

Kai Hafez

Öffentlichkeitsbilder des Islam Kultur- und rassismustheoretische Grundlagen ihrer politikwissenschaftlichen Erforschung

Die von dem amerikanischen Politologen Samuel Huntington vertretene These, die Weltpolitik des 21. Jahrhunderts werde von einem „Zusammenprall der Zivilisationen“ zwischen dem Islam und dem Westen geprägt sein, (Huntington 1996) ist zugleich eine der meist diskutierten und der umstrittensten wissenschaftlichen Annahmen der Gegenwart. Von ihren Befürwortern wird sie als Formulierung eines epochalen Paradigmenwechsels nach dem Ende des Ost-West-Konflikts betrachtet. (Tibi 1995) Ihren Gegnern gilt sie als Beispiel für das Vordringen einer Art "Vulgär-Kulturanthropologie" in die Politikwissenschaft. Kulturkreiskonzepte, in denen Kulturen als geschlossene Systeme betrachtet werden, werden in der modernen Kulturanthropologie zu den "primordialen" Ansätzen im Vergleich zu den weitaus differenzierteren "synkretistischen" Modellen gezählt. (Haller 1996, S. 4-12) Die mangelnde Unterscheidung zwischen Kulturbeziehungen, kollektiven Identitätsbestrebungen und internationalen politischen Beziehungen gilt als Ontologisierung eines Kulturkonflikts zwischen dem Islam und dem Westen. (Hafez 1997, S.15-27) Zur gleichen Zeit sind auch der in der kulturorientierten Orientalistik geäußerten Kritik am "Feindbild Islam" in deutschen Massenmedien und in der Öffentlichkeit konzeptionelle Mängel nachweisbar (Hippler/Lueg 1993; vgl. auch Rotter 1992 und Klemm/Hörner 1993). Der Feindbildbegriff der angewandten Sozialpsychologie und Politikwissenschaft ist ein vor allem zur Zeit des Ost-West-Konflikts ausgearbeiteter hochdifferenzierter Komplex, für den etwa Daniel Frei allein 28 Wahrnehmungsmuster ermittelt hat. (Frei 1985, S. 111-121)

Die Untersuchung makrokultureller Wahrnehmungsstrukturen zwischen der islamischen und westlichen Welt hat diesen Differenzierungsgrad noch nicht erreicht. Problematisch ist auch die Verbindung des "Feindbildes Islam" mit antiislamischem Rassismus, (Attia 1994, S. 210-228) denn die einfache Gleichsetzung von demokratischen und extremistischen Fremdbildern, von Islam- und Ausländerfeindlichkeit vermag die komplexen Beziehungen zwischen beiden nicht zu erklären.

Entstehungsbedingungen, Strukturen und Wirkungen öffentlicher Islambilder sind nicht zuletzt wegen der Vielzahl beteiligter Wissenschaftsdisziplinen bisher nur unzureichend theoretisch fundiert. Der folgende Beitrag verzichtet daher auf einen empirischen Vorlauf und konzentriert sich *ex negativo* auf kultur- und rassismustheoretische Überlegungen im Rahmen der Politikwissenschaft. Vier Entwicklungstendenzen deutscher Islambilder werden zu Grunde gelegt, die am Beispiel von Inhaltsanalysen deutscher Pressemedien andernorts empirisch belegt worden sind: (Hafez 1996, S. 155-182, Hafez 1996, S.137-161)

These 1:

In der deutschen Öffentlichkeit wird der Islam mit repressiven, modernitäts- und frauenfeindlichen Anschauungen gleichgesetzt, obwohl neben "reaktionär"-dogmatischen auch liberale und tolerante Interpretationen des Islam existieren.

These 2:

Eine Unterscheidung zwischen extremistischen und moderaten Formen des islamischen Fundamentalismus, der das Ziel einer Vereinigung von Politik und Religion verfolgt, ist in der deutschen Öffentlichkeit weitgehend unbekannt.

These 3:

Die öffentliche Meinung tendiert zur Dekontextualisierung des Fundamentalismus, dessen äußere Erscheinungsformen (wie etwa Terrorismus) die Diskussion über gesellschaftliche Ursachen in den Hintergrund drängen. Es dominiert eine Tendenz zur Erklärung sozialer Bewegungen mit normativ-religiösen Argumenten.

These 4:

Der Islam erscheint in der Öffentlichkeit in wachsendem Maß als eine Form der Politik statt als Religion. Minderheitenphänome des politischen Islam

stehen im Mittelpunkt, religiös-kultische und nativistische Massenphänomene des orthodoxen oder Volksislam hingegen werden weitgehend übersehen.

Öffentlichkeitsbilder des Islam und die Konstruktion kultureller und anthropologischer Differenz

Öffentlichkeitsbilder des Islam basieren auf selektiven Wahrnehmungsprozessen, wobei der islamischen Welt - ebenso wie der westlichen - bestimmte stereotype Eigenschaften zugeordnet werden (Thesen 1 und 2). Die kognitive Pars-Pro-Toto-Perspektive der islamischen Welt wird von negativen Affekt- und Wertbildern begleitet, die im wesentlichen komplementär zu entsprechenden positiven Bildern des Westens sind.¹ Die gegenseitige Konstruktion von Orient und Okzident entspricht einem Vorgang, der in den Ethno- und Kulturwissenschaften als "Essentialisierung" bezeichnet wird. Die islamische und die westliche Welt sind demnach als geschlossene Systeme zu betrachten, die sich durch unterschiedliche und eindeutig beschreibbare Kerneigenschaften (Essenzen) auszeichnen, die das interkulturelle Funktionieren ebenso bestimmen wie die interkulturelle Interaktion. Anti-Essentialismus wäre demnach durch folgende Grundannahmen zu kennzeichnen: 1.) Kulturen unterliegen historischen Wandlungsprozessen, sie sind dynamisch, nicht statisch; 2.) Kulturen sind sprachlich, religiös, historisch und geographisch strukturierte Oberbegriffe für eine jeweils große Zahl kultureller Subsysteme, die es streng betrachtet, zu keiner Zeit erlauben, von *der* Kultur (z.B. *dem* Islam) zu sprechen; 3.) unterschiedliche Kultursysteme besitzen auch dann, wenn einzelne Gesichtspunkte als "Essenz" beschrieben werden, Zonen größerer und geringerer Kongruenz, unabhängig davon, ob diese im historischen Entwicklungsprozeß mit- bzw. gegeneinander entwickelt (Morgenland-Abendland; Orient-Okzident) oder ohne jegliche historische Berührung (z.B. amerikanische Indianer-Orientalen) entstanden sind. Die Frage wäre demnach beispielsweise nicht, ob der Islam mit westlichem Fortschritts- und Entwicklungsdenken vereinbar ist, sondern, in den Worten Michael C. Hudsons, "wie viel Islam und welche Art von Islam" damit vereinbar ist. (Hudson 1980, S. 5) James G. Carrier schreibt über Essentialisierung und interkulturelle Beziehungen:

¹ In der sozialpsychologischen Erforschung von Bildern, Stereotypen und Feindbildern wird zwischen einer kognitiven, einer affektiven (emotional-wertenden) und einer konativen (handlungsorientierten) Dimension von Bildern unterschieden (vgl. Ruf 1973, S. 23).

