbone of the social lives of business elites and their families in Dubai. Weekends are often spent with people from one’s regional, religious, or ethnic background, either at picnics or events organized by particular groups, or at parties and get togethers in halls, restaurants, or people’s homes” (VORA 2011, 129). Auch an den vergleichsweise lockeren Vorschriften und Umgangsweisen für bzw. mit Alkohol- und Drogenkonsum, Kleiderordnung, Homosexualität und Prostitution wird deutlich, wie die Herrscherfamilie versucht, islamische Lebensweise, neoliberale Unternehmenskultur und Erholungsansprüche zu vereinbaren: „[It] is a regime of what might be called ‚modular liberties‘ based on the rigorous spatial segregation of economic function and ethnically circumscribed social classes“ (DAVIS 2008: 62). Darüber hinaus müssen sich die Bewohner und Besucher Dubais im geteilten öffentlichen Raum allgemeinen Normen und Regeln unterwerfen, die von der Herrscherfamilie vorgegeben werden. Mit dieser Politik wird nach dem Kulturverständnis des ‚Multikulturalismus‘ versucht, den unterschiedlichen ethnischen Gruppen Entfaltungsmöglichkeiten innerhalb strikter räumlicher und regulativer Grenzen zu gewähren.

Konfessionell getrennte Stadtviertel in Bagdad (Irak)

Auf städtischer Ebene kann am Beispiel von Bagdad an Karten von IZADY (2015) eine ethnische Säuberung während des irakischen Bürgerkriegs nachvollzogen werden. Die Hauptstadt verwandelte sich von einer Stadt, in der sich mehrheitlich gemischte Viertel neben solchen mit sunnitischen, schiitischen und christlichen Bevölkerungsmehrheit befanden (Situation 2003), zu einer segregierten Stadt. Im Jahr 2005 wurde das Innenministerium von den Badr-Brigaden, dem bewaffneten Arm der schiitischen Partei „Oberster Islamischer Rat im Irak“, übernommen. „Todeskommandos“ griffen Sunniten an und forderten tausende Menschenleben. Man begann hohe Sprengschutzmauern um die sunnitischen Viertel zu bauen. Die Maßnahmen zur Schaffung konfessionell getrennter Stadtviertel haben maßgeblich zur Eindämmung der Gewalt beigetragen: „Izady believes that the ethnic cleansing of Baghdad by the Shiite militias and the Sons of Iraq movement were the major reasons why the civil war ended. The Badr Brigade and Mahdi Army effectively removed most of the Sunnis to a western strip of the capital, while the Sons of Iraq signaled the collapse of the insurgency” (WING 2009). Im Jahr 2014 fertigte OBAID

(2014: 52f.) eine Karte der Mauern in Bagdad an. Dazu schreibt Almaki (2015: 25): „According to Mustafa Obaid’s research ‘Behind the Blast Wall: Walls of Postoccupational Baghdad’ [sic!], this map is the latest available survey of the existing wall of Baghdad. This map shows 44 continuous walls spread around the city. 50 fixed checkpoints and a large number of random checkpoints are spread all over. In total 50 residential areas and 60 markets are included within the walls, and most of the main streets are enclosed with concrete barriers“. Das Bauen von Mauern und die gegenseitige Abgrenzung wird im Nahen Osten in Zukunft wohl weiter vorangetrieben werden. Auch im Kriegsgebiet Syrien werden gegenwärtig Strategien angewandt, die einer ethnischen Säuberung gleichkommen. Rebellen aus den von Regierungstruppen dominierten Gebieten „dürfen“ in Gebiete, die von Rebellen kontrolliert werden, ausreisen wie z.B. nach dem Fall von Aleppo in die Region Idlib. Dies führt zu einer ethnisch-räumlichen Neudefinition des gesamten Staatsgebietes von Syrien (ROLLINS 2017).

Fortschreitende Segregation in Ex-Jugoslawien

Ethnische Säuberungen fanden nach dem Ende des Ost-West-Konfliktes auch in Europa statt. In den 1990er Jahren sind kriegerische Konflikte ausgebrochen, bei denen es sich mehrheitlich um innerstaatliche Kontroversen zwischen ethnischen Gruppen handelte. „Bei diesen Konflikten, die in der Regel tief in der Vergangenheit wurzeln, geht es meist um kollektive Identitäten und Statusfragen; aber auch der Wunsch nach angemessener Teilhabe am materiellen Wohlstand, nach echten politischen Partizipationschancen und nach persönlicher Rechtssicherheit spielen eine Rolle“ (CALIC 1996: 457). Solche über Jahrzehnte aufgebaute Spannungen können insbesondere in wirtschaftlich schwierigen Zeiten und wachsender Rechtsanarchie im Umfeld zerfallender Staaten zum Ausbruch ethno-nationalistischer Gewalt führen (CALIC 1996: 457). Ein Beispiel dafür ist die Serie von Kriegen im ehemaligen Vielvölkerstaat Jugoslawien (Kroatienkrieg 1991 bis 1995, Bosnienkrieg 1992 bis 1995, Kosovokrieg 1998 bis 1999) infolge des Zusammenbruchs des sozialistischen Wirtschaftssystems, der zu sozialer Unzufriedenheit und nationaler Mobilisierung führte (STEINDORFF 1997: 123). Auf dem Gebiet des ehemaligen Jugoslawien ereigneten sich die größten Gewaltverbrechen seit dem Zweiten Weltkrieg. Die Politisierung von Ethnizität und Dynamik der

gescheiterten Staatsbildung werden als Voraussetzung dafür angesehen. Der Krieg wurde sowohl von kroatischer als auch von serbischer Seite von Teilen der Bevölkerung und einer unüberschaubar werdenden Zahl Paramilitärs mit brutaler Härte vollzogen. Dies ereignete sich mit Wissen bzw. ideologischer, logistischer und militärischer Unterstützung der jeweiligen Regierungen und häufig unter deren Befehl. Ein besonders unmenschlicher Vernichtungskrieg ereignete sich in Bosnien, wo serbische und kroatische Täter zeitweise gemeinsam gegen Muslime vorgingen (RÜB 1999: 164, 174f.). Trotz der relativen politischen Stabilisierung schreitet die Segregation in den verbleibenden multiethnischen Gebieten fort (SCHRADER 2005: 23ff.).