"Während die Sinnstiftung durch Differenzpaare und dialektisch konstruierte Essentialisierungen verständlich oder gar unvermeidlich sein mag, können die Folgen unerwünscht sein. Ein übertriebenes oder sogar falsches Verständnis für Unterschiede kann entstehen. Der Unterschied kann, häufig unausgesprochen, zum bestimmenden Charakteristikum fremder Gesellschaften werden, so daß Zeichen der Ähnlichkeit zu Unannehmlichkeiten werden, die man ignorieren oder auf eine Art erklären muß, daß die Reinheit von 'Wir' und 'Sie' erhalten bleibt." (Carrier 1992, S. 203)

Edward Said (Said 1979, S. 325) hat den Orientalismus als ein Gedankensystem bezeichnet, das über Jahrhunderte "den Orient" als Gegenrealität der westlichen Kultur geschaffen hat. Der Orientalismus fungiert demnach - vor allem in Bezug auf den Islam - als ein Filtersystem der Wahrnehmung, das die orientalistisch-okzidentalen Beziehungen nur auf eine bestimmte Art zu kanalisieren versteht, während sich das Verhältnis leicht auch ganz anders darstellen ließe. Jean R. Riviere (Riviere 1978, S. 12f.) hat darauf hingewiesen, daß aus der Perspektive etwa der chinesischen Kultur der islamische Nahe Osten als eine westliche und einem westlichen Religions- und Kulturraum zugehörige Region betrachtet wird, was mit gemeinsamen religiösen Ursprüngen und mit der starken Affinität zur griechischen Kultur begründet wird (Michael Herzfeld argumentiert, daß gerade im antiken Griechenland auch die Tradition einer Identifikation mit *entweder* Orient *oder* Okzident ihren Anfang nahm). Statt Differenz wird Kongruenz zum Definitionskriterium erhoben.

Ähnlich dem Systemtheoretiker Niklas Luhmann weist auch James G. Carrier (vgl. Carrier 1995, S. 28) darauf hin, daß Essentialisierungsvorgänge insofern nicht grundsätzlich zu vermeiden sind, als die Essentialisierung eine Form der strukturellen Wahrnehmungs- und Verständnisvereinfachung darstellt, da hier die Realität nach bestimmten Merkmalen gruppiert wird, die darüber hinaus, dies wäre aus der Perspektive der Ethnozentristentheorie hinzuzufügen, mit dem Bedürfnis der Einteilung in *in-* und *outgroups*, also mit dem Bedürfnis der Gruppenidentifizierung korrespondiert.² Michael Herzfeld beschreibt die Essentialisierung im Orient-Okzident-Kontext zur gleichen Zeit als Folge "taxonomischer Zwänge" (*taxonomic imperatives*), den er unter anderem auf die antike griechische Frage nach der Zugehörigkeit zu Orient oder Okzident zurückführt (Herzfeld 1995, S. 221).

Die einfache Ersetzung kultureller Differenzbegriffe durch theoretisch übergeordnete Begriffe wie "Weltsystem", "Globalisierung" oder "Das Eigene und

² Vgl. in diesem Zusammenhang etwa die Weiterentwicklung des Sumner'schen Ethnozentristenansatzes bei Daniel J. Levinson (Levinson 1950, S. 150).

das Andere" (Carrier 1992, S. 205) scheint keine wirkliche Alternative zur Essentialisierung darzustellen, da die Verwendung von Kategorien der Sozialstruktur wie "Klasse" gezeigt haben, daß hier neue Zwänge der universellen Vereinheitlichung entstehen können, die regionalen oder kulturellen Eigenarten nicht gerecht werden. Eine Lösung scheint nur durch Mehrschrittverfahren erreichbar zu sein, wobei kulturelle Spezifika nicht negiert, zugleich jedoch im interkulturellen Kontext genau auf ihre Differenz-Kongruenz-Strukturen untersucht werden.

Im Fall deutscher Öffentlichkeitsbilder des Islam, vereinfacht durch die einleitenden Thesen dargestellt, fehlen Kongruenzvorstellungen nahezu gänzlich. Der Öffentlichkeitsdiskurs basiert überwiegend auf einem differentialistischen Essentialismus. Ein Beispiel hierfür bietet die Iranische Revolution von 1978/79. Die Vorstellung, daß selbst eine "islamische Revolution" aufgrund der Vielfalt kultureller Entwicklungsmöglichkeiten in keinem grundsätzlichen und lückenlosen Widerspruch zu westlichen Moral-, Gesellschafts- oder Staatsvorstellungen stehen mußte, und daß aus der Perspektive vergleichender Revolutionsforschung mehr Ähnlichkeiten als Unterschiede zu anderen Revolutionen der Weltgeschichte zu erkennen waren³, ist in der westlichen Öffentlichkeit und in den Massenmedien nie erörtert und scheint *a priori* ausgeschlossen. Statt dessen sind essentialistische Modelle für die Erklärung der iranischen Entwicklung von großer Bedeutung. Die Annahme, daß die "Reislamisierung" einen Versuch der "Rückkehr" in mittelalterliche Lebenszusammenhänge und einen Abschied von Wohlstand, Fortschritt und Moderne bedeutet, findet in der deutschen Öffentlichkeit, wie in anderen westlichen Staaten, großen Anklang. Ähnliches gilt etwa für die Berichterstattung über den Fall Salman Rushdie, der häufig als Paradebeispiel für die Unvereinbarkeit von Menschenrechten und Islam betrachtet wurde, wobei die weiten Bereiche übereinstimmender humanitärer Wertbildung zwischen Christentum, Aufklärung und Islam außer acht gelassen werden.

Eine Kritik von Öffentlichkeitsbildern aus der Perspektive der Essentialismuskritik kann sich etwa an Deborah Reed-Danahays (Reed-Danahay 1995, S. 61-84) Arbeiten über den französischen Ethnologen Pierre Bordieu orientieren. Reed-Danahay weist Bordieu nach, daß seine Unterscheidung zwischen personell-traditionellen Sozialstrukturen der algerischen Kabylei und institutionell-

³ Aufstiegsforderungen ausgegrenzter Eliten, Abkehr der Intelligenz von der Macht, postmonarchistische Euphorie, Phase der Doppelherrschaft, Autonomieforderungen ethnischer Minderheiten.

modernen Sozialstrukturen Frankreichs von einem realiter auf beiden Seiten nicht existierenden Idealtypus ausgeht, der westliche Gesellschaften zu Unrecht als ausschließlich sachlich-funktional (nepotistische Strukturen existieren auch hier) und die islamische Welt als chaotisch und unfähig zur modernen Institutionenbildung (Institutionen sind unterschiedlich gefestigt) darstellt.⁴

Öffentliche Islambilder sind nicht nur essentialistisch und kulturdiskret, sondern zeichnen sich zum Teil auch durch eine Überbewertung kultureller Symbolik und eine Mißdeutung anthropologischer Motive und sozialer Zusammenhänge. Der Islamische Fundamentalismus (etwa in der Iranischen Revolution) wird zum Beispiel häufig mit religiösem Fanatismus gleichgesetzt, statt die sozialen und politischen Ursachen postkolonialer Entwicklungsgesellschaften zu berücksichtigen (These 3); umgekehrt werden religiös-kultische Erscheinungen, etwa Gebete in oder vor Moscheen oder das Tragen von Kopftüchern, als Ausdruck (antiwestlicher) politischer Haltungen interpretiert (These 4). Statt etwa Phänomene der "Re-Islamisierung", d.h. dem in den letzten Jahrzehnten erkennbaren Zulauf zu religiösen Artikulationsformen in Politik und Gesellschaft vieler orientalischer Staaten, auf entsprechenden Ebenen (Politik *oder* Religion) zu untersuchen, besteht in der deutschen Öffentlichkeit eine Verunsicherung hinsichtlich der realen Existenz solcher Kategorien im islamischen Orient. Politik wird mit religiösen Motiven und Religion mit politischen Implikationen erklärt. Deutsche Öffentlichkeitsbilder der islamischen Welt basieren nicht selten auf der Annahme der älteren Orientalistik, daß Religion und Politik im Islam untrennbar seien, was in der modernen politikwissenschaftlichen Orientforschung relativiert worden ist (vgl. Ayubi 1991, S. 3). Islamische Symbolik korrespondiert nicht mit einem monolithischen Sinnzusammenhang. Der *politische* Islam (z.B. die Iranische Revolution) ist weitaus öfter Ausdruck sozio-ökonomischer und sozio-psychologischer Triebfedern als eine religiös-transzendente Bewegung. Umgekehrt ist nicht jede religiös-symbolische Handlung Ausdruck politischen Handlungsbedarfs.

Die häufig anzutreffende Verwechslung der Deutungs- und Erklärungsmuster - man kann sie als "Inversion" bezeichnen - ist aus kulturtheoretischer Sicht deshalb von Bedeutung, weil hierdurch die Dichotomie Islam-Westen auf anthropologischer Ebene verfestigt wird, d.h. das Bild des Islam als einer

⁴ Lila Abu-Lughod kritisiert Bordieu in ähnlicher Weise, wenn sie feststellt, daß er in seinen Arbeiten kaum in der Lage war, soziale Widersprüche oder historische Entwicklungsprozesse in den von ihm untersuchten Gesellschaften herauszuarbeiten (Abu-Lughod 1990, S. 89).

negativen Gegenkultur des Westens korrespondiert mit einem entsprechenden Menschenbild. Während ein Islambild nach dem Prinzipien von selektiver Wahrnehmung und differentem Essentialismus die Vorstellung einer Negativ-Parallelwelt schafft, die trotz ihrer Andersartigkeit, Bedrohlichkeit oder Unterlegenheit doch symmetrisch konstruiert und insofern zugänglich und verständlich ist, so erzeugt erst die tiefergreifende Inversion den Eindruck der Irrationalität und des "außersystemischen Chaos", das etwa Jürgen Link in seiner Diskursanalyse als Merkmal des Islambildes der Medien beschreibt. (Link 1993, S. 382-401; vgl. auch Gerhard/Link, S. 277-297)

Inversion steht im Widerspruch zur anthropologischen Grundregel, wonach die Gemeinsamkeiten einer nationalen oder kulturellen Gruppe immer kleiner sind als die individuellen Unterschiede, so daß auch die Gemeinsamkeiten zwischen den Individuen verschiedener Kulturen größer sein können als die zwischen Individuen derselben Kultur; eine Annahme, die als Theorem der "anthropologischen Konstanten" bezeichnet werden kann.

Interessant ist in diesem Zusammenhang, daß Bassam Tibi in diesem Punkt bereits 1984 den Orientalismusbegriff Edward Saids erweitert hat. Während der Orientalismus amerikanischer Prägung nach Tibi auf der Idee der Wiederholbarkeit der amerikanischen Zivilisationserfahrung basiert, ist das europäische Orientbild häufig von einem Glauben an die fundamentale Andersartigkeit der Orientalen und ihre immanente Unfähigkeit zur Entwicklung geprägt gewesen (Tibi 1984, S. 281).

Das Vorbild für eine Kritik der Inversionsmomente in deutschen Öffentlichkeitsbildern des Islam ist James G. Carriers Analyse von Marcel Mauss' Bezeichnung der Gesellschaften Papua-Neuguineas als "Geschenkgesellschaften" (Carrier 1995, S. 85-108). Folgt man Carrier, so sind Mauss' Ergebnisse nicht allein deshalb anfechtbar, weil notwendige Vergleichsuntersuchungen über das Geschenkverhalten in westlichen Gesellschaften fehlen. Die These der "Geschenkgesellschaften" geht zudem von einem falschen Verständnis symbolischer Handlungen aus, da die "Geschenke" häufig eher ökonomischen Transaktionen vergleichbar sind und damit Teil eines Wirtschaftsgefüges darstellen.

Die Tendenz zur Fehlinterpretation religiös-kultureller Symbole und zur Konstruktion eines vom "westlichen Menschen" differenten Menschenbildes ist bereits am Beispiel des deutschen Journalisten und Buchautors Peter Scholl-Latour nachgewiesen worden. Folgt man Georg Auernheimer, so vertritt Scholl-Latour in seinen Arbeiten die Vorstellungen, "es gebe so grundverschiedene 'Mentalitäten' mit so stark variierenden Bedürfnissen und Lebens-

ansprüchen, daß man die europäischen Maßstäbe bezüglich der Lebensqualität nicht an Menschen aus anderen Kulturen anlegen könne." (Auernheimer 1993, S.272) Auernheimer erkennt in diesem Zusammenhang auch die Übereinstimmung zwischen deutschen Medienbildern und den von vielen islamischen Fundamentalisten entworfenen Weltbildern, wenn er vermerkt, daß Scholl-Latour für Ajatollah Khomeini Achtung und Respekt verspürte. (Auernheimer 1993, S. 277f.) Tatsächlich ist ein Essentialismus, der auf der Annahme der Wesensverschiedenheit von Völkern beruht, *beiden* Bildergruppen zueigen. Diese Kongruenz erklärt aus kulturtheoretischer Perspektive die quasi-symbiotische Beziehung zwischen westlichem Journalismus und islamischem Fundamentalismus, wobei etwa das starke Medienecho, das der Fundamentalismus im Westen hervorgerufen hat, seine Alleinvertretungsanspruch *innerhalb* der islamischen Welt eher gestärkt als geschwächt hat.