Separation der israelischen und palästinensischen Wohngebiete

Im Jahr 1948, unmittelbar nach der Verabschiedung der UN-Teilungsresolution, begann die Flucht und Vertreibung der palästinensischen Bevölkerung. Im Gegensatz zu den frühen Zionisten, die angesichts des in fast allen europäischen Ländern vorherrschenden Antisemitismus', die Ausnahme-situation der Juden (u.a. Konzentration in Ghettos) in der westlichen Welt beenden wollten, zielt der gegenwärtige politische Zionismus auf die Beherrschung des palästinensischen Autonomiegebiets ab (MEYER 2009: 36, 43). Dazu wurden 150 israelische Siedlungen jenseits der sogenannten Grünen Linie sowie 100 Außenposten errichtet, in denen im Jahr 2014 etwa 520.000 israelische Siedler lebten. Die palästinensische Gegenwehr erzeugte fundamentalistische Strömungen und mündete in zahlreichen palästinensischen Selbstmordattentaten gegen die israelische Bevölkerung. Die israelische Regierung wiederum reagierte mit dem Bau von Mauern, um die arabisch-palästinensische Bevölkerung durch staatliche Gewalt zu separieren und zu kontrollieren. Das Ziel des Mauerbaus ist, das Eindringen von palästinensischen Attentätern in israelische Siedlungsgebiete zu verhindern. Dazu wurde eine 700 km lange Trennungsmauer bzw. ein Sicherheitszaun von israelischen Behörden errichtet. Die Sperranlage verläuft zum überwiegenden Teil auf dem Territorium der Westbank und isoliert zahlreiche Ortschaften (UN OCHA OPT 2014). Von israelischer Seite wird angegeben, dass man durch den Bau der Sperranlage terroristische Anschläge drastisch reduziert habe. Durch Selbstmordattentate, die vom Westjordanland ausgingen, seien im Jahr 2003 in Gebieten mit Zaun insgesamt 46 Menschen getötet und 221 verletzt worden. In Gebieten ohne Zaun

waren es 89 Tote und 411 Verletzte. Hingegen seien in Gebieten mit Zaun im ersten Halbjahr 2004 keine Menschen zu Tode gekommen (Israelische Botschaft 2004). Israel hat die Politik des Mauerbaus auf seine Südgrenze zu Ägypten ausgeweitet, um das Eindringen von afrikanischen Migranten zu verhindern.

3.2 Verstehende Interkulturalität durch Sozialisation und Aufklärung

Die Strategien der Segregation und Ausgrenzung, die Menschen in unterschiedlichem Ausmaß räumlich einschränkt, sind mit den Grundwerten unserer demokratisch verfassten Gesellschaft unvereinbar. Auch das Beispiel Dubai kann nicht als Vorbild dienen, da die Umsetzung des „Multikulturalismus“ auf einem autoritär-patriarchalischem Regierungssystem, einer deutlichen Privilegierung der Einheimischen sowie einer strengen Kontrolle der Arbeitsmigration basiert. Entsprechend der Werte Menschenwürde, Freiheit und Gerechtigkeit kann nur Aufklärung, Bildung, Interkulturalität und das Verstehen des Anderen, d.h. seiner alltäglichen Lebenswelt und handlungsleitenden Sinnkategorien (ESCHER u.a. 1993: 140), zu einem friedlichen Zusammenleben beitragen. Dies basiert auf der Vorstellung von Kultur als offenes Sinn- und Orientierungssystem und ist vor dem Hintergrund zu sehen, dass divergierende Wirklichkeitsdeutungen von Individuen die Basis sozialer, politischer, kultureller und religiöser Konflikte sind (YOUSEFI 2016: 272).

Wie in Kapitel 2 verdeutlicht, lässt sich Terrorismus nicht aus der Perspektive der Akteure erklären, die die eigentlichen Opfer ihrer Gemeinschaften sind. Die vielfach stattfindende Fokussierung auf die Täter anstatt auf ihre Unterstützer und Vorfeldorganisationen blendet die Triebfelder ihres Handelns und das Entstehen neuer Gruppierungen aus. Radikale Gemeinschaften benutzen den Sinnverlust Einzelner innerhalb der Gesamtgesellschaft, um diese Personen für ihre Zwecke zu instrumentalisieren. Terrorismus kann demnach nur mit Sozialisation, mit Überzeugung und mit Aufklärung entgegengetreten werden. Die Ideologien dieser Gemeinschaften und islamisch-extremistische Vorfeldaktivitäten, die sich gegen die freiheitliche demokratische Grundordnung und das friedliche Zusammenleben der Völker richten, können so delegitimiert werden (URBAN 2006: 145f.). Mit den Mitteln der Moderne muss eine Kommunikationsebene auf der Basis von Rationalität gefunden werden. Bereits René Descartes plädierte nach dem Dreißigjährigen Krieg dafür, dass an die Stelle von Übereilungen und Vorurteilen die

Vernunft¹³ treten muss, ansonsten lösen die unvereinbaren Verhältnisse gewalttätige Auseinandersetzungen aus.

Lebensweltliche Dialoge zwischen Menschen unterschiedlicher Kulturen

Auf der lebensweltlichen Ebene stellt sich die Frage, wie ein Diskurs zwischen sich gegenseitig fremden Menschen in der Lebenswelt gelingen kann? Dazu muss zunächst bedacht werden, dass die Orientierung des Menschen in der Welt über die Zuschreibung von Sinn und Bedeutung gelingt. Der Sinn, der die Handlungen der Subjekte leitet, ist empirisch aus der Gesellschaft abgeleitet. Er basiert auf verbindlichen Normen und kulturell geprägten Werten (BERGER/LUCKMANN 1969). Beim Verstehen von Handlungen stehen somit der Sinn und die Bedeutungen, die dem Handeln im Rahmen eines Kontextes und eines Codes zugeschrieben werden (HALL 1999), im Vordergrund anstatt der vom Handelnden intendierte Sinn. Alltagsweltliches Verstehen fremder Handlungen¹⁴ erfolgt demnach vor dem eigenen Hintergrund und ist kein Abbild der gesellschaftlichen Wirklichkeit (ESCHER 1999: 171). Daran anknüpfend, basiert interkulturelles Verstehen als dialogisches Erkenntniskonzept auf einer Politik der Anerkennung: „Es wird eine Austauschbarkeit der Perspektiven oder Reversibilität der Standpunkte angestrebt, um ein Verstehen im Sinne des Nachvollziehens beim Fremden zu erzielen“ (ESCHER 1999: 173). Es handelt sich um Verstehen als „Operationen, Diskurse des Passend-Machens bzw. des Zusammenpassens von verschiedenen Sinn-, Normen- bzw. Werte- und Bedeutungssystemen von Subjekten“ (SCHWEMMER 1996: 533). Durch sinnbezogenes Handlungsverstehen können Menschen unterschiedlicher Kulturen ihr Verhalten gegenseitig einschätzen und als Ausgangspunkt für staatsbürgerliche Toleranz und gegenseitige Akzeptanz bewerten (ESCHER u.a. 1993: 141).

Um Extremismus und Terrorismus durch interkulturellen und interreligiösen Dialog zu delegitimieren, setzt sich die Bundesrepublik mit Hilfe ihrer Institutionen für den Dialog innerhalb von Staat und Gesellschaft sowie zwischen staatlichen und

privaten Akteuren insbesondere aus der arabischen Welt ein. In den Publikationen und Tagungen der Bundes- und Landeszentralen für Politische Bildung werden daher schwerpunktmäßig Themen wie Religionen, Kulturen, Migration und Integration behandelt. Weitere Dialogmaßnahmen sind Ausstellungen zur Vermittlung des Islams als Religion und als kulturelles System unter Einbezug von Architektur, Mode und Kunst sowie Veranstaltungen wie Filmreihen oder Jugendaustausche zum besseren Verständnis Andersgläubiger (URBAN 2006: 153f.). Das Onlinemagazin „Qantara.de – Dialoge mit der islamischen Welt“ ist ein Projekt der Deutschen Welle, an dem das Goethe-Institut, das Institut für Auslandsbeziehungen und die Bundeszentrale für politische Bildung beteiligt sind. Es wird vom Auswärtigen Amt und der Bundesrepublik Deutschland finanziert. Diese Plattform hat sich von einem multikulturellen Forum, zu einem Medium, das politische Grundsätze wie Toleranz und Gewaltfreiheit vermittelt (URBAN 2006: 154) und heute tagesaktuell über politische, gesellschaftliche und kulturelle Themen berichtet, entwickelt (Quantara.de 2017). Weitere Maßnahmen sind die seit 2006 stattfindenden Islamkonferenzen sowie die Bildungspatenschafts-„Aktion Zusammenwachsen“ des Bundesministeriums für Familie, Senioren, Frauen und Jugend (MANNIT/SCHNEIDER 2014: 73).

Schwierigkeiten des normativen Konzeptes der interkulturellen Kommunikation

Aufbauend auf den Überlegungen zum Handlungsverstehen stehen kulturübergreifendes Denken und interkulturelles Handeln im Fokus des von YOUSEFI (2016: 271, 282) vorgeschlagenen Konzeptes der „kontextuellen Kommunikation in interkultureller Absicht“. Es geht gleichermaßen um das Verstehen-Wollen des Anderen und das Verstanden-werden-Wollen des Eigenen. Kontextuelle Kommunikation zeichnet sich dadurch aus, dass unterschiedliche Traditionen als Diskussionsbeiträge gleichberechtigt zur Sprache kommen, um kultursensitiv gemeinsame Perspektiven entwickeln zu können. Das Prinzip der „ablehnenden Anerkennung“ verdeutlicht einen der normativen

¹³ Die natürliche Vernunft stützt sich nur auf das, was klar und deutlich erkennbar, also evident ist. Er grenzt dabei die Philosophie von der Theologie ab, die sich auf die göttliche Offenbarung stützt und nicht der philosophischen Vernunft unterworfen werden darf (ROHLS 2012: 353ff.).

¹⁴ Fremdverstehen wird aus verschiedenen theoretischen und methodischen Blickwinkeln heraus beleuchtet, wobei die höchste Form des Fremdverstehens mit dem Begriff der „interkulturellen Handlungskompetenz“ beschrieben werden kann (BREDENDIEK 2015: 149). Dabei ist anzustreben, „das Potenzial aus beiden kulturellen Orientierungssystemen für beide Partner gleichermaßen zur Zielerreichung (Effizienz) und zur Erhöhung der Lebensqualität (Zufriedenheit) zu optimieren“ (THOMAS 2005: 14).