Insgesamt läßt sich folgendes feststellen: Wenn westliche öffentliche Meinung und islamische Fundamentalisten über strukturähnliche Fremdbilder verfügen, die sich mit den Mitteln der Kultursymbolik gegen die jeweils andere Welt (Kultur und Menschen) abgrenzen, so kann mit Wilhelm Mühlmann gefolgert werden, daß beide Seiten in ihrer Darstellung des Anderen die Ebene der "limitischen Symbolik" noch nicht überschritten haben. Mit diesem Begriff beschreibt Mühlmann die Funktion der Kultur als einem Fundus vielfältiger Ausdrucksformen zur territorialen Abgrenzung. Das Islambild der deutschen Öffentlichkeit, ebenso wie das damit zum Teil einhergehende Selbstbild des Westens (Okzidentalismus), wäre dann ein Moment der kulturellen Grenzziehung (Mühlmann 1985; vgl. auch Assmann/Assmann 1990, S.28).

Eine Alternative besteht im interkulturellen Dialog über die Frage der Kongruenzen und Differenzen der Kulturen und in der Anerkennung des Primats anthropologischer Gemeinsamkeiten durch eine Einigung auf verbindliche Menschenrechte.

Aus der psychoanalytischen Perspektive läßt sich die Tendenz zur limitischen Symbolik mit einem "Narzismus der kleinen Differenz" erklären. Dieser auf Sigmund Freud zurückreichenden Theorie liegt die Einsicht zugrunde, daß Regressionserscheinungen, die sich individuell als Rückkehr in kindähnliche Zustände, aber auch gesellschaftlich als Rückschritt von der Ebene der Bekenntnissideologien (z.B. Kommunismus, Kapitalismus) zu Herkunftsideologien (z.B. Religion, Ethnos, Kultur) äußern können, zu den typischen Zeitererscheinungen der Moderne gehören. Die Regression zu Religion und Kultur als entscheidenden Faktoren des Weltbildes kann dazu beitragen, daß selbst klei-

nen Differenzen größte Bedeutung beigemessen wird, um den kulturdefinierten Narzismus der eigenen Person oder Gruppe zu befriedigen (Youakim 1995, S. 141f.). Dies wäre vor allem in Nachbarschaftslagen der Fall, wo trotz der Ähnlichkeit der Lebensumstände selbst kleinste kulturelle Differenzen (Protestanten und Katholiken in Irland; Serben, Kroaten und Muslime im ehemaligen Jugoslawien) der Abgrenzung dienen und die sich dem "Narzismus der kleinen Differenz" unterordnen.

Öffentlichkeitsbilder des Islam, "kollektiver Wahrnehmungsextremismus" und Rassismus

Statt sich durch ein differenziertes Verhältnis zur historischen Realität der islamischen Welt auszuzeichnen, orientiert sich die deutsche und westliche Öffentlichkeit häufig an selektiven, stereotypen und traditionellen essentialistischen Negativbildern, die Vorstellungen von der fundamentalen kulturellen oder gar anthropologischen Differenz zwischen westlicher und islamischer Welt fördern. Wie im folgenden zu zeigen sein wird, handelt es sich bei medialen Islambildern nicht allein um "Fremd-", sondern gleichfalls um "Fremdenbilder".

Für die Untersuchung von "Ausländer-" und Fremdenbildern hat in der modernen Soziologie der Begriff der "Konstruktion des Fremden" Verbreitung gefunden. Zu den wesentlichen Bestandteilen des Konstruktionsparadigmas gehört die Annahme, daß sozial-psychologische Kategorien wie "das Eigene", "das Andere" oder "das Fremde", die ihrerseits Bestandteil der öffentlich-diskursiven wie rechtlichen Definition von "Volk", "Nation", "Staatsangehörigen" und "Ausländern" sind, im Kern das Ergebnis gesellschaftlicher Definitionsvorgänge sind. "Fremdheit" ist aus anthropologischer Sicht keine konstante Größe, sondern ein sozialer Akt der Trennung in *ingroups* und *outgroups*, der auf Identifikationsbedürfnissen und dem Glauben an eine Differenz beruht, der so fundamental ist, daß er das politische und soziale Miteinander von Staaten und Gesellschaften (etwa im Nationenbegriff) prägt. Kennzeichen der "Konstruktion des Fremden" ist weniger das Ziel einer geordneten Gruppenorganisation als vielmehr die Intransigenz der Organisationskriterien (Sprache, Hautfarbe, Religion usw.), die nicht als beliebige oder zumindest relativierbare Zuordnungskriterien (*Konstruktion* des Fremden) sondern als "natürliche" Differenzmerkmale gelten.

Wenn Islambilder in den Einzugsbereich der Konstruktion des Fremden gelangen,⁵ d.h. wenn die produzierten Vorstellungen über die islamische Welt zu Differenzkriterien der sozialen Gruppendifinition werden, so bedeutet dies, daß ihre Eigenschaften von der Ebene transkultureller Vorstellungswelten zu Faktoren des sozialen Alltags (Mikroebene), des institutionellen Verhaltens (Mesoebene) oder der Innenpolitik (Makroebene) werden können. Welche Implikationen besitzen also die ermittelten Islambilder für die Konstruktion des Fremden?

Öffentliche Islambilder tragen deutliche Züge einer Art kollektiven Wahrnehmungsextremismus. Vorgänge wie die Reduktion der Komplexität zugunsten einer Pars-Pro-Toto-Sicht des Islam, in der eine Vielzahl religiöser, politischer und sozialer Lebensrealitäten auf ein einziges Phänomen, den radikalen-fundamentalistischen und fanatischen Islam beschränkt werden, sind ebenso wie die anderen ermittelten Wahrnehmungs- und Konstruktionsprinzipien der Islambilder eigentlich typisch für die Welt- und Feindbilder extremistischer politischer Gruppierungen (vgl. Funke 1986, S. 132-136). Zu erkennen ist eine unerwartete strukturelle Verwandtschaft zwischen demokratischen und extremistischen Fremdbildern. Das öffentliche Islambild ist hochgradig selektiv, parolenartig stereotyp, stark abwertend und, analog ideologischer Denkschemata, modellhaft geschlossen. Es ist eine starke Tendenz zu einem "radikale(n) Denkstil" zu erkennen, wie Aleida und Jan Assmann den Hang zu dualistischen Wertmustern, logischen Zwangsalternativen und absoluten Wahrheiten beschreiben, und den sie als Wesensmerkmal auch der profanen Gesellschaft der westlichen Moderne im Kulturkonflikt betrachten (Assmann/Assmann 1990, S. 25f.).