Grundsätze des kontextuellen Kommunikationsmodells. Es besagt, dass man den Anderen, basierend auf der gegenseitigen Anerkennung der Unverfügbarkeit der Menschenwürde, respektiert, ohne dabei seine Einstellungen und Überzeugungen zu teilen (YOUSEFI 2016: 286). Weitere Beispiele für individualpsychologische und kultursoziologische Komponenten des kontextuellen Modells sind interkulturelle Kompetenz und interkulturelle Toleranz. Letzteres bezieht sich darauf, dass Konvergenzen, Divergenzen und Überlappungen der Kulturen gesucht werden, um gemeinsam Regeln auszuhandeln. Darüber hinaus sind pädagogisch relevante Komponenten grundlegend, um Wissenshorizonte zu erweitern und ein lernendes und verstehendes Miteinander zu erzielen (YOUSEFI 2016: 277ff.). Interkulturalität entsteht durch das Erarbeiten von gemeinsamen Anschlussstellen, was bedeutet, zuerst nach „Gemeinsamkeiten“ bzw. Kulturalität (vertrauter Vielfalt) (vgl. 1.6), anstatt nach „Exotischem“ zu fragen. Anschließend kann über Unterschiede oder Differenzen diskutiert werden. „Das Bemühen um ein kulturelles Verständnis sollte dann weiterführende eigene, fremde und möglicherweise gemeinsame Diskurse und Handlungen ermöglichen“ (ESCHER u.a. 2007: 40).

In der Realität führt interkulturelle Kommunikation jedoch oftmals nicht zum erhofften Ziel aufgrund von theoretischen und praktischen Hindernissen. Individuen entwickeln Vorurteile und Stereotype basierend auf historischen Ereignissen, Milieubeziehungen und kontinuierlicher Sozialisation. Vorurteile sind Zuschreibungen von Bedeutungen, die alltäglich gelebt werden und es dem Menschen ermöglichen, sich in der Welt zu orientieren. Auf normativer Ebene besagt das Kommunikationsmodell zwar, dass man diese Vorurteile jederzeit in Bezug auf das Individuum modifizieren, verifizieren und verändern sollte. Jedoch scheitern Dialoge, wenn Individuen nicht bereit sind, ihre Vorurteile aufzugeben, von eigenen Einstellungen oder Überzeugungen abzurücken, sie ihr Denken willkürlich geographisieren, andere Denk- und Wahrnehmungsformen marginalisieren und alles nach einer bestimmten Form der Selbstgesetzgebung beherrschen wollen (YOUSEFI 2016: 283ff.). „Diese Aufzählung zeigt (...), dass die Kommunikation in interkultureller Absicht eine stark normative Basis hat, radikal interdisziplinär verfährt und ohne politische Unterstützung am Ansatz scheitern wird“ (YOUSEFI 2016: 287).

Bildung, Chancengleichheit und Diversität

Die Hindernisse der interkulturellen Kommunikation verdeutlichen, dass wir situations- und kontextangemessene Methoden und Kompetenzen benötigen, die unsere persönlichen Begegnungen sowie wissenschaftlichen und politischen Diskurse erleichtern (YOUSEFI 2016: 272). Dies kann durch geeignete kulturübergreifende Didaktik erreicht werden. Eine dialektische Didaktik, die das Eigene und das Andere miteinander ins Gespräch bringt, ohne Unterschiede zu verdrängen und zu leugnen, fördert die Entstehung einer dialogischen Gemeinschaft des „Wir“ (YOUSEFI 2016: 281, 287/BAUMANN 2017). Interdisziplinär angelegte Studien können als interkulturelle Referenzsysteme und damit als Basen für einen Dialog dienen, der zum interkulturellen Verstehen von Handlungen führt (ESCHER 1999: 174). Darüber hinaus sind auf praktischer Ebene wirksame koordinierte Aufklärungskampagnen zur islamistischen Ideologie nötig. Die Erziehung in den meisten Schulen leidet an erheblichen Defiziten, eine tiefgreifende geistig-politische Auseinandersetzung mit Demokratie und Toleranz sowie die Deligitimation des islamischen Extremismus zu vermitteln. Dabei betrifft die Bildung die Jugend als potentiell wichtigste Zielgruppe (URBAN 2006: 150ff.).

Außerdem ist zu beachten, dass gegenwärtig zahlreiche soziale Probleme ethnisiert oder kulturalisiert werden, obwohl Differenzen und Barrieren zwischen Menschen oftmals nicht in potentiellen ethnischen und/oder kulturellen Unterschieden begründet liegen. Vielmehr werden „soziale Parallel-Lebenswelten“ (NOWAK 2007) durch ausgeprägte sozioökonomische Differenzen hervorgerufen. Innerhalb der deutschen Gesellschaft leben viele Menschen in weitgehend isolierten Lebenswelten, was die anzustrebende interkulturelle Kommunikation im Alltag behindert. Um der Radikalisierung von Individuen und der Segregation gesellschaftlicher Gruppen entgegenzuwirken, ist es daher unabdingbar, nicht nur interkulturelle Kommunikation, sondern auch Chancengleichheit zwischen Menschen, die unterschiedlichen sozialen Milieus angehören, zu fördern. In diesem Sinne macht KAPPHAN (2001) auf die systemischen Mängel unserer Gesellschaft aufmerksam. Segregation beschreibt „auch die mangelnde Fähigkeit der (aufnehmenden) Gesellschaft, eine[r] zugewanderte[n] Gruppe (...) gleichen Zugang zu Ressourcen zu gewähren und Teilhabe zu sichern“ (KAPPHAN 2001: 97).