Hinzu kommt, daß auch die Einbettung des Islam in eine Weltanschauung der kulturellen Differenz im Zusammenhang mit einer Entwicklung des modernen Rassismus zu stehen scheint, der als "Rassismus ohne Rassen" (Balibar) weniger physische Merkmale als vielmehr die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Kultur zum obersten Differenzkriterium erhebt (Balibar 1989, S.373). Weite Teile des Journalismus und der deutschen Öffentlichkeit teilen Ideen einer fundamentalen kulturellen oder sogar anthropologischen Differenz zwischen Muslimen und Nichtmuslimen, wie sie in der "neuen Rechten" verbreitet sind (vgl. Höhne 1995, S. 74-79). Dichotomische Bilder wie moderner Westen/rückständiger Islam, friedlicher Westen/ gewaltsamer Islam oder rationaler

⁵ Vgl. zum Zusammenhang zwischen Medien- und Ausländerbild: Zentrum für Türkeistudien (Hg.) 1995, S. 25f.

Westen/ fanatischer Islam führen nahezu unabdinglich zu sozialen Grenzziehungsprozessen, die sich durch ein hohes Maß an struktureller Gewalt auszeichnen, da "das Eigene" und "das Andere/Fremde" als Gegensatz konstruiert werden.

Es stellt sich also insgesamt die Frage, ob zwischen dem Feindbild Islam in der allgemeinen deutschen Öffentlichkeit und der aggressiven Ausländerfeindlichkeit in extremistischen Kreisen nicht ein enger Zusammenhang besteht. Dabei ist es von besonderer Bedeutung, den Unterschied zwischen der durch "Wahrnehmungsextremismus" und Kulturalismus geprägten Konstruktion des islamischen Fremden - sie kann als *mainstream*-Islamfeindlichkeit bezeichnet werden - und dem antiislamischen Rassismus zu unterscheiden, wie er im Bereich des Rechtsextremismus in Deutschland tatsächlich anzutreffen ist. Ein Ansatz wie der von Iman Attia (Attia 1994, S. 210), der etwa das Feindbild Islam während des Golfkrieges von 1990/91 als Rassismus bezeichnet, ist kaum geeignet, die komplizierten Beziehungen zwischen öffentlicher Meinung und Extremismus zu erfassen und bestätigt die Annahme, daß der Rassismusbegriff zur Erforschung der Beziehungen zwischen Mehrheitsmeinung, Extremismus und Diskriminierung nur begrenzt geeignet ist.⁶

⁶ [Uli Bielefeld]: "Es fragt sich, ob der Begriff des 'Rassismus' geeignet ist, eine wichtige analytische Funktion in der Bestimmung des Verhältnisses der Mehrheit zu diskriminierten Minderheiten in den gegenwärtigen westeuropäischen Gesellschaften zu übernehmen. Er ist möglicherweise zu schwammig, zu allgemein und auch zu belastet. Er verdeckt unter Umständen Diskriminierungsprozesse, anstatt sie zu benennen." (Bielefeld 1991, S. 18). [Max Kaase]: "Zusammenfassend läßt sich sagen, daß die Theoriediskussion zum politischen Extremismus schon seit geraumer Zeit stagniert. Insbesondere fehlt es (...) an einer Erörterung der Verbindungsglieder zwischen politischen Ordnungsformen (Makroebene), Organisationsformen (Mesoebene) und individuellen Orientierungen (Mikroebene) - einschließlich der Frage der Beziehung zwischen Einstellungen und Verhaltensweisen." (Kaase 1983, S. 548-551). [Eike Henning]: "Prioritäten sollten nicht mehr jene bestenfalls wissenschaftsjournalistischen Reportagen haben, die dem 'rasenden Mob' nachfolgen und/oder kaum alltagsbezogene Einzelfallbeobachtungen liefern, sondern politisch soziologische Analysen, die sich um ein 'linking' mikro- und makrotheoretischer Sichtweisen und Darstellungsperspektiven bemühen. Gesellschaftliche Rahmenbedingungen, alltägliche Lebensverhältnisse und familiäre wie schulische Sozialisation müssen analytisch verknüpft werden, um die Vereinzelung der Beobachtungen zu überwinden. Wenn, wofür vieles zu sprechen scheint, das rechte Meinungspotential nicht angewachsen ist, sondern der Schritt zur Tat (zum Wählen oder zur ethnisch legitimierte Gewalt) leichter fällt und die Enttabuisierung rapide voranschreitet, dann muß auch die Wissenschaft als eines der beteiligten Subsysteme entscheidend umstrukturiert werden, um analysieren zu können, wie aus der Mitte der fragmentierten Gesellschaft heraus solche Regression immer schneller, immer jugendlicher, immer entgrenzter und - last not least - immer zahlreicher möglich wird." (Henning 1993, S. 94 f.).

Die Konstruktion des Fremden ist jedoch nicht identisch mit Rassismus, auch wenn es häufig eine "gar nicht so geheime geteilte Problemsicht" gibt (vgl. Bielefeld 1993, S.37, vgl. auch Bielefeld 1991, S. 97-128). Die Gemeinsamkeit zwischen *mainstream*-Islamfeindlichkeit und antiislamischem Rassismus besteht darin, daß beide übereinstimmend dazu neigen, mittels einer gestörten Realitätswahrnehmung eine essentielle Differenz zwischen islamischer und westlicher Welt in der oben dargelegten Art und Weise zu konstruieren. "Das Fremde" wird ähnlich definiert, die Umgangsformen sind hingegen sehr unterschiedlich. Wenngleich in der vorliegenden Untersuchung keine gültigen Aussagen hierüber getroffen werden können, ist davon auszugehen, daß sich die Mehrheit von der Minderheit durch ihren Mangel an Xenophobie und an Gewaltbereitschaft unterscheidet. Zudem ist trotz der belegten Tendenz der deutschen Öffentlichkeit, eine anthropologische Differenz (etwa durch die Annahme einer letztgültigen Untrennbarkeit von Religion und Politik im islamischen Orient) zu konstruieren, nicht nachweisbar, daß sich die deutsche öffentliche Meinung mehrheitlich von der Vorstellung der mangelnden Anpassungsfähigkeit von Muslimen und ihrer Unfähigkeit zur Nachahmung des westlichen Lebensmodells leiten läßt. Eine Naturalisierung von Kulturvorstellungen, wie sie Balibar theoretisch untersucht hat (Balibar 1990, S. 374; vgl. auch Kalpaka/Räthzel 1990, S. 17f.) und die Bassam Tibi als Unterscheidungsmerkmal zwischen amerikanischem und europäischem Orientalismus betrachtet (s.o.), ist im Zusammenhang mit dem Bild der Muslime bisher nicht bewiesen worden.