Die Rede von Teilhabe und sozialer Gerechtigkeit wurde inzwischen in unterschiedlichen Bereichen

wie Bildungseinrichtungen, Wirtschaftsunternehmen und städtischer Verwaltung von Diversitätsdiskursen abgelöst (KOSNICK 2014: 303). Die Bundesregierung setzt sich für die Förderung und Wertschätzung von Diversität ein, wie die Bundeskanzlerin Angela Merkel betont: „Deutschland ist ein Land der Vielfalt. Für unsere Wirtschaft und Gesellschaft ist Vielfalt ein Erfolgsfaktor, den es zu nutzen gilt“.¹⁵ Ziel der 2006 ins Leben gerufenen Charta mit dem Titel „Diversity als Chance – die Charta der Vielfalt von Unternehmen in Deutschland“ ist es, ein Arbeitsumfeld frei von Vorurteilen zu schaffen, basierend auf gegenseitigem Respekt und der Wertschätzung jedes Einzelnen, unabhängig von Geschlecht, Nationalität, ethnischer Herkunft, Religion oder Weltanschauung, Behinderung, Alter, sexueller Orientierung und Identität. Mittlerweile haben sich über 2.400 Unternehmen und Institutionen zu der Initiative bekannt (Charta der Vielfalt e.V. 2011). Vielfalt zur Stärkung der Wettbewerbsfähigkeit einzusetzen, geht jedoch nicht unbedingt mit dem anzustrebenden Miteinander und Zusammenwirken einzelner Gruppen einher (BOLTEN 2014: 49).

Zwar sind die im Rahmen der Diversitäts-Förderung umgesetzten strukturellen Veränderungen (wie z.B. Mehrsprachigkeit, behindertengerechte Arbeitsplätze, religiöse Rückzugsorte) unverzichtbar, allerdings sollte zusätzlich die Interaktion zwischen Akteuren aus unterschiedlichen Kontexten fokussiert werden. Aus der Perspektive des prozessualen Diversitäts-Ansatzes, der auf einem offenen Interkulturalitätsbegriff basiert, kommt es dadurch zum Verschwimmen der Grenzen der Diversitäts-Dimensionen (vgl. Kap. 1.6): „„Vielfalt“ wird durch „Vielfalt und Gemeinsamkeit“ abgelöst. Das durch Homogenitätsprämissen festgeschriebene Nebeneinander entfaltet kohäsive Kräfte und wandelt sich potentiell zu einem Miteinander, weil Vielfalt jetzt weniger als Problem denn als Ressource und Chance (zur Vernetzung) gesehen wird“ (BOLTEN 2014: 57).

4 Quellenverzeichnis

- ALMAKI, S. (2015): *The Urban Bridge: Walking Baghdad*. Carleton University Ottawa, Ontario.
- AYADIN, Y. (2003): *Zum Begriff der Hybridität*. Sozialökonomischer Text 105. Hamburg.
- BAUMANN, I. (2017): *Kulturorientierte Bildung. Grundlagen für den Umgang mit Interkulturalität in der Schule*. Wiesbaden.
- BAUSCHKE-URBAN, C. (2010): *Nomadismus, Grenzgänge und Hybridität*. In: BAUSCHKE-URBAN, C. (Hrsg.): *Im Transit. Transnationalisierungsprozesse in der Wissenschaft*. Wiesbaden, S. 93-108.
- BERGER, P. L./LUCKMANN, T. (1969): *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*. Frankfurt/M.
- BERGSON, D. (2017): *Berlin gehört den Clans*. In: *Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung* v. 28.5., S. 24-25.
- BERKING, H. (2000): *„Homes away from Home“: zum Spannungsverhältnis von Diaspora und Nationalstaat*. In: *Berliner Journal für Soziologie*, 1/2000, S. 49-60.
- BOECKLER, M. (1999): *Entterritorialisierung, „orientalische“ Unternehmer und die diakritische Praxis der Kultur*. In: *Geographische Zeitschrift*, 3-4/1999, S. 178-193.
- BOLTEN, J. (2014): *"Diversität" aus der Perspektive eines offenen Interkulturalitätsbegriffs*. In: Moosmüller, Alois/Möller-Kiero, Jana (Hrsg.): *Interkulturalität und kulturelle Diversität*. Münster, S. 47-60.
- BRENDENDIEK, M. (2015): *Menschliche Diversität und Fremdverstehen. Eine psychologische Untersuchung der menschlichen Fremdreflexion*. Wiesbaden.
- BRONFEN, E./MARIUS, B. (1997): *Hybride Kulturen. Einleitung zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte*. In: BRONFEN, E./MARIUS, B./STEFFEN, T. (Hrsg.): *Hybride Kulturen. Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte*. Stauffenburg discussion 4. Tübingen, S. 1-29.
- BUCKLEY, M. (2013): *Locating Neoliberalism in Dubai: Migrant Workers and Class Struggle in*

¹⁵ Das Zitat stammt aus dem Bericht „Vielfalt als Chance“ (2008) der Beauftragten der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration. Internet: https://www.charta-der-vielfalt.de/fileadmin/user_upload/beispieldateien/Downloads/Publikation-Vielfalt_als_Chance.pdf (20.06.2017).