Gleichwohl ist mit Andreas Zick festzustellen, daß auch "in den öffentlichen Debatten Konzepte von Fremdenfeindlichkeit, Vorurteilen, Rassismus generiert" werden (Zick 1994, S. 119). Je nachhaltiger zum Beispiel die islamische Welt als ein differentes Modell gezeichnet wird, wie dies seit der Iranischen Revolution und maßgeblich im Übergang zu den neunziger Jahren mit seinen kumulierten Kriseneffekten (Algerienkrise, Golfkrieg, Rushdie-Affäre usw.) der Fall gewesen ist, um so solider kann auch die diskursive Ausgangsbasis für rassistische Diskurse werden, zumal es zu den Grundannahmen des Rassismus gehört, im Zeichen des Mehrheitsinteresses (Volk/ Nation) zu wirken (vgl. Funke 1986, S. 133). Eine solche Identifizierung, auch wenn sie von der Mehrheit nicht gewünscht wird, ist aus der Sicht von Extremisten im Fall des Islam nicht allein wegen der großen Kongruenz von *mainstream*-Islamfeindlichkeit und antiislamischem Rassismus denkbar, sondern auch, weil eine verbindliche Tabuisierung der Islamfeindlichkeit bis heute nicht existiert. Bereits Edward Said hat hierzu angemerkt: "Für keine andere ethnische oder

religiöse Gruppe trifft zu, daß man über sie, ohne Einwände oder Widerstände befürchten zu müssen, alles schreiben oder sagen kann" (Said 1979, S.287). Interessant ist es in diesem Zusammenhang der Vergleich zwischen Antisemitismus und Antisemitismus. Der Antisemitismus hat sich in Deutschland durch die Judenvernichtung von einer in weiten Teilen der Bevölkerung verbreiteten Anschauung, die ein wesentlicher Bestandteil der zeitgenössischen Weltbilder bis zum Ausgang des Zweiten Weltkrieges war, zu einer Haltung entwickelt, die starken negativen Gesellschaftssanktionen ausgesetzt ist. Läßt sich diese historische Erfahrung auf den Islam, die Islamfeindlichkeit und den antisemitischen Rassismus übertragen? Balibar vertritt die Auffassung, daß der differentialistische Rassismus der Gegenwart im Fall des Islam ähnliche Wirkungsgesetze entwickelt wie vormalig der Antisemitismus ("verallgemeinerter Antisemitismus"), da in beiden Fällen von der Unvereinbarkeit mit dem europäischen Denken und Leben ausgegangen wird (Balibar 1990, S. 376). Diese Parallele läßt sich fortschreiben, berücksichtigt man, daß auch der aktive Antisemitismus des "Dritten Reiches" auf einem komplexen Zusammenwirken von in der Gesellschaft verbreiteten Anschauungen und Minderheitsaktivismus basierte - wie dies zuletzt in der Debatte über Daniel Goldhagens "Hilters willige Vollstrecker" deutlich wurde (Goldhagen 1996). Kurt Lenk (Lenk 1994, S. 195-205) weist in seiner Abhandlung über den "Antisemitismus der 'gebildeten Leute'" darauf hin, daß die Annahme einer besonderen Eigenart "des Juden" oder des "jüdischen Geistes" - also eine Form der Essentialisierung - auch in bürgerlichen deutschen Kreisen der Zwischenkriegszeit existierte, die sich vom Rassenwahn distanzierten, keinerlei Absicht hegten, Juden physisches Leid zuzufügen und die sich selbst nicht als Antisemiten betrachteten ("Salonantisemitismus"). Lenks Erkenntnis, daß sich "'die christlich-jüdische Differenz' bis heute als die 'langfristige, strukturgeschichtliche Komponente' des komplexen Antisemitismusphänomens" erweist,⁷ läßt sich möglicherweise analog auf den Islam übertragen.

Ahmed Ezzeldin (Ezzeldin 1994, S. 182f.) hat den Vergleich zwischen Antisemitismus und Antisemitismus als einer der ersten Autoren aufgegriffen und argumentiert, daß Islamfeindlichkeit - also Negativ-Essentialisierung - in der europäischen Geschichte ebenso tiefe Wurzeln hat wie der Antisemitismus, wengleich die Anerkennung entsprechender Vorurteilsstrukturen noch weitgehend am Anfang steht. Folgt man Ezzeldin, so ist davon auszugehen, daß

⁷ Ein systematischer Vergleich zwischen Antisemitismus und Antisemitismus müßte die Unterschiede der historischen Bedingungen zwischen Deutschland damals und heute sowie die Unterschiede der gesellschaftlichen Stellung zwischen Jüdisch-Deutschen und Muslimen, z.B. den Türken, berücksichtigen (vgl. Ahmed 1995, S. 423).

die gesellschaftliche Wirksamkeit von Islam-Tabuisierungen im Deutschland der Gegenwart noch gering ist, so daß, gemäß dem Modell einer identischen Konstruktion des Fremden durch *mainstream*-Islamfeindlichkeit und antisemitischem Rassismus die Übergänge zwischen öffentlicher Meinung und Extremismus eher fließend als klar definiert sind.

Der vorliegende Beitrag entstand im Rahmen des von der Volkswagen-Stiftung beim Deutschen Orient-Institut in Hamburg eingerichteten Forschungsprojekts "Das Nahostbild in der Bundesrepublik Deutschland".