- the Autocratic City. In: *Antipode*, 2/2013, S. 256-274.
- Bundesamt für Migration und Flüchtlinge (BAMF) (2017): *Blickpunkt Integration. Aktueller Informationsdienst zur Integrationsarbeit in Deutschland*. Internet: http://www.bamf.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Publikationen/BlickpunktIntegration/2017/2017-1.pdf?__blob=publicationFile (2.6.2017).
- Bundesamt für Verfassungsschutz (BfV) (2007): *Integration als Extremismus- und Terrorismusprävention*.
- Bundesministerium des Inneren (BMI) (2017): *Migration und Integration*. Internet: http://www.bmi.bund.de/DE/Themen/Migration-Integration/Integration/integration_node.html (20.5.2017).
- CALIC, M.-J. (1996): *Friedensstrategien in komplexen Konfliktfeldern: Lehren aus dem zerfallenen Jugoslawien*. In: *Die Friedens-Warte*, 4/1996: 455-472.
- CANAN, C. (2015): *Identitätsstatus von Einheimischen mit Migrationshintergrund. Neue styles? Wiesbaden*.
- Charta der Vielfalt e.V. (2011): *Die Charta im Wortlaut*. Internet: <https://www.charta-dervielfalt.de/charta-der-vielfalt/die-charta-im-wortlaut.html> (20.6.2017).
- DALLMANN, K. (2011): *Kampf oder Kooperation? Ein Einblick in die systematischen Möglichkeiten kulturellen Miteinanders*. In: KNATZ, L./CASPAR, N./OTABE, T. (Hrsg.): *Kulturelle Identität und Selbstbild. Aufklärung und Moderne in Japan und Deutschland. Studien zur Weltgeschichte des Denkens. Denktraditionen - neu entdeckt 2*. Berlin: 31-50.
- DAVIS, M. (2008): *Sand, Money and Fear in Dubai*. In: DAVIS, M./MONK, D. B. (Hrsg.): *Evil paradises. Dreamworlds of Neoliberalism*. New York, S. 46-68.
- DELUCA, J. M./MCDOWELL, R. (1992): *Managing Diversity: A Strategic "Grass-Root"-Approach*. In: JACKSON, S. E./Associates (Hrsg.): *Diversity in the Workplace. Human Resources Initiatives*. New York, S. 227-247.
- DETTMANN, K. (1969): *Damaskus. Eine orientalische Stadt zwischen Tradition und Moderne*. Erlanger Geographische Arbeiten 26. Erlangen.
- Dubai Statistics Center (2016): *Percentage Distribution of Employed 15 Years and over by Sex and Nationality Groups - Emirate of Dubai*. Internet: https://www.dsc.gov.ae/Report/DSC_LFS_2016_02_14.pdf (29.5.2017).
- EISENBERG, A./SPINNER-HALEV, J. (Hrsg.) (2005): *Minorities within Minorities. Equality, Rights and Diversity*. Cambridge.
- ELSHESHTAWI, Y. (2013): *Where the Sidewalk Ends: Informal Street Corner Encounters in Dubai*. In: *Cities* 2/2013, S. 382-393.
- EMMERICH, M./HORMEL, U. (2013): *Heterogenität – Diversity – Intersektionalität. Zur Logik sozialer Unterscheidungen in pädagogischen Semantiken der Differenz*. Wiesbaden.
- ESCHER, A./LINDNER, P./ROGGENTHIN, H. (1993): *Versuch einer Anleitung zum „Verstehen fremder Kulturen“ auf geographischen Exkursionen am Beispiel Marokko*. In: *Mitteilungen der Fränkischen Geographischen Gesellschaft*, 1/1993, S. 139-153.
- ESCHER, A. (1999): *Das Fremde darf fremd bleiben!* In: *Geographische Zeitschrift*, 3-4/1999, S. 165-177.
- ESCHER, A./LAHR, M./PETERMANN, S. (2007): *Angelegenheiten einer interkulturellen Geographie*. In: *Forschungsmagazin Natur & Geist*, 1/2007, S. 39-41.
- ESCHER, A./KARNER, M. (2016): *Syrische und libanesische Gemeinschaften in den Staaten der Karibik*. In: *Geographische Rundschau*, 10/2016, S. 20-29.
- HAAK-SAHEEM, W. (2011): *Dubai als Staat und Organisation. Entwicklung und Aufstieg einer neuen Wirtschaftskultur? Wiesbaden*.
- HALL, S. (1999): *Kodieren/Dekodieren*. In: BROMLEY, R./GÖTTLICH, U./WINTER, C. (Hrsg.): *Cultural Studies. Grundlagentexte zur Einführung*. Lüneburg, S. 92-110.
- HELLYER, P. (2001): *The Evolution of UAE Foreign Policy*. In: AL ABED, I./HELLYER, P. (Hrsg.): *United Arab Emirates: A New Perspective*. London, S. 161-178.
- HERDER, J. G. (1774): *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*. Internet: http://www.deutschestextarchiv.de/herder_philosophie_1774 (11.5.2017).
- HÖRNER, V. (2009): *Diversität und Gerechtigkeit in der Gesellschaft*. In: SCHMIDT, M./BESCHORNER, T./SCHANK, C./VORBOHLE, K. (Hrsg.): *Diversität und Gerechtigkeit*. München, S. 17-22.
- Israelische Botschaft (2004): *Statistik zeigt Rückgang der Terrorzahlen in Gebieten mit*

- Terrorabwehrzaun, Newsletter vom 02.07.2004. Internet: http://nlarchiv.israel.de/old/2004_html/07/Newsletter%20vom%202004-07-09a.htm (20.6.2017).
- IZADY, M. (2015): Baghdad, Iraq, Ethnic Composition in 2003, 2006, 2007, 2009, 2015. Internet: <http://gulf2000.columbia.edu/maps.shtml> (25.5.2017).
- KANNA, A. (2011): Dubai: The City as Corporation. Minneapolis.
- KAPPHAN, A. (2001). Migration und Stadtentwicklung. In: F. GESEMANN (Hrsg.): Migration und Integration in Berlin. Wissenschaftliche Analysen und politische Perspektiven. Opladen, S. 89-108.
- KASCHNER, H. (2008): Neues Risiko Terrorismus. Entgrenzung, Umgangsmöglichkeiten, Alternativen. Wiesbaden.
- KHALAF, S. (2006): The Evolution of the Gulf City Type, Oil and Globalization. In: FOX, J. W./MOURTADA-SABBAH, N./AL-MUTAWA, M. (Hrsg.): Globalization and the Gulf. London, S. 244-265.
- KOSNICK, K. (2014): Nach dem Multikulturalismus: Aspekte des aktuellen Umgangs mit ‚Diversität‘ und Ungleichheit in der Bundesrepublik Deutschland. In: NIESWAND, B./DROTBOHM, H. (Hrsg.): Kultur, Gesellschaft, Migration. Die reflexive Wende in der Migrationsforschung. Wiesbaden, S. 297-323.
- KYMLICKA, W. (1999): Multikulturalismus und Demokratie. Über Minderheiten in Staaten und Nationen. Aus dem Amerikanischen übersetzt von Karin Wördemann. Hamburg.
- LOBO, S. (2017): Anschläge in Europa. Unsere Sicherheit ist eine Inszenierung. Spiegel Online vom 31.05. Internet: <http://www.spiegel.de/netzwelt/web/islamistischer-terror-in-europa-unsere-sicherheit-ist-eine-inszenierung-a-1150015.html> (2.6.2017).
- LÖSCH, K. (2001): Kulturtheoretische Prolegomena zum Studium der neueren indianischen Literatur Nordamerikas. Dissertation. Erlangen-Nürnberg.
- MANNITZ, S./SCHNEIDER, J. (2014): Vom „Ausländer“ zum „Migrationshintergrund“: Die Modernisierung des deutschen Integrationsdiskurses und seine neuen Verwerfungen. In: NIESWAND, B./DROTBOHM, H. (Hrsg.): Kultur, Gesellschaft, Migration. Die reflexive Wende in der Migrationsforschung. Wiesbaden, S. 69-96.
- MEYER, H. G. (2009): Judentum, Zionismus, Antizionismus und Antisemitismus: Versuch einer Begriffsbestimmung. Berlin.
- MÜLLER, M. (2013): Migration und Religion. Junge hinduistische und muslimische Männer in der Schweiz. Wiesbaden.
- MURPHY, M. (2012): Multiculturalism: A Critical Introduction. New York.
- NOWAK, J. (2007): Parallelgesellschaften!? In: Migration und Soziale Arbeit, 3-4/2007, S. 165-172.
- OBAID, M. (2014): Behind the Blast Wall. Walls of the Post-occupation Baghdad. Master-Arbeit im Studiengang „Advanced Urbanism“ der Fakultät Architektur und Urbanistik. Weimar.
- PIETERSE, J. N. (2001): Hybridity, So What? In: Theory, Culture & Society, 2-3/2001, S. 219-245.
- PÜTZ, R. (2004): Transkulturalität als Praxis. Unternehmer türkischer Herkunft in Berlin. Kultur und soziale Praxis. Bielefeld.
- Quantara.de (2017): Über uns. Internet: <https://de.quantara.de/seite/%C3%BCber-uns> (2.6.2017).
- QUINN, N./HOLLAND, D. (1987): Culture and Cognition. In: HOLLAND, D./QUINN, N. (Hrsg.): Cultural Models in Language and Thought. Cambridge, S. 3-42.
- RADEMACHER, C. (1999): Bin „Liebeslied für Bastarde“? Anmerkungen zum Hybridisierungskonzept im Globalisierungsdiskurs. In: RADEMACHER, C./SCHROER, M./WIECHENS, P. (Hrsg.): Spiel ohne Grenzen? Ambivalenzen der Globalisierung. Wiesbaden, S. 255-269.
- RADTKE, F. O. (1994): Multikulturalismus: ein postmoderner Nachfahre des Nationalismus? In: OSTENDORF, B. (Hrsg.): Multikulturelle Gesellschaft. Modell Amerika. München, S. 229-237.
- RECKWITZ, A. (2008): Die Transformation der Kulturtheorien. Zur Entwicklung eines Theorieprogramms. Weilerswist.
- RODATZ, M./SCHEURING, J. (2011): Integration als Extremismusprävention. Rassistische Effekte der „wehrhaften Demokratie“ bei der Konstruktion eines „islamischen Extremismus“. In: Forum für kritische Rechtsextremismusforschung (Hrsg.): Ordnung. Macht. Extremismus. Effekte und Alternativen des Extremismus-Modells. Wiesbaden, S. 163-190.