Literatur

- Abu-Lughod, Lila 1990: Anthropology's Orient: The Boundaries of Theory on the Arab World, in: Sharabi, Hisham (Hg.) 1990: Theory, politics and the Arab World, New York/London, S. 81-131
- Ahmed, Munir D./Hafez, Kai 1995: Das Orient- und Islambild in Deutschland. Überlegungen zum Friedenspreis des Deutschen Buchhandels und ein Gespräch mit Annemarie Schimmel, in: Orient 36 (1995), S. 411-428
- Assmann, Aleida/Assmann, Jan 1990: Kultur und Konflikt. Aspekte einer Theorie des unkommunikativen Handelns, in: Assmann, Jan/Harth, Dietrich (Hg.) 1990: Kultur und Konflikt, Frankfurt a.M., S. 11-48
- Attia, Iman 1994: Antisemitischer Rassismus. Stereotypen - Erfahrungen - Machtverhältnisse, in: Jäger, Siegfried (Hg.) 1994: Aus der Werkstatt. Anti-rassistische Praxen. Konzepte - Erfahrungen - Forschung, Duisburg, S. 210-228
- Auernheimer, Georg 1993: Die unausweichliche welthistorische Konfrontation. Peter Scholl-Latours Fernsehserie "Das Schwert des Islam", in: Jäger, Siegfried/Link, Jürgen (Hg.) 1993: Die vierte Gewalt. Rassismus und die Medien, Duisburg, S. 267-284
- Ayubi, Nazih 1991: Political Islam. Religion and Politics in the Arab World, London/New York
- Balibar, Etienne 1989: Gibt es einen "neuen Rassismus"? In: Das Argument 175 (1989), S. 369-380
- Bielefeld, Uli (Hg.) 1991, Das Eigene und das Fremde. Neuer Rassismus in der Alten Welt? Hamburg

- Ders. 1993: Die institutionalisierte Phobie. Einige soziologisch-sozialpsychologische Anmerkungen, in: Otto, Hans-Uwe/ Merten, Roland (Hg.) 1993: Rechtsradikale Gewalt im vereinigten Deutschland. Jugend im gesellschaftlichen Umbruch, Opladen, S. 34-42
- Carrier, James G. 1992: Occidentalism: the World turned upside-down, in: American Ethnologist 19 (1992), S. 195-212
- Ders. (Hg.) 1995: Occidentalism. Images of the West, Oxford
- Ezzeldin, Ahmed 1994: Islamfeindlichkeit und Antisemitismus, in: Schwanitz, Wolfgang (Hg.) 1994: Jenseits der Legenden. Araber, Juden, Deutsche, Berlin, S. 181-195
- Frei, Daniel 1985: Feindbilder und Abrüstung. Die gegenseitige Einschätzung der UdSSR und der USA, München
- Funke, Manfred 1986: Extremismus, in: Mickel, Wolfgang W. (Hg.) 1986: Handlexikon zur Politikwissenschaft (Schriftenreihe der Bundeszentrale für politische Bildung, Bd. 237), Bonn, S. 132-136
- Gerhard, Ute/ Link, Jürgen: Der Orient im Mediendiskurs - aktuelle Feindbilder und Kollektivsymbolik, in: Lüders, Michael (Hg.) 1992: Der Islam im Aufbruch? Perspektiven der arabischen Welt, München/Zürich, S. 277-297
- Goldhagen, Daniel 1996: Hitlers willige Vollstrecker. Ganz gewöhnliche Deutsche und der Holocaust, Berlin
- Hafez, Kai 1996: The Algerian Crisis as Portrayed in the German Press: Media Coverage of Political Islam, in: Communications 21 (1996), S. 155-182
- Ders. 1997: Der Islam und der Westen - Kampf der Zivilisationen? In: Hafez, Kai (Hg.) 1997, Der Islam und der Westen. Anstiftung zum Dialog, Frankfurt a.M., S. 15-27
- Ders. 1996-1: Salman Rushdie im Kulturkonflikt. Zum Problem der transkulturellen Kommunikation in der deutschen Presseberichterstattung, in: Orient 37 (1996), S. 137-161
- Haller, Dieter 1996: Die Wiederkehr des biologisch-kulturalistischen Denkens, in: epd-Entwicklungspolitik 14 (1996), S. 4-12
- Henning, Eike 1993: Rechtsextremismus. Bemerkungen aus politisch-soziologischer Sicht, in: Billing, Werner/ Barz, Andreas/ Borgert-Wienk, Stephan (Hg.) 1993: Rechtsextremismus in der Bundesrepublik Deutschland, Baden-Baden, S. 81-96
- Herzfeld, Michael 1995: Hellenism and Occidentalism: The Permutations of Performance in Greek bourgeois Identity, in: Carrier, James G. (Hg.) 1995, S. 218-233
- Hippler, Jochen/ Lueg, Andrea (Hg.) 1993: Feindbild Islam, Hamburg.
- Höhne, Thomas 1995: Der Fremde ist kein Feind - er ist nur anders. Zum Islam, Diskurs und den Ansichten des Fundamentalisten Peter Scholl-Latour, in: Kulturrevolution 31 (1995), S. 74-79

- Hudson, Michael C. 1980: Islam and Political Development, in: Esposito, John L. (Hg.) 1980: Islam and development. Religion and sociopolitical change, Syracuse, S. 1-24
- Huntington, Samuel P. 1996: Der Kampf der Kulturen/The Clash of Civilizations. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert, München/Wien
- Kaase, Max 1983: Politischer Extremismus, in: Nohlen, Dieter (Hg.) 1983: Wörterbuch Staat und Politik, Bonn, S. 548-551
- Kalpaka, Annita/Räthzel, Nora 1990: Die Schwierigkeit, nicht rassistisch zu sein, Leer
- Klemm, Verena/ Hörner, Karin (Hg.) 1993: Das Schwert des "Experten". Peter Scholl-Latours verzerrtes Araber- und Islambild, Heidelberg
- Lenk, Kurt 1994: Der Antisemitismusstreit oder: Antisemitismus der "gebildeten Leute", in: Lenk, Kurt (Hg.) 1994: Rechts, wo die Mitte ist. Studien zur Ideologie. Rechtsextremismus, Nationalismus, Konservatismus, Baden-Baden, S. 195-205
- Levinson, David J. 1950: The Study of ethnocentric Ideology, in: Adorno, T.W./ Frenkel-Brunswick, Else/ Levinson, Daniel J./ Sanford, R. Nevitt, The authoritarian Personality, New York
- Link, Jürgen 1993: Medienanalyse unter besonderer Berücksichtigung der Kollektivsymbolik, in: Jäger, Siegfried (Hg.) 1993: Kritische Diskursanalyse. Eine Einführung, Duisburg, S. 382-401
- Mühlmann, Wilhelm E. 1985: Ethnogenie und Ethnogenese. Theoretisch-ethnologische und ideokritische Studie, in: Studien zur Ethnogenese, Düsseldorf
- Reed-Danahay, Deborah 1995: The Kabyle and the French: Occidentalism in Bordieu's Theory of Practice, in: Carrier, James G. (Hg.) 1995, S. 61-84
- Riviere, Jean R. 1978: Asien und der Westen. Traditionen des Ostens in der Berührung mit Europa, Reinbek bei Hamburg
- Rotter, Gernot 1992: Allahs Plagiator. Die publizistischen Raubzüge des "Nahostexperten" Gerhard Konzelmann, Heidelberg
- Ruf, Werner K. 1973: Der Einfluß von Bildern auf die Beziehungen zwischen Nationen, in: Zeitschrift für Kulturaustausch 23 (1973), S. 21-29.
- Said, Edward 1979: Orientalism, New York
- Tibi, Bassam 1984: Orient und Okzident. Feindschaft oder intellektuelle Kommunikation? Anmerkungen zur Orientalismus-Debatte, in: Neue Politische Literatur 29 (1984), S. 267-286
- Ders. 1995: Krieg der Zivilisationen. Politik und Religion zwischen Vernunft und Fundamentalismus, Hamburg
- Youakim, James M. 1995: Psychodynamic Perspectives on the "Clash of Civilizations", in: Mind & Human Interaction 6 (1995), S. 136-143

Zentrum für Türkeistudien (Hg.) 1995: Das Bild der Ausländer in der Öffentlichkeit. Eine theoretische und empirische Analyse zur Fremdenfeindlichkeit, Opladen

Zick, Andreas 1994: "Fremdenfeindlichkeit". Debatte und Diskurse, in: Thomas, Alexander (Hg.) 1994: Psychologie und multikulturelle Gesellschaft. Problem-
analysen und Problemlösungen, Göttingen/Stuttgart, S. 115-128

Martin Ramstedt

Interkulturelle Kommunikation - wozu?

1. Einleitung

Seit einigen Jahren sind die Begriffe "multikulturell" und "interkulturelle Kommunikation" in aller Munde und fungieren im öffentlichen Bewußtsein als Antithese zu "Nationalismus" und "Provinzialismus".

Waren die Begriffe "multikulturell" und "interkulturelle Kommunikation" anfänglich Leitbilder emanzipatorischer Einstellungen, die sich gegen die diskriminierenden Tendenzen imaginärer Gemeinschaften, also gegen das - wie der Bayer sagt - "mir san mir", gegen Unterdrückung und Ausgrenzung von "Fremdem" bzw. "Abweichendem" im Namen des "Eigenen" bzw. "Normalen" richteten, so sprechen sich in letzter Zeit auch solche Vertreter von Interessensgruppen für "interkulturelle Kommunikation", "Multikulturalität" und "Entwicklung interkultureller Kompetenz" aus, die bisher wenig für die "Befreiung des Subjekts" getan haben. "Eigenes", nämlich gewachsene Strukturen der sozialen Verantwortung und regionaler Besonderheiten, wird plötzlich gerade von denjenigen ignoriert, die bisher als die Schützer des "Eigenen" galten.

Wenn jetzt also die Vertreter unterschiedlichster Interessensgruppen scheinbar einmütig dieselben Begriffe verwenden, sind offensichtlich auch hier "evidente Positionen ins Fließen gekommen". Um nicht einfach trend-konform "mitzuschwimmen", muß man also mit Hilfe von altbewährten Fragen die Interessen "auszuloten" suchen, denen diese Begriffe dienen sollen:

1. Wie werden die Begriffe "multikulturell" bzw. "interkulturelle Kommunikation" jeweils ausgelegt?

Andreas Disselnkötter / Siegfried Jäger /
Helmut Kellershohn / Susanne Slobodzian (Hg.)

Evidenzen im Fluß

Demokratieverluste in Deutschland
Modell D - Geschlechter - Rassismus - PC



© 1997 by DISS, Duisburg
Duisburger Institut für Sprach- und Sozialforschung
Realschulstr. 51, 47051 Duisburg
Telefon 0203-20249, FAX 0203-287881

Umschlaggestaltung: Dorothea Hein
Satz und Layout: Hans Uske
Druck: Rosch Buch-Druckerei, Scheßlitz
ISBN: 3-927388-60-2

Alle Rechte vorbehalten
insbesondere die des öffentlichen Vortrags,
der Rundfunksendung und der Fernsehausstrahlung,
der fotomechanischen Wiedergabe, auch einzelner Teile.

Inhalt

Vorwort:

*Andreas Disselnkötter / Siegfried Jäger / Helmut Kellershohn /
Susanne Slobodzian*

Zur derzeitigen diskursiven Situation der Bundesrepublik Deutschland.
Vorbemerkungen zu diesem Band

9

I Modell Deutschland

Helmut Kellershohn

Freier Markt, nationale Gemeinschaft, starker Staat.
Die Botschaft des Neokonservatismus

18

Ursula Kreft / Hans Uske

Wieviele Arbeitslose verträgt der Standort Deutschland?

42

Alex Demirovic

Böse Welt - gute Nation.
Wie Globalisierung als Bedrohung die Eliten stabilisiert

63

Adi Grewenig

Deutsche Jahrestage im Rahmen mediatisierter Politik.
Das 'Unternehmen' Bundesrepublik

69

Andreas Musolff

Modell Deutschland: Vorbild oder Alptraum?
Zur Diskussion um die Rolle der BRD als neue europäische
'Supermacht' in der britischen Öffentlichkeit

87

- Mark Galliker / Kurt Imminger / Daniel Weimer / Herbert Bock*
 Intensivierung des Diskurses durch Verneinung:
 Quantitative und qualitative Analyse der Co-Occurrences von
 'Soldaten' und 'Mörder' in der FAZ im Vergleich mit der NZZ 99

II Geschlechterkonstitution

- Hannelore Bublitz*
 Gen- und Reproduktionstechnologien als Killer
 der Geschlechter-Kategorie? 121
- Andrea Dorothea Bührmann*
 Geschlecht als Dispositiv 135
- Antke Engel*
 Geschlechterkonstituierung jenseits der Zweigeschlechtlichkeit 153
- Birgit Dahlke*
 Leerstelle oder Lehrstelle? Nebenbemerkung einer Ostdeutschen 164

III Rassismus

- Mark Terkessidis*
 Woven into the texture of things:
 Rassismus als praktische Einheit von Wissen und Institution 172
- Kai Hafez*
 Öffentlichkeitsbilder des Islam. Kultur- und rassismustheoretische
 Grundlagen ihrer politikwissenschaftlichen Erforschung 188
- Martin Ramstedt*
 Interkulturelle Kommunikation - wozu? 205

- Thomas Niehr*
 Ausländerfeindlichkeit im Deutschen Bundestag.
 Vorläufige Überlegungen zur Interpretation spezifischer
 Lexemverwendungen in der politischen Kommunikation 232

- Gabriele Cleve*
 Völkisches Denken im Alltag 244

IV Political Correctness

- Brigitta Huhnke*
 "pc" - Das neue Mantra der Neokonservativen 262
- Rainer Wimmer*
 "Political Correctness" - ein Fall für die Sprachkritik 287

V Deutsches Vergnügen

- Rainer B. Jogschies*
 Fünzig Meter Große Freiheit. Deutsches Vergnügen.
 Eine Versuchsanordnung 301