- ROHLS, J. (2012): *Offenbarung, Vernunft und Religion. Ideengeschichte des Christentums 1*. Tübingen.
- ROLLINS, T. (2017): *Decree 66: The Blueprint for Al-Assad's Reconstruction of Syria?* Internet: <https://www.irinnews.org/investigations/2017/04/20/decreed-66-blueprint-al-assad%E2%80%99s-reconstruction-syria> (25.5.2017).
- RÜB, F. W. (1999): *Vom multiethnischen Staat zum Genozid: Zur Genesis des Krieges im ehemaligen Jugoslawien*. In: *Kritische Justiz*, 2/1999, S. 163-181.
- SCHARFENORTH, N. (2009): *Urbane Visionen am Arabischen Golf. Die „Post-Oil-Cities“ Abu Dhabi, Dubai und Sharjah*. Frankfurt/M.
- SCHNEIDER, F./HOFER, B. (2008): *Ursachen und Wirkungen des weltweiten Terrorismus. Eine Analyse der gesellschaftlichen und ökonomischen Auswirkungen und neue Ansätze zum Umgang mit dem Terror*. Wiesbaden.
- SCHRADER, L. (2005): *Konfliktanalyse des ehemaligen Jugoslawien: Studie zur Entwicklung einer ZFD-Regionalstrategie*. Forum Ziviler Friedensdienst (Hrsg.). Bonn.
- SCHRÖFL, J./SCHUBERT, S. R. (2005): *The Asymmetric Power of Terrorism 16*. Wien.
- SCHWEMMER, O. (1996): *Verstehen*. In: MITTELSTRAß, J. (Hrsg.): *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie 4*. Stuttgart, S. 531-534.
- STEIN, T. (2008): *Gibt es eine multikulturelle Leitkultur als Verfassungspatriotismus? Zur Integrationsdebatte in Deutschland*. In: *Leviathan*, 36/2008, S. 33-53.
- STEINDORFF, L. (1997): *Konfession und Nation im Raum des ehemaligen Jugoslawien*. In: *Kirchliche Zeitgeschichte*, 1/1997, S. 122-137.
- TAYLOR, C. (1994): *The Politics of Recognition*. In: GUTTMAN, A. (Hrsg.): *Multiculturalism*. Princeton, S. 25-73.
- THOMAS, A. (2005): *Einführung*. In: THOMAS, A./KINAST, E.-U./SCHROLL-MACHL, S. (Hrsg.): *Handbuch Interkulturelle Kommunikation und Kooperation 1&2*. Göttingen, S. 7-18.
- THRÄNHARDT, D. (2002): *Einwanderungs- und Integrationspolitik in Deutschland und den Niederlanden*. In: *Leviathan*, 2/2002, S. 220-249.
- TYLOR, E. B. ([1871] ⁶1920): *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom*. London.
- United Nations Office for the Coordination of Humanitarian Affairs Occupied Palestinian Territory (UN OCHA OPT) (2014): *West Bank Access Restrictions*. Internet: https://www.ochaopt.org/sites/default/files/West_Bank_Access_Restrictions_September_2014.pdf (24.5.2017).
- URBAN, J. (2006): *Die Bekämpfung des Internationalen Islamistischen Terrorismus*. Wiesbaden.
- VEDDER, G. (2006): *Die historische Entwicklung von Diversity Management in den USA und in Deutschland*. In: KRELL, G./WÄCHTER, H. (Hrsg.): *Diversity Management. Impulse aus der Personalforschung*. München, S. 1-23.
- VORA, N. (2008): *Producing Diasporas and Globalization: Indian Middle-Class Migrants in Dubai*. In: *Anthropological Quarterly*, 2/2008, S. 377-406.
- VORA, N. (2011): *Unofficial Citizens: Indian Entrepreneurs and the State-Effect in Dubai, United Arab Emirates*. In: *International Labor and Working-Class History*, 1/2011, S. 122-139.
- WALDMANN, P. (1998): *Terrorismus. Provokation der Macht*. München.
- WELSCH, W. (2005): *Auf dem Weg zu transkulturellen Gesellschaften*. In: ALLOLIO-NÄCKE, L./KALSCHUEUR, B./MANZESCHKE, A. (Hrsg.): *Differenzen anders denken. Bausteine zu einer Kulturtheorie der Transdifferenz*. Frankfurt/M., S. 314-341.
- WELSCH, W. (2006): *Über den Besitz und Erwerb von Gemeinsamkeiten*. In: BICKMANN, C. (Hrsg.): *Tradition und Traditionsbruch zwischen Skepsis und Dogmatik. Interkulturelle philosophische Perspektiven*. New York, S. 113-145.
- WICKER, H.-R. (1996): *Globalisierung, Hybridisierung und die neue Authentizität*. In: HONEGGER C./GABRIEL, J. M./HIRSING, R./PFAFF-CZARNECKA, J./POGLIA, E. (Hrsg.): *Gesellschaften im Umbau. Identitäten, Konflikte, Differenzen. Hauptreferate des Kongresses der schweizerischen Sozialwissenschaften*. Bern 1995. Zürich, S. 149-159.
- WING, J. (2009): *Columbia University Charts Sectarian Cleansing of Baghdad*. Internet: <http://musingsoniraq.blogspot.com/2009/11/b-log-post.html> (25.5.2017).
- YOUSEFI, H. R. (2008): *Phänomenologie des Eigenen und des Fremden. Eine interkulturelle Perspektive*. In: YOUSEFI, H. R./FISCHER, K./KATHER, R./GERDSEN, P. (Hrsg.): *Wege*

zur Kultur. Gemeinsamkeiten - Differenzen - Interdisziplinäre Dimensionen. Nordhausen, S. 25-52.

YOUSEFI, H. R./BRAUN, I. (2011): Interkulturalität. Eine interdisziplinäre Einführung. Darmstadt.

YOUSEFI, H. R. (2012): Interkulturalität als eine akademische Lehrdisziplin. In: FEREIDOONI, K. (Hrsg.): Das interkulturelle Lehrerzimmer. Perspektiven neuer deutscher Lehrkräfte auf

den Bildungs- und Integrationsdiskurs. Wiesbaden, S. 177-192.

YOUSEFI, H. R. (2016): Möglichkeiten und Grenzen der interkulturellen Kommunikation. Facetten eines kontextuellen Modells. In: FEREIDOONI, K./ZEOLI, A. P. (Hrsg.): Managing Diversity. Die diversitätsbewusste Ausrichtung des Bildungs- und Kulturwesens, der Wirtschaft und Verwaltung. Wiesbaden, S. 271-287